

# A Antropologia e a Cultura Brasileira

Ruben George Oliven

## I

Durante muito tempo, a Antropologia no Brasil manteve um *status* relativamente baixo quando comparado ao das outras Ciências Sociais. Do mesmo modo, os estudos sobre a cultura de diferentes classes sociais brasileiras ocupavam um papel secundário. Comparada a outros temas, a questão cultural parece ter estado até há pouco relegada a um plano de menor destaque.

Quando se observa a situação atual, constata-se que o panorama alterou-se muito. A questão cultural está na ordem do dia e é discutida intensamente quando se debate a construção de um Brasil democrático e se analisa a participação popular nos destinos do País. A chamada Nova República, inaugurada com o fim do ciclo militar, criou inclusive um Ministério da Cultura, e nos últimos anos a Antropologia desfrutou de um alto conceito, havendo quem a considere a ciência social hegemônica no Brasil.

Como e por que se operou essa mudança? Explicar esse fenômeno à luz das modificações ocorridas na sociedade brasileira é o objetivo deste artigo.

## II

A Antropologia tem uma longa tradição no Brasil (Melatti, 1984; Corrêa, 1988). Como em outros países que não possuíam

colônias, ela encontrava sua razão de ser no estudo de sociedades indígenas de grupos rurais e, eventualmente, até de grupos urbanos identificados com as "camadas menos favorecidas da população". O objeto de estudo eram geralmente os "outros", retratados como portadores de uma cultura diferente da nossa.

Os relatos de muitos dos antropólogos brasileiros que fizeram esse tipo de estudo caracterizavam-se, freqüentemente, por serem muito descritivos e pouco preocupados em relacionar os fenômenos observados com fenômenos da mesma natureza que ocorriam no resto da sociedade. Este era o campo de estudo dos sociólogos e cientistas políticos, seara fechada aos antropólogos, ou, para usar um termo muito caro à Antropologia, um tabu.

A partir da década de 50 ocorre um processo que é importante registrar. Os cientistas sociais latino-americanos em geral, e brasileiros em particular, começaram a ter uma crescente preocupação com a problemática do desenvolvimento econômico e com propostas que permitissem superar o atraso de suas sociedades. Os intelectuais que se ocuparam dessa questão refutaram as teorias que explicavam o subdesenvolvimento em função de supostos traços de nossa cultura ou de características psicossociais de nossa população e procuraram formular interpretações que explicassem nossa situação a partir das relações econô-

micas e políticas que mantínhamos com os países centrais.

Começou, então, a haver uma forte reação contra interpretações culturalistas do subdesenvolvimento. Estas ideologias, como, por exemplo, a teoria da modernização, foram substituídas por questões como a do desenvolvimento e, mais tarde, pela temática da dependência e da marginalidade, enfoques considerados muito mais adequados para interpretar as formações sociais latino-americanas.

Cresceu, assim, nas Ciências Sociais brasileiras, principalmente na Sociologia, uma tendência que buscava explicações mais globalizantes e de caráter histórico, tendência que produziu trabalhos de alto valor explicativo, a ponto de um historiador salientar que esses intelectuais, “embora não fossem historiadores de ofício — e talvez por isso mesmo — conseguiram fornecer uma visão integrada da história do Brasil (...)”. (Mota, 1975:18).

Mas o fato de que um grande número de cientistas sociais brasileiros tenha, com razão, rejeitado teorias culturalistas para interpretar o subdesenvolvimento de seu país fez com que a maioria deles abandonasse o estudo de questões culturais. Assim, a rejeição do culturalismo como fonte legítima de explicação de nosso subdesenvolvimento levou também à rejeição da cultura como um campo de estudo legítimo, num processo em que, por assim dizer, o bebê foi jogado fora junto com a água do banho (Oliven, 1979).

Essa situação foi responsável pelo fato de que durante um longo período de tempo *todo aquele que se ocupasse da cultura fosse, com frequência, rotulado de conservador*. A consequência foi um acentuado historicismo e economicismo das Ciências Sociais brasileiras, esquema através do qual a cultura era geralmente desprezada e comparada como algo pertencente à superestrutura e que poderia, portanto, ser mecanicamente deduzida a partir da infra-estrutura.

Na medida em que o culturalismo era uma corrente muito forte na Antropologia, esta começou a ser encarada como uma ciência conservadora e que não conseguiria dar conta das transformações que estavam ocorrendo em países como o Brasil. Assim, escrevendo no começo da década de 60, um eminente sociólogo desenvolvimentista brasileiro via sérios problemas não somente na

“(...) inadequação do esquema conceitual dos antropólogos ao estudo de *novos* problemas emergentes, mas também [nas] dificuldades que encontram para entender alguns dos problemas básicos de seus próprios, velhos e permanentes campos de interesse e de pesquisa”.

Afirmava ele que, naquele momento histórico,

“(...) nenhum cientista social, que apresente um mínimo de experiência e inteligência ao observar as estruturas em mudança e as resistências à mudança na América Latina (...) poderá pretender entender e explicar as profundas mudanças em processo nessas sociedades em termos de ‘aculturação’, ‘transculturação’, ‘enculturação’, ‘contraculturação’ ou quaisquer outras formas equivalentes, tão em voga há um quarto de século atrás. Daí a lenta emergência de novas hipóteses de trabalho, caracterizadas por seu escopo nitidamente sociológico, que procuram realizar a análise científica de processo de desenvolvimento sem se limitar à crônica epidérmica de aspectos pitorescos e secundários deste processo, nos quais o culturalismo se concentrou e se esgotou” (Costa Pinto, 1963: 78 e 80).

Passado praticamente um quarto de século desde que essas afirmações foram feitas, tornou-se lugar-comum falar em desenvolvimento. Entretanto, se não há mais sentido em voltar às explicações culturalistas criticadas há um quarto de século pelo referido autor, também não é mais possível dar conta da situação e da diversidade do Brasil de hoje somente em termos de desenvolvimento, dependência etc. A situação, na realidade, é bem mais complexa e convém explicitá-la.

### III

Se compararmos o Brasil de hoje com o que era há um quarto de século, constatamos que mais de dois terços de nossa população atual é urbana, a maior parte dos produtos manufaturados que consumimos é produzida dentro de nossas fronteiras e a maioria de nossa força de trabalho urbana encontra-se no setor terciário. Possuímos uma sólida rede de transportes e

um eficiente sistema de comunicações (telefones, telex, correio, satélites etc.) e o nível técnico de nossas redes de comunicação de massa é comparável ao das dos países mais adiantados. Temos usinas nucleares, plataformas marítimas de petróleo, realizamos transplantes cardíacos e contamos com mais de 65 universidades, várias delas ministrando ensino pós-graduado.

Entretanto, a concentração de renda e de propriedade é das mais acentuadas, 25% da população adulta é analfabeta (e, portanto, até 1985, não tinham direito de votar), as taxas de mortalidade infantil permanecem bastante elevadas e muitos brasileiros continuam morrendo de fome e por falta de atendimento médico.

Isto nos traz diretamente à análise do tipo de capitalismo que está sendo desenvolvido no Brasil. Como outros países latino-americanos, nosso país industrializou-se de um modo diferente da maioria dos países adiantados. Não só nunca ocorreu uma separação radical entre os interesses da oligarquia rural e os da burguesia industrial, como também o modo de produção capitalista até agora não foi capaz de subordinar inteiramente a si outros modos de produção.

Embora o capitalismo brasileiro tenha, até recentemente, mostrado uma natureza bem dinâmica, ele não é capaz de incorporar ao sistema produtivo toda a população urbana em idade de trabalho. Esta massa de desempregados e subempregados vem formar a maior parte do assim chamado "setor informal" da economia urbana, e existem evidências sugerindo que ele não é composto somente por recém-chegados à cidade, mas também por indivíduos empobrecidos de origem urbana.

É importante frisar que esse setor informal é criado pelo próprio processo de desenvolvimento capitalista industrial que também cria o setor formal, e que o primeiro não é marginal ao último, mas que ambos fazem parte da mesma dinâmica de acumulação de capital.

A intensificação da acumulação capitalista, obtida com crescentes investimentos estrangeiros e com a importação de tecnologia sofisticada e poupadora de mão-de-obra, cria, assim, uma situação peculiar, em que um setor formal e um setor informal da economia compartilham lado a lado, de um modo inter-relacionado, o mesmo espaço.

O setor formal, que tende a utilizar técnicas intensivas em capital e capital estran-

geiro, está crescentemente voltado para processos de produção modernos, formas de organização mais "racionalis" e burocráticas (no sentido weberiano) e relações de produção impessoais.

O setor informal, por seu turno, é intensivo em força de trabalho, usando formas não-capitalistas de produção, e altamente flexível, estando longe de ser burocrático ou "racional" (de novo no sentido weberiano).

No nível político um processo semelhante está ocorrendo. A medida que a acumulação de capital desenvolve-se, existe um impulso em direção à eficiência, procedimentos legais e burocráticos, regras universais, impessoalidade etc. Isto pode ser visto em setores vitais do sistema, principalmente no funcionamento de certas áreas do serviço público e de grandes empresas estatais. Os exemplos seriam as impressionantes melhorias no setor de comunicações, a competitividade de empresas e fundações públicas, o estabelecimento de um eficiente sistema de cobrança de imposto de renda etc.

Entretanto, modos "informais" de comportamento caracterizaram os governos militares e podem ser encontrados em vários aspectos da vida política, a começar pela constante mudança casuística nas regras do processo político, a fim de servir os interesses do momento. Outros exemplos poderiam incluir o abuso de poder, a tolerância em relação às mais variadas formas de corrupção, as vastas áreas do serviço público altamente impregnadas de morosidade burocrática e só passíveis de serem vencidas através de pistolões ou despachantes, a distribuição de favores e apadrinhamentos políticos etc.

#### IV

Tinham razão os autores que argumentaram que os traços culturais e psicossociais não eram obstáculos a um processo de crescimento econômico. De fato, o Brasil experimentou um processo de desenvolvimento que é freqüentemente chamado de modernização conservadora, em que o tradicional combinou-se com o moderno e no qual a mudança articulou-se com a conservação. Em verdade, convive no Brasil uma multiplicidade de fenômenos no campo e na cidade que é fruto de nosso processo de desenvolvimento desigual e combinado.

Quando se examina a sociedade brasileira, constata-se que ela é altamente dife-

renciada e multifacetada. Trata-se de uma sociedade pluricultural e plurinacional. Convivem num mesmo espaço geográfico índios, camponeses, bóias-frias, assalariados rurais, migrantes, operários, assalariados urbanos, trabalhadores do setor informal, classes médias, industriais, fazendeiros etc. Além disto, como sabemos, o Brasil é composto por etnias diferentes. Não só pelas três raças que são apontadas como formando a nacionalidade, mas também pelos descendentes de imigrantes europeus e asiáticos que aqui aportaram no século passado e neste. Apesar de falarem o português, eles têm, freqüentemente, outros idiomas como língua materna.

Recentemente, Fry (1982) mostrou que, num bairro rural distante não mais de 150 quilômetros da cidade de São Paulo fala-se, além do português, uma "língua" de origem africana que pode ser vista como um sinal diacrítico desta comunidade. Do mesmo modo, é significativo que, para realizar o filme *Os Muckers*, sobre uma revolta messiânica de imigrantes alemães ocorrida de 1868 a 1898 no Estado do Rio Grande do Sul, seu diretor tenha decidido fazer os personagens falarem num dialeto alemão (que é usado ainda hoje na região) e colocou legendas em português, apesar do filme desenrolar-se no Brasil e ser financiado pela Embrafilme, a empresa estatal criada para fomentar o cinema brasileiro.

Assim como existem diferentes regiões no Brasil com peculiaridades bastante marcadas e cuja vitalidade a nível cultural cumpre ressaltar, nunca é demais lembrar que existem também aproximadamente duzentas nações indígenas no País que falam línguas próprias e que lutam por manter suas terras e sua identidade cultural.

Neste sentido, o chamado "caso Juruna" é altamente esclarecedor. Trata-se de um episódio envolvendo um cacique xavante que se elegeu deputado federal em 1982, em nome da causa indígena, porém com os votos da população do Estado do Rio de Janeiro — já que índios, enquanto alfabetos, não tinham direitos eleitorais naquela época. Ao assumir seu mandato na Câmara dos Deputados, o índio-deputado manifestou seu desejo de expressar-se na sua língua materna, o xavante, falado no Brasil muito antes do português. Mas, ao contrário de outros países onde se permite o uso de mais de uma língua, a Mesa da Câmara não deu a autorização necessária.

O "caso Juruna" eclodiu quando o deputado proferiu um discurso num português arrevesado e afirmou que "todos os ministros de Estado são ladrões", o que levou estes a quererem processá-lo por calúnia e ofensa à honra. Se ele dominasse melhor os códigos existentes no meio parlamentar e afirmasse "comenta-se que todos os ministros de Estado são ladrões", nada disso provavelmente teria ocorrido.

## V

O episódio Juruna, além de servir para dramatizar a questão das diferenças no Brasil, nos remete a uma reflexão sobre nossa identidade nacional e a dificuldade em aceitar a diversidade cultural.

O pensamento da nossa intelectualidade tem oscilado no que diz respeito a essas questões (Oliven, 1982). Assim, em certos momentos, nossa cultura é profundamente desvalorizada por nossas elites, tomando-se, em seu lugar, a cultura européia ou norte-americana como modelo. Como reação, em outros momentos, nota-se que certas manifestações da cultura brasileira passam a ser profundamente valorizadas, exaltando-se símbolos populares.

A mesma oscilação pode ser verificada no que diz respeito à questão de decidir quem são os produtores válidos da cultura brasileira e, em última análise, de determinar o que é cultura. Uma primeira perspectiva tende a considerar como cultura brasileira tão-somente aquelas manifestações intelectuais e artísticas da elite. Uma perspectiva pretensamente alternativa tende a valorizar as manifestações culturais das classes populares como as verdadeiras raízes de nossa nacionalidade. Mas essa valorização é feita sob uma ótica nostálgica e freqüentemente ufanista. Assim, parte de nossa intelectualidade apressa-se a "defender" a cultura popular dos ataques que o progresso estaria lhe desferindo, adotando uma postura paternalista e essencialmente museológica.

Em verdade, o que se percebe é que, no primeiro tipo de colocação, proclama-se a existência de uma Cultura Brasileira com "c" maiúsculo que, embora produzida por apenas um grupo social restrito, seria válida para toda a nação; inversamente, no segundo tipo de colocação, erige-se uma imagem cristalizada das manifestações culturais que nossas classes dominadas teriam desenvolvido no passado.

O que essas perspectivas não conseguem perceber é a dinâmica existente entre as classes sociais no processo de produção cultural. Assim, em certos momentos, o que é considerado cultura brasileira é a apropriação e reelaboração, por parte de nossas classes dominantes, de traços culturais gerados nas metrópoles, tidos como os únicos dignos de serem adotados pelas elites. O processo inverso é representado pela valorização daquilo que seria mais autenticamente brasileiro, o que pode ser detectado desde o século passado.

Quando se analisam as ideologias do caráter nacional brasileiro, pode-se observar a elaboração de dois modelos básicos construídos a partir de uma questão comum. A suposição eurocêntrica de que seria impossível construir uma civilização nos trópicos é tomada como um desafio a ser vencido.

A primeira solução consiste em apostar na seriedade do brasileiro e afirmar que, havendo esforço e líderes, é possível fazer vingar uma civilização nestas terras. Esta vertente é simbolizada pelo mundo da "ordem e progresso" e vai encontrar seu desenvolvimento na imagem do "caxias", do "povo ordeiro" e, mais recentemente, do "este é um país que vai pra frente" e do "vamos trabalhar para vencer a crise". Tal visão perpassa nossa história recente e é apresentada constantemente por uma parte de nossas classes dominantes e intelectuais a seu serviço como a verdadeira imagem do Brasil.

A solução pretensamente alternativa ao desafio de construir uma civilização nos trópicos, embora seja aparentemente menos rígida, é tão ideológica quanto a primeira e apresenta a outra face da mesma moeda. De uma maneira caricata, segue o seguinte raciocínio: sabemos que o velho Freud ensinava que a civilização e a cultura são frutos da repressão, e que um personagem de Dostoievski afirmava que se Deus não existe, tudo é permitido. Ocorre, como todo mundo sabe, que Deus é brasileiro, e se não existe pecado do lado debaixo do Equador, é preciso perguntar que tipo de cultura pode haver no Patropi, pois não existindo pecado não há o que reprimir.

A resposta a esse dilema é que aqui só é possível um tipo muito especial de cultura, já que as categorias racionais não funcionariam nos trópicos. A imagem que é proposta é a de uma cultura tropical com características totalmente diferentes das de outros países.

O efeito dessa proposta é a tentativa de sugerir um *ethos* brasileiro, que seria único e intraduzível. Assim como nos orgulhamos da impossibilidade de traduzir a palavra saudade, nos orgulháramos também de nossas características igualmente impossíveis de serem captadas pelos estrangeiros: o jeitinho, o galho quebrado, a malandragem, a sacanagem, a malícia, o dengue, a sensualidade, a inzona etc. Enfim, o Brasil não seria passível de redução a categorias racionais porque nos trópicos a razão se derrete e todos se misturam gostosamente numa grande loucura.

É revelador que nas diferentes variantes desses dois modelos de construção de identidade o que se desenvolve é um tipo que tem mais conotação de nacionalidade e/ou raça do que de classes. É nesta perspectiva que se encontram soluções como a figura do "caxias", Macunaíma (nosso herói sem nenhum caráter), o homem cordial, o malandro e a idéia tão bem captada por Oswald de Andrade de que no Brasil, diferentemente da Europa, o contrário do burguês não seria o proletário, mas o boêmio.

Simultaneamente à formação dessas duas imagens, percebe-se também um processo através do qual manifestações culturais que estavam inicialmente restritas a certos grupos sociais são apropriadas por parte do resto da sociedade e transformadas em símbolos nacionais, assumindo, assim, um caráter de identidade brasileira (Oliven, 1983).

Procurando desvendar as articulações entre o que tradicionalmente é chamado de cultura popular e o que tradicionalmente é chamado de cultura dominante, poder-se-ia lançar como hipótese a existência de pelo menos dois tipos de movimentos opostos.

O primeiro ocorre quando as classes dominantes apropriam-se, reelaboram e, posteriormente, transformam em símbolos nacionais manifestações culturais originalmente restritas às camadas populares e que, freqüentemente, eram reprimidas pelo Estado.

O segundo movimento percorre uma trajetória inversa e ocorre quando as classes populares apropriam-se, reelaboram e, posteriormente, transformam em símbolos nacionais manifestações culturais originalmente restritas às camadas dominantes e que, freqüentemente, lhes conferiam uma marca de distinção.

O que há de comum a ambos os movimentos é a apropriação de expressões espe-

cíficas a certos grupos e sua recodificação e introdução em um outro circuito no qual esses elementos são dotados de novo significado e, portanto, utilizados de forma a afetar seu significado original. Na verdade, esse processo de ressemantização envolve um grau de complexidade bem maior do que pode parecer à primeira vista, já que, além da relação entre a cultura popular e a cultura hegemônica, inclui também a intervenção do Estado e a ação dos meios de comunicação de massa.

Dessa maneira, alguns de nossos mais "autênticos" símbolos nacionais têm origem em manifestações culturais que eram originalmente restritas às camadas populares e que, freqüentemente, eram reprimidas pelo Estado.

Por exemplo, a feijoada era inicialmente, tanto nos Estados Unidos como no Brasil, um alimento de escravos, que utilizavam as sobras de porco desprezadas por seus senhores. Mas, enquanto nos Estados Unidos continua sendo comida de negros (*soul food*), no Brasil ela é um prato nacional (Fry, 1982).

Do mesmo modo, o candomblé era, no início, uma religião de negros, em que as divindades africanas eram disfarçadas através da fachada de santos católicos e cuja prática era, então, reprimida pela polícia. Entretanto, desde o final do século passado até nossos dias, o candomblé sofreu uma série de transformações que implicaram a gradativa aceitação e absorção dos terreiros mais tradicionais pela cultura de massa, pelo turismo, por parte da Igreja Católica e por vários intelectuais. De forma semelhante, a umbanda, que pode ser considerada uma síntese do pensamento religioso brasileiro, na medida em que incorpora elementos africanos, católicos e espíritas kardecistas, consolidou-se na sociedade brasileira quando uma liderança composta por intelectuais de classe média codificou seus ritos e a tornou menos "selvagem" (Ortiz, 1978).

Igualmente, o samba, outro "legítimo" símbolo da cultura brasileira, era, no começo, produzido e consumido nos "morros" do Rio de Janeiro e reprimido com violência pela polícia. Foi com a crescente importância do carnaval que o samba passou a ser consumido pelo resto da população e transformou-se na música brasileira por excelência.

O mesmo pode ser dito a respeito do tema da malandragem na música popular

brasileira (Oliven, 1984a). Ele surge mais intensamente na década de 30, quando há uma intensificação da industrialização no Brasil, e se expressa como uma recusa ao trabalho assalariado, numa época em que este ainda não recobria todo o espaço social no País. Durante a ditadura do Estado Novo (1937-45), o governo reprimiu essa temática musical e incentivou — através de prêmios — os compositores a enaltecerem o valor do trabalho. Mas, apesar de ter se tornado cada vez mais difícil sobreviver sem trabalhar no Brasil, a malandragem acabou tornando-se um símbolo nacional e passou a significar uma atitude diante da vida.

Se tomarmos a trajetória inversa dos processos até agora analisados, veremos que pelo menos duas de nossas mais "autênticas" manifestações populares têm origem em nossas elites. Assim, o carnaval, que é um de nossos rituais nacionais (Da Matta, 1973 e 1979), não foi trazido ao Brasil por escravos e posteriormente adotado por outros segmentos da população, mas veio com os primeiros colonizadores sob a forma do entrudo, tendo assim se conservado, sem sofrer maiores modificações, até aproximadamente meados do século passado.

A partir dessa época, o desenvolvimento de um estilo de vida burguês europeu em algumas cidades, em decorrência do rápido enriquecimento trazido pela cafeicultura, deu origem ao carnaval "veneziano", que implicou o aparecimento de formas de divertimento restritas a diferentes camadas sociais. Embora todas as camadas sociais promovessem seus bailes de máscaras em recintos fechados, a forma socialmente mais aceita de desfile era o corso. Através dele, as famílias mais ricas exibiam suas fantasias em veículos para serem assistidas e aplaudidas pelo resto da população. Por seu turno, os ranchos, os cordões e blocos eram freqüentemente proibidos e perseguidos pela polícia e acabaram por ser expulsos do centro das cidades, localizando-se nos bairros mais periféricos, onde tornaram-se modos típicos das classes populares brincarem o carnaval (Pereira de Queiroz, 1980).

A partir da década de 30 surge uma nova fase para o carnaval brasileiro, que começa a sentir a influência das transformações sociais e econômicas e do surgimento de novos meios de comunicação de massa (inicialmente o rádio e depois a televisão): o carnaval "veneziano" começa a desapa-

recer rapidamente, permanecendo apenas os bailes à fantasia. No Rio de Janeiro, os cortejos de blocos e ranchos crescem em importância, dando origem às escolas de samba, que passam a se constituir na forma predominante de desfile, formando um padrão que tende a se reproduzir na maioria das grandes cidades.

As décadas seguintes mostram que, com o desenvolvimento da indústria cultural e do turismo, o carnaval popular sofre um processo semelhante ao já ocorrido em relação ao samba: passa a ser comercializado e transformado em mercadoria que é veiculada pelos meios de comunicação, em especial a televisão, que o apresentam como símbolo de identidade nacional. Assim, apesar de terem se apropriado do carnaval, as classes dominadas tiveram, por seu turno, o seu carnaval reapropriado e transformado em artigo de consumo e turismo e em símbolo de identidade nacional (Simson, 1981).

Um processo semelhante ocorreu em relação ao futebol, que foi trazido ao Brasil no final do século passado por jovens de famílias abastadas que foram estudar na Inglaterra. Inicialmente, o futebol estava restrito às camadas superiores das grandes cidades brasileiras e era disputado sob forma amadora em competições assistidas pela "nata" da sociedade.

Entretanto, a partir do final da década de 20 o significado do futebol alterou-se. A consolidação de uma sociedade urbano-industrial no Brasil e a ascensão das massas ao cenário político refletiu-se no futebol, que adquire um crescente aspecto de espetáculo de massas executado por jogadores profissionais provindos de camadas populares, freqüentemente negros, que nele viam uma possibilidade de ascensão social.

Atualmente, apesar de ser um esporte extremamente popular, no nível profissional o futebol envolve grandes somas de dinheiro. O fato de alguns jogadores serem muito bem remunerados faz com que o futebol continue representando o sonho de muitos elementos das classes populares de ascenderem socialmente e presta-se à difusão de uma imagem de "democracia racial". Por ser, hoje, um esporte popular entre todas as classes sociais, o futebol pode ser manipulado como um poderoso símbolo de unidade nacional e coesão social e racial. Isto ficou claro com o modo pelo qual a vitória brasileira no campeonato mundial

de 1970 foi utilizada pelo governo, que procurou associá-la ao "milagre econômico".

Os processos que acabam de ser analisados tornam-se mais complexos à medida que cresce a atuação dos meios de comunicação de massa e do Estado relativamente à cultura.

No que diz respeito aos meios de comunicação de massa, é importante analisar como se dá, por exemplo, na televisão, o processo de apropriação e reelaboração cultural. Seria também importante perguntar o que ocorre com as culturas regionais através da ação dos meios de comunicação de massa. O que significa, por exemplo, a transformação, via rádio e televisão, de cantores nordestinos em cantores nacionais?

No começo da década de 60 o regionalismo, especialmente o nordestino, era visto como um dos temas mais candentes da nacionalidade. Tal temática, contudo, logo seria apropriada pelo Estado e os meios de comunicação, através de uma manipulação que a transforma em assunto trivial e anódino, criando programas que procuram valorizar "aquilo que é nosso". Em alguns programas, patrocinados pelo Estado, isto significa não só divulgar músicas do folclore de alguma região brasileira como algo que precisa ser lembrado e valorizado, mas também atender à solicitação de um ouvinte que deseja ouvir uma música de algum cantor "popular". Pois, nesta proposta, o Brasil seria justamente esse painel caleidoscópico de manifestações regionais (apresentadas de um modo museológico e tendendo para o exótico e turístico) que precisam ser conhecidas e valorizadas junto com as criações produzidas nos grandes centros e que são divulgadas nas mais distantes áreas do País como forma de modernidade e integração.

O papel do Estado brasileiro em relação à cultura é complexo: ele não é apenas o agente de repressão e de censura, mas também o incentivador da produção cultural e, acima de tudo, o criador de uma imagem integrada do Brasil, que tenta se apropriar do monopólio da memória nacional.

O Estado evoca a si o papel de manter acesa a chama da memória nacional e, por conseguinte, transforma-se no criador e bastião da identidade nacional. O fato de este mesmo Estado permitir a crescente desnacionalização de nossa economia não é assumido como contraditório, já que essas duas questões são propostas como desvin-

culadas. É importante lembrar que são justamente grandes empresas estrangeiras como a Shell e a Xerox que fazem a defesa de nosso folclore em suas publicidades.

É nisto que consiste a tentativa de substituir um modelo fundamentalmente baseado na coerção por um modelo ancorado na hegemonia, que funcionaria basicamente em termos de manipular símbolos nacionais.

Neste sentido, é importante pensar o que significa, em termos de hegemonia, a tendência de apropriar, recodificar e transformar manifestações culturais, inicialmente restritas a certos grupos, em símbolos nacionais. Poder-se-ia argumentar que é justamente no processo de apropriação de manifestações culturais e sua subsequente transformação em símbolos de identidade nacional que reside uma das peculiaridades da dinâmica cultural brasileira. Não é que o fenômeno não ocorra em outras culturas (o jazz nos Estados Unidos e o tango na Argentina são exemplos típicos), mas ele parece ser muito mais intenso no Brasil.

O que se observa na cultura brasileira é um fenômeno muito peculiar. Em vários países desenvolvidos e de tradição democrática as diferenças sociais foram consideravelmente reduzidas e o acesso aos benefícios econômicos e aos direitos civis, ampliado. Entretanto, freqüentemente, as fronteiras culturais continuam bem demarcadas, o que ocorre tanto em sociedades relativamente novas como a norte-americana (onde, apesar de ter acontecido com o jazz um fenômeno parecido com o da feijoada brasileira, as fronteiras étnicas continuam bem delimitadas), quanto em sociedades mais antigas como a inglesa (onde as diferenças sociais transparecem inclusive em nível de sotaque, para não mencionar a questão da nacionalidade).

Em nenhuma dessas sociedades existe a crença num *ethos* próprio originado a partir de um processo de apropriação e reelaboração de símbolos culturais. O que parece caracterizar o Brasil é justamente o fato de ser uma sociedade de imensas diferenças sociais e econômicas na qual verifica-se uma tendência de transformar manifestações culturais em símbolos de coesão social, que são manipulados como formas de identidade nacional.

## VI

Uma canção popular brasileira descreve o Brasil como "um país tropical, abençoado

por Deus e bonito por natureza". A letra da música retrata, em senso comum, uma forma de representar o Brasil. Mas sem querer discordar de tão poética metáfora, o mínimo que se poderia dizer é que grande parte do território nacional está fora dos trópicos. De modo semelhante, muitas outras coisas ficam de lado nas descrições tradicionais do Brasil. Consideramo-nos o maior país católico do mundo, no qual se falaria uma única língua e no qual o samba e o carnaval do Rio de Janeiro seriam a expressão da nacionalidade. O fato de estar havendo um processo crescente de urbanização e uma integração das redes de comunicação de massa seria responsável pela acentuação do processo de homogeneização cultural, aprofundando ainda mais a uniformização dos hábitos e atitudes da população.

Gostaria de argumentar que essa forma de descrever as coisas é apenas uma das representações da realidade, e, como tal, é uma construção social. Ela não corresponde, entretanto, como vimos, aos fatos.

A sociedade brasileira está, no momento, empenhada em reconstruir uma ordem democrática e diminuir as desigualdades sociais e econômicas. Contudo, a dificuldade em aceitar a diversidade cultural faz com que, freqüentemente, o termo democracia seja entendido como sinônimo de consenso e homogeneidade. No desejo de eliminar as desigualdades sociais e econômicas, acabamos por desconsiderar as diferenças culturais e as diferenças de natureza política. E esta postura, como nos ensina a experiência histórica, é um caminho seguro em direção ao totalitarismo.

Do mesmo modo, hegemonia, com freqüência, é entendida como sinônimo de uniformização, aproximando-se quase de seu antônimo, que é a coerção. Qualquer que seja, entretanto, a definição de hegemonia, ela certamente é o contrário de padronização e implica a existência de uma classe ou grupo que consiga, através de sua liderança política e moral, articular as diferenças existentes.

Nessa sucessão de mal-entendidos sobre a democracia, esta acaba freqüentemente sendo mais uma evocação do que uma prática efetiva. O importante passa a ser a alusão ao termo, já que em um momento de luta a eficácia é considerada mais relevante que a democracia, que acaba tendo sempre que esperar pelo dia que virá. Isto termina levando a um autoritarismo no cotidiano e a uma concepção de democracia



como uma referência ao futuro. A experiência histórica nos mostra, novamente, que a democracia, para vingar, tem de ser tecida nas células, como prática do dia-a-dia, sob pena de não passar de uma evocação que não terá lugar senão no dia que virá.

É justamente com a luta pela democracia e com o processo de "abertura" política que marcaram o fim do ciclo militar que a cultura passou a ganhar maior visibilidade no Brasil. Novas questões começaram a vir à tona e movimentos populares começaram a se organizar. Vários destes movimentos estão mais preocupados com questões freqüentemente consideradas locais e menores, mas não obstante fundamentais, do que com as grandes temáticas tradicionais.

O que se observa atualmente no Brasil é um intenso processo de constituição de novos atores políticos e de construção de novas identidades sociais. Elas incluem a identidade étnica (representada, por exemplo, pelos jovens enquanto categoria social), a identidade sexual (representada pelos movimentos feministas e pelos homossexuais), as identidades religiosas (representadas pelo crescimento das chamadas religiões populares), as identidades regionais (representadas pelo ressurgimento das culturas regionais no Brasil), as identidades étnicas (representadas pelos movimentos negros e pela crescente organização das sociedades indígenas) etc.

Na medida em que identidades são formuladas em oposição ou contraste a outras identidades, o que se busca são justamente as diferenças. Assim, a construção dessas identidades passa pela elaboração de traços da cultura brasileira que são apropriados e usados como sinais diacríticos, isto é, sinais que conferem uma marca de distinção aos vários grupos.

O que se verifica atualmente no Brasil é, em última análise, a redescoberta das diferenças. Esse processo não se dá a partir dos intelectuais, mas a partir dos movimentos sociais. Por isto, até recentemente, várias dessas questões eram consideradas não-problemáticas por muitos intelectuais brasileiros.

Assim, por exemplo, até há pouco tempo praticamente não se falava na existência de uma questão feminina. Quando começaram a surgir movimentos feministas, um conhecido humorista brasileiro, refletindo talvez o senso comum, chegou a afirmar que o

único movimento feminino que conhecia era o *dos quadris*. Ocorre que, com as mudanças sociais e econômicas e com o crescente ingresso de mulheres na força de trabalho e em atividades que antes eram restritas aos homens, elas estão se organizando e formulando suas reivindicações, a exemplo do que ocorre em outros países.

Os movimentos feministas colocam em questão a própria sexualidade, tema que é também focado pelos grupos e movimentos homossexuais, que até há pouco não tinham como se organizar num país de tradição machista, em que qualquer desvio do que é considerado o paradigma heterossexual tende a ser estigmatizado. As tentativas de os grupos homossexuais se organizarem são também extremamente recentes e certamente mexem com as representações sobre sexualidade existentes no País.

Neste sentido, é interessante ler os depoimentos de pessoas que participaram de movimentos de guerrilhas no Brasil durante as décadas de 60 e 70 e constatar que, mesmo em movimentos que propunham mudanças radicais na sociedade brasileira, a questão do prazer era reprimida no cotidiano de seus membros, que tendiam a vê-la como algo que desviava energias da atividade revolucionária (Gabeira, 1979). Um dos mais destacados guerrilheiros brasileiros causou furor entre a esquerda tradicional ao voltar do exílio, após a anistia de 1979, e declarar que não estava disposto a esperar que ocorresse uma revolução para ter direito a atingir um orgasmo.

É revelador que, no Brasil, o discurso masculino sobre os afetos se dê, de forma pública, praticamente só na música. Esta é a instância privilegiada em que o homem brasileiro fala de si, de suas alegrias, de suas tristezas, de suas esperanças e, principalmente, de seus sentimentos em relação à mulher (Oliven, 1987).

É também na música que aparece a problemática do trabalho enquanto oposto ao prazer. Um tema recorrente da música de malandragem, que cresceu a partir da década de 1930, quando a industrialização se intensifica, é justamente a dificuldade de conciliar o trabalho com o prazer (Oliven, 1984a).

No Brasil, a música desempenha um papel central não só no dia-a-dia, mas também em nossos grandes rituais nacionais (o carnaval, o Dia da Pátria, as procissões). Talvez seja por isto que a música brasileira é tão variada (apesar do estereótipo de que

no Brasil só há samba), tão rica e popular neste país que é um dos maiores mercados consumidores de música do mundo.

Falar em música significa falar em jovens, que são os grandes consumidores de música e os participantes dos vários festivais e *shows* que ocorrem pelo País afora. Mas, até recentemente, não se falava em jovens no Brasil, apesar de eles serem visíveis em inúmeras manifestações culturais e políticas. Se agora se fala mais neles, o mesmo ainda não acontece com os velhos, possivelmente porque a maioria da população morre cedo neste país.

No que diz respeito a mudanças na área religiosa, é de se assinalar o impressionante crescimento das chamadas religiões populares, principalmente a Umbanda e o Pentecostalismo. A recente agonia e morte do presidente eleito Tancredo Neves evidenciou, mais uma vez, uma intensa religiosidade da população brasileira. Esta religiosidade obviamente não é só católica.

Quanto à afirmação de identidades regionais, desde 1930 verifica-se no Brasil um processo de crescente centralização econômica, política e administrativa, com a consequente unificação do País e o enfraquecimento dos poderes regional e estadual. Este processo persiste até nossos dias e acentua-se a partir de 1964, quando tem lugar uma maior integração do mercado nacional e a implantação de redes de estradas, de telefonia, de comunicação de massa etc. Com estas medidas, o poder das regiões e dos Estados enfraqueceu-se mais ainda.

Entretanto, apesar — ou talvez por causa — dessa crescente centralização, observam-se hoje, no Brasil, tendências contrárias a ela, que se manifestam através da ênfase na necessidade de um verdadeiro federalismo, da proclamação das vantagens de uma descentralização administrativa, do clamor por uma reforma tributária que entregue mais recursos para os Estados e municípios, e da afirmação de identidades regionais e estaduais que salientam suas diferenças em relação ao resto do Brasil. Entre essas identidades regionais está não somente a do Nordeste, mas também a do Rio Grande do Sul, estado no qual está havendo um ressurgimento da cultura gaúcha (Oliveira, 1984b).

É importante também lembrar a reorganização de movimentos negros (Borges Pereira, 1983; Seyferth, 1983). De forma semelhante, cabe ressaltar a crescente organização das sociedades indígenas, que procuram

defender seus territórios e fazer o Estado cumprir sua obrigação de demarcá-los, em face da ameaça constante de invasão que elas sofrem (Santos, 1982).

## VII

É interessante observar que boa parte dos cientistas sociais brasileiros, nas últimas décadas, ficaram relativamente indiferentes a essa efervescência cultural. Sua preocupação girava, em boa parte, em torno dos grandes temas, como o desenvolvimento, o Estado, a luta de classes etc. Como reação ao culturalismo enquanto modo (equivocado) de explicar nosso subdesenvolvimento, a cultura ficou reduzida a um segundo plano. Ela era vista, então, ou como retratada no grande plano das ideologias da cultura brasileira e do caráter nacional brasileiro, ou, inversamente, como algo que pudesse ser deduzido mecanicamente da infra-estrutura, numa estranha dialética onde não havia lugar para contradições. Assim, nossas expressões culturais seriam ou exóticas manifestações da alma nacional, ou não passariam de “ópio do povo”.

A consequência desse acentuado historicismo e economicismo das Ciências Sociais brasileiras foi responsável não só por privilegiar certos temas, como por considerar outros como secundários, senão irrelevantes, enquanto objeto de estudo. Isto fez com que uma série de manifestações culturais fossem desconsideradas, apesar de sua visibilidade e adesão popular.

Uma das esferas mais privilegiadas foi a do trabalho, especialmente o fabril, e os processos de conscientização social que dele decorreriam. Essa preocupação é compreensível se considerarmos que o Brasil experimentou um intenso processo de industrialização a partir de 1930. Na medida em que no início desta industrialização boa parte dos operários tinha origem rural, a temática da urbanização ganhou importância. Assim, a indústria e a cidade passaram a ser vistas como agentes de mudança e condições necessárias ao desenvolvimento. Esta preocupação, quando levada ao exagero, fez com que tudo aquilo que não se encaixasse numa linha de “desenvolvimento” fosse encarado como atraso, numa perspectiva muito semelhante às “sobrevivências culturais” que os antropólogos evolucionistas do século passado viam nos fenômenos que não se enquadravam nos

seus esquemas, e que Malinowski soube bem criticar.

Como entram nesse quadro os antropólogos brasileiros? Por formação, eles se especializaram no estudo da cultura que, em sociedades simples, é praticamente sinônimo de sociedade. Alguns desses antropólogos, depois de se dedicarem aos objetos tradicionais de pesquisa da Antropologia, passaram a se interessar pelos aspectos culturais dos segmentos mais complexos da sociedade em que vivem, procurando aplicar os métodos e preocupações antropológicas ao que estavam estudando.

Eles começaram, cada vez mais, a se dar conta que várias de suas preocupações em relação às sociedades simples constituíam-se, também, num caminho fundamental para a compreensão da dinâmica do que ocorre nas regiões urbano-industriais do Brasil. A questão das manifestações culturais de diferentes grupos sociais despontava, neste sentido, como um rico e praticamente inexplorado campo de investigação social, já que a tendência predominante nas Ciências Sociais era a de explicações totalizantes, nas quais havia pouco lugar para a problemática da vida cotidiana de diferentes classes sociais envolvidas nos processos históricos analisados pelas interpretações globais.

Na medida em que a formação dos antropólogos tende a enfatizar a não-separação das esferas de vida e a perceber o que Mauss chamou de fatos sociais totais, os antropólogos conseguiram mostrar que é possível estudar a sociedade brasileira a partir de espaços ainda não pesquisados.

Do mesmo modo, a preocupação de compreender e se colocar no lugar do "outro", que também faz parte da formação dos antropólogos e que é responsável pelo cultivo de um estranhamento diante dos fenômenos observados em outras culturas, foi transposta com muito sucesso pelos antropólogos brasileiros ao estudarem processos que fazem parte de seu cotidiano. Estranhar o familiar tem se revelado um bom caminho para entender a sociedade brasileira.

De fato, representações sobre a sociedade brasileira podem, com frequência, ser observadas em esferas até há pouco desprezadas. Foi isto que os nossos antropólogos começaram a fazer. Assim, por exemplo, os grandes rituais nacionais do Brasil (o carnaval, a parada do Dia da Pátria e as procissões religiosas) são "modos fundamentais

através dos quais a chamada realidade brasileira se desdobra diante dela mesma" (Da Matta, 1979, p. 35). O estudo destes rituais permite apreender como os brasileiros representam sua sociedade e como dramatizam suas contradições.

O mesmo vale, possivelmente, para o futebol; mas apesar da imensa popularidade deste esporte, quase não existem pesquisas sobre ele. Os incipientes estudos antropológicos sobre o futebol (Soares, 1975 e 1979; Neves, 1979; Araújo, 1982; Da Matta, Neves, Guedes e Vogel, 1982) indicam que, à semelhança do que Geertz (1975) mostrou em relação às rinhas de galos em Bali, esta pode ser uma forma de ajudar a lançar luz sobre a cultura brasileira.

Assim como o futebol, a telenovela é um fenômeno que mobiliza literalmente milhões de pessoas no Brasil. Surpreende, entretanto, a quase inexistência de estudos sobre este gênero no Brasil. Uma das raras pesquisas sobre o tema (Leal, 1983), um estudo antropológico que compara telespectadores de classes populares com os de classes média e alta, mostrou que a "leitura social" da telenovela varia de acordo com o grupo considerado, cujos membros tendem a reelaborar as mensagens veiculadas.

A classe média, aliás, tem sido pouco estudada pelos cientistas sociais brasileiros. Eles têm se voltado muito mais para o campesinato, o operariado e os empresários, e tendido a considerar a classe média como não sendo uma classe social no sentido estrito do termo. Estudos antropológicos (Velho, 1981), entretanto, têm mostrado a importância do estudo das camadas médias urbanas, e como elas permitem uma reflexão sobre a família, o parentesco e a noção de pessoa e indivíduo no Brasil.

O estudo da família e do indivíduo implica o estudo da mulher, área na qual tem havido uma série de estudos feitos por antropólogos brasileiros (Franchetto, Cavalcanti e Heilborn, 1981), preocupados com a divisão de papéis sexuais e com a condição feminina em nossa sociedade. Estes estudos estão interessados em analisar como é construída a identidade feminina no Brasil a partir de como se dá a oposição entre o público e o privado, domínios associados respectivamente ao mundo masculino e feminino.

É claro que a construção da identidade feminina é perpassada pela estrutura de classes existentes no Brasil. Neste sentido,

uma das preocupações de antropólogos brasileiros é comparar a família das classes alta e média com a das classes populares (Corrêa, 1982; Durham, 1980) e entender a importância do parentesco no Brasil de hoje (Abreu Filho, 1982).

A Antropologia tem, aliás, se ocupado muito dos modos de vida das classes populares. Isto aparece tanto em pesquisas sobre o trabalho, através do estudo de camponeses (Soares, 1981), migrantes (Menezes, 1976), mineiros (Eckert, 1985), operários (Lopes, 1978; Macedo, 1979), como em pesquisas sobre a cultura popular (Arantes, 1982; Brandão, 1981; Magnani, 1982; Ortiz, 1980).

O estudo de culturas populares tem sido uma preocupação central das pesquisas antropológicas. Não se trata de estudos que procuram analisar estas formas culturais enquanto entidades autônomas, mas como fazendo parte de uma sociedade cada vez mais complexa onde há uma constante interação entre a cultura popular e os meios de comunicação de massa e onde há uma articulação entre o que é chamado de tradicional e o que é chamado de moderno.

Neste sentido, é interessante constatar que a realidade brasileira tende a refutar as proposições que parte da literatura sobre urbanização aponta como consequência da vida urbana. Por serem seus pressupostos teóricos, equivocados, as proposições destes autores sobre as consequências da vida urbana têm sido refutadas por pesquisas de cientistas sociais que estudaram a realidade brasileira, provavelmente porque a industrialização deste país se desenvolveu de maneira diversa da das sociedades centrais. As pesquisas têm demonstrado que muitas das proposições das teorias sobre os efeitos da urbanização, bem como da modernização, não se confirmam nas cidades do Brasil, país de desenvolvimento capitalista tardio e dependente, onde o "tradicional" se articula com o "moderno" e no qual o desenvolvimento se dá sob forma desigual e combinada.

Assim, por exemplo, no que diz respeito à religiosidade, a secularização, que é frequentemente apontada como uma consequência inevitável da urbanização, é um processo muito mais complexo do que parece à primeira vista. A inserção de populações em relações capitalistas provavelmente tenderá a causar mudanças religiosas, mas estas não necessariamente significam secularização, nem existe uma relação

entre este processo e urbanização. A impressionante expansão de religiões populares como a Umbanda e o Pentecostalismo (Fry e Howe, 1975) justamente nas cidades mais industrializadas do Brasil representa um exemplo da complexidade do fenômeno. Uma religião como a Umbanda, que tem crescido não somente entre as classes baixas, mas também entre as médias, surge e é mais forte justamente no Sudeste brasileiro, a região mais urbanizada e industrializada do País, estando concentrada nas grandes cidades. Trata-se, portanto, de uma religião essencialmente urbana (Ortiz, 1978).

Do mesmo modo, cumpre lembrar que nas Ciências Sociais existe toda uma corrente de pensamento — inspirada, em sua vertente mais conservadora, em teorias como a da Escola de Chicago, e, em suas vertentes mais "progressistas", em teorias como o da indústria cultural da Escola de Frankfurt — que postula que a formação de uma sociedade urbano-industrial tenderia a destruir, nos migrantes e habitantes de cidades, suas raízes e tradições culturais, impondo-lhes uma cultura padronizada pelos meios de comunicação de massa, que seriam responsáveis por um processo de homogeneização de comportamentos, valores, práticas e orientações.

O que se observa, entretanto, é que a dinâmica cultural, em cidades como as brasileiras, é bem mais complexa (Oliven, 1980), havendo uma rica articulação entre expressões da cultura popular e da indústria cultural.

A cidade de São Paulo, centro da economia brasileira, é um exemplo revelador neste sentido. Além das manifestações dos meios de comunicação de massa, a cidade é fortemente impregnada por manifestações da cultura popular e pela influência regional dos nordestinos que para lá migraram. Prova disto é a existência de mais de duzentos circos, a grande maioria circos-teatros que estabelecem um intrincado relacionamento com os meios de comunicação de massa (Magnani, 1984).

## VIII

Sabemos que inúmeros autores argumentaram que uma sociedade complexa, apesar da heterogeneidade de sua estrutura social, tende a homogeneizar seus membros do ponto de vista cultural, o que seria positivo ou negativo, dependendo do ponto de vista considerado. A questão, entretanto, não é

tão simples. Na verdade, os membros de uma sociedade complexa partilham de um patrimônio cultural comum mas têm, por sua vez, inúmeras diferenças derivadas de vivências próprias. Diferentes concepções e visões de mundo convivem numa sociedade deste tipo. Nestas sociedades, nas quais a noção de indivíduo é central, há uma constante negociação de identidades sociais. Na medida em que identidades não construídas em oposição ou contraste a outras identidades, elas são formuladas a partir de diferenças. Isto nos traz de volta à nossa questão inicial.

Este artigo começou a partir da constatação da mudança do *status* da Antropologia e da questão cultural nas Ciências Sociais brasileiras. Procurou-se mostrar que, com o recente processo de democratização do Brasil, a cultura passou a ganhar maior visibilidade, principalmente na constituição

de novos atores e na construção de novas identidades sociais. Começou, assim, um processo de redescoberta das diferenças.

Na medida em que a formação antropológica faz com que se procure entender e respeitar as diferenças dentro de uma perspectiva de diversidade cultural, boa parte dos antropólogos lançou-se com sucesso a procurar aplicar suas teorias e métodos de análise ao estudo de sua própria sociedade.

Se nos lembrarmos da intensidade com que a sociedade brasileira está se complexificando, fica claro que o estudo das práticas e orientações culturais de diferentes grupos sociais é um campo privilegiado no qual se refletem e através do qual são mediadas suas contradições. Por isto, os fenômenos que têm sido pesquisados por antropólogos brasileiros constituem-se em elementos de fundamental importância para a compreensão do Brasil de nossos dias.

#### Bibliografia Citada

Abreu Filho, Ovídio de

1982. "Parentesco e Identidade Social". *Anuário Antropológico* 80, 95-118.

Arantes, Antonio Augusto

1982. *O Trabalho e a Fala*. São Paulo, Kairós.

Araújo, Ricardo Benzaquen

1982. "Força Estranha". *Ciência Hoje*, vol. 1, n. 1, 32-7.

Borges Pereira, João Baptista

1983. "Negro e Cultura Negra no Brasil Atual". *Revista de Antropologia*, n. 26, 93-105.

Brandão, Carlos Rodrigues

1981. *Sacerdotes de Viola*. Petrópolis, Vozes.

Corrêa, Mariza (org.)

1982. *Colcha de Retalhos: Estudos sobre a Família no Brasil*. São Paulo, Brasiliense.

1988. "Traficantes do Excêntrico: Os Antropólogos no Brasil dos Anos 30 aos Anos 60". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 3, n. 6, 79-98.

Costa Pinto, L. A.

1963. *Sociologia e Desenvolvimento*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

Da Matta, Roberto

1973. *Ensaaios de Antropologia Estrutural*. Petrópolis, Vozes.

1979. *Carnavais, Malandros e Heróis*. Rio de Janeiro, Zahar.

——— Neves, Luiz Felipe Baeta; Guedes Simoni Lahud; Vogel, Arno.

1982. *O Universo do Futebol*. Rio de Janeiro, Pinakothek.

Durham, Eunice

1980. "A Família Operária: Consciência e Ideologia". *Dados*, vol. 23, n. 2, 201-213.

- Eckert, Cornélia  
1985. Os Homens da Mina: Um Estudo das Condições de Vida e das Representações dos Mineiros de Carvão de Charqueadas, RS. Dissertação de Mestrado do Curso de Pós-Graduação em Antropologia, Política e Sociologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- Franchetto, Bruna; Cavalcanti, Maria Laura V. C. & Heilborn, Maria Luiza (orgs.)  
1981. *Perspectivas Antropológicas da Mulher*. Rio de Janeiro, Zahar.
- Fry, Peter  
1982. *Para Inglês Ver*. Rio de Janeiro, Zahar.
- Fry, Peter & Howe, Gary Nigel  
1975. "Duas Respostas à Aflição: Umbanda e Pentecostalismo". *Debate & Crítica*, n. 6, 75-94.
- Gabeira, Fernando  
1979. *O Que é Isso, Companheiro?* Rio de Janeiro, Codecri.
- Geertz, Clifford  
1975. *The Interpretation of Cultures*. Londres, Hutchinson.
- Leal, Ondina Fachel  
1983. A Leitura Social da Novela das Oito. Dissertação de Mestrado do Curso de Pós-Graduação em Antropologia, Política e Sociologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- Lopes, José Sérgio Leite  
1978. *O Vapor do Diabo; O Trabalho dos Operários do Açúcar*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- Macedo, Carmen Cintra  
1979. *A Reprodução da Desigualdade: o Projeto Familiar de um Grupo Operário*. São Paulo, Hucitec.
- Magnani, José Guilherme Cantor  
1982. "Cultura Popular: Controvérsia e Perspectivas". *Boletim Informativo e Bibliográfico de Ciências Sociais*, n. 12, 23-39.  
1984. *Festa no Pedaco: Cultura Popular e Lazer na Cidade*. São Paulo, Brasiliense.
- Melatti, Julio Cezar  
1984. "A Antropologia no Brasil: Um Roteiro". *Boletim Informativo e Bibliográfico de Ciências Sociais*, n. 17, 3-52.
- Menezes, Cláudia  
1976. *A Mudança: Análise da Ideologia de um Grupo de Migrantes*. Rio de Janeiro, Imago.
- Mota, Carlos Guilherme  
1975. "A Historiografia Brasileira nos Últimos Quarenta Anos: Tentativa de Avaliação Crítica". *Debate e Crítica*, n. 5, 1-25.
- Neves, Luiz Felipe Baeta  
1979. *O Paradoxo do Coringa*. Rio de Janeiro, Achiamé.
- Oliven, Ruben George  
1979. "Culture Rules OK: Class and Culture in Brazilian Cities". *International Journal of Urban and Regional Research*, vol. 3, n. 1, 29-48.  
1980. *Urbanização e Mudança Social no Brasil*. Petrópolis, Vozes.  
1982. *Violência e Cultura no Brasil*. Petrópolis, Vozes.

1983. "A Elaboração de Símbolos Nacionais na Cultura Brasileira". *Revista de Antropologia*, n. 26, 107-18.
- 1984a. "A Malandragem na Música Popular Brasileira". *Revista de Música Latino-Americana*, vol. 5, n. 1, 66-96.
- 1984b. "A Fabricação do Gaúcho". *Ciências Sociais Hoje, 1984* (Anuário de Antropologia, Política e Sociologia), 57-68.
1987. "A Mulher Faz (e Desfaz) o Homem". *Ciência Hoje*, vol. 7, n. 37, 54-62.
- Ortiz, Renato
1978. *A Morte Branca do Feiticeiro Negro: Umbanda, Integração de uma Religião numa Sociedade de Classes*. Petrópolis, Vozes.
1980. *A Consciência Fragmentada*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- Pereira de Queiroz, Maria Isaura
1980. "Evolução do Carnaval Latino-Americano". *Ciência e Cultura*, vol. 32, n. 11, 1.477-86.
- Santos, Sílvio Coelho
1982. *O Índio Perante o Direito*. Florianópolis, Editora da UFSC.
- Seyferth, Ciralda
1983. "Etnicidade e Cidadania: Algumas Considerações sobre as Bases Étnicas da Mobilização Política". *Boletim do Museu Nacional*, n. 42, 1-16.
- Simson, Olga R. de Moraes von
1981. "Transformações Culturais, Criatividade Popular e Comunicação de Massa: O Carnaval Brasileiro ao Longo do Tempo". *Cadernos CERU*, n. 14, 43-56.
- Soares, Luís Eduardo
1975. "Futebol e Ideologia". *Revista de Cultura Vozes*, vol. 69, n. 3, 67-9.
1979. "Futebol e Teatro. Notas para uma Análise de Estratégias Simbólicas". *Boletim do Museu Nacional*, n. 33, 1-22.
1981. *Campesinato: Ideologia e Política*. Rio de Janeiro, Zahar.
- Velho, Gilberto
1981. *Individualismo e Cultura*. Rio de Janeiro, Zahar.