Afinal de contas, o que é “cultura”? Uma reflexão sobre o conceito de cultura na contemporaneidade.

LUANA BAUMANN – graduanda, UNICAMP

... cada pessoa tem em mente uma cidade feita exclusivamente de diferenças... (Italo Calvino).

A Antropologia Contemporânea (ou pós-moderna, ou pós-estruturalista), abarca o debate acerca do que é cultura, o que é diversidade, enfim, sobre o que é a Antropologia em si. A mesma se preocupa, numa linha influenciada por Pierre Bourdieu, em objetivar nossos processos de objetivação; nomeia como cultura aquilo que “inventamos” de modo relacional, que construímos numa espécie de metáfora – entendida como capacidade de tornar significativo, de enquadrar, uma forma de circunscrição criada pelos antropólogos.

Acredita, também, que a tomada de categorias elaboradas por antropólogos pelos nativos¹ de forma consciente, aponta a necessidade de revê-las e, neste sentido, tem como objetivo a construção de um aparato conceitual que reconfigure a Antropologia, usando para isso conceitos que superem acepções dualistas de mundo, como rede, simetria, multinaturalismo, relação. Roy Wagner, em “*A invenção da cultura*”, discorre sobre este ato criativo, partindo do pressuposto de que a condição humana partilhada por antropólogos e nativos os coloca em pé de igualdade, o que rompe com a crença da superioridade epistemológica dos antropólogos perante os nativos, na medida em que ambos são “seres culturais”, estabelecendo, assim, uma paridade epistemológica entre ambos – durante muito tempo se acreditou que o antropólogo se diferenciava do nativo pela capacidade que o mesmo tem de utilizar sua cultura, refletir sobre ela, enquanto o nativo seria usado pela mesma. Segundo ele, todo nosso conhecimento é comparativo – nada nasce por si só, tudo surge num sistema – de modo que só percebemos o outro pelo estabelecimento imediato de uma diferença a nós. Assim, nossa cultura seria

¹ Nomeamos como “nativos” aqueles cuja cultura lhes parece natural, ou seja, intrínseca, não-reflexiva, inconsciente.

uma espécie de “sujeito oculto”, operando ativamente em todo instante, de forma que o antropólogo, ao descobrir uma diferença, descobre a si mesmo e, neste movimento, acaba por inventar uma cultura e, por fim, (re) inventando sua própria, como dito por Wagner: “...*todo entendimento de outra cultura é um experimento com a nossa própria.*” (WAGNER, Roy. In: *A invenção da cultura*. São Paulo, Cosac Naify, 2010 - pág. 12).

É neste ato de inventar a cultura – torná-la visível, significativa; moldá-la – que o antropólogo inventa a sua própria cultura e reinventa o próprio conceito de cultura, de modo que, segundo Strathern, fazer Antropologia é fazer uma ficção.

A palavra cultura surge no século XVIII, tendo como berço o Romantismo e a intelectualidade burguesa alemã, a qual, em busca de uma identidade, encontra no termo *kultur* um modo de enfatizar a diferença. Neste sentido, Nobeit Elias, em “*O Processo civilizador*”, no qual faz uma espécie de sociogênese dos conceitos, aponta que civilização e cultura são termos antitéticos, sendo o primeiro formulado na França do século XVIII-XIX, baseado nas idéias de educação e *civilité*, pensado enquanto ação e movimento, como algo universal, político e superficial, com tendência expansionista. O conceito de cultura, como já dito, nasce na Alemanha, pensado enquanto particularidade e especificidade, relacionada à noção alemã de *buildung* – a qual remete a fatores intelectuais, espirituais e artísticos, aludindo à idéia de profundidade – e de *geist* (espírito). O antropólogo Franz Boas, alemão de nacionalidade, é um exemplo dos intelectuais que se deixaram influenciar por este imaginário, ainda que somente num primeiro momento, iniciando seus estudos nos Estados Unidos impregnado da idéia de cultura enquanto particularidade histórica, substituindo pouco a pouco a noção de raça pela de cultura.

Percebe-se, então, que o conceito de cultura é, antes de tudo, uma construção histórica. No século XVIII, intelectuais alemães passaram a designar como *kultur* a sua própria contribuição para a humanidade – na arte, na literatura, nas ciências, usando o mesmo como sinônimo de refinamento. Neste sentido, o conceito de cultura foi usado por muito tempo e amplamente como elemento de diferenciação assimétrica, servindo como meio de

justificação para a dominação e a exploração. Segundo Alfredo Veiga Neto, em “*Cultura, culturas e educação*”, neste período, a palavra Cultura passou a ser escrita com letra maiúscula e no singular – maiúscula porque se acreditava que a mesma ocupava um status muito elevado, estava relacionada ao que se produzia de “melhor”; no singular, porque era entendida como única, pois pertencia exclusivamente a humanidade. E foi por essa crença, na superioridade e unicidade da mesma, a qual perdurou por muito tempo, que esta foi tomada como um modelo a ser atingido pelas outras sociedades e usada para legitimar regimes segregacionistas e discriminatórios, como o *apartheid* na África do Sul, com a justificativa de que cada cultura deveria ter seu desenvolvimento separado. Neste sentido, durante a Modernidade, cultura esteve intrinsecamente relacionada à lógica burguesa de produção.

A sociedade ocidental foi tomada como “padrão-ouro” a ser seguido e alcançado, de forma que se construiu um mito acerca da superioridade desta, o qual foi formulado embasado num sistema binário de oposições entre o Oriente e o Ocidente, concebendo o primeiro em oposição e desigualdade ao segundo, fenômeno que foi intitulado por Edward Said como *orientalismo* – em sua obra “*Orientalismo: O Oriente como Invenção do Ocidente*” – o qual seria uma divisão ontológica (ocidente/oriente), refletindo uma construção intelectual e política do Ocidente (apoiando-se em sua superioridade legítima), como meio deste ganhar autoridade e poder sobre o “oriental”. A engenharia deste imaginário que trata o mundo por meio de uma perspectiva binária, foi possibilitada pela legitimidade da superioridade *euroamericana* – para citar Strathern e não falar em Ocidente – pela hegemonia cultural que a mesma desempenha, sendo, portanto, fruto de uma relação de poder, de uma dominação hegemônica complexa que se estende à geopolítica. Deste modo, o Orientalismo se situa na esfera da mente (ou seja, é estruturante), é a expressão de uma distribuição de consciência, de uma intenção e, por isso, só existe em oposição ao Ocidente e vice e versa, o que mostra que a tão clamada neutralidade axiológica tem sido influenciada pelos interesses econômicos e políticos da sociedade euroamericana – a qual fala em nome do Ocidente – principal produtora e reprodutora de conceitos e métodos. A sociedade contemporânea atual, cada vez mais plástica, misturada, indefinida,

impossibilita conceber Cultura com letra maiúscula e no singular, exigindo novas reflexões, diferentes daquelas de quando se vivia em unidades emolduradas, de modo que não cabe mais o uso de lógicas binárias de classificação do mundo, opondo X a Y, como a oposição Oriente/Ocidente, como se o mundo, na sua multiplicidade, pudesse ser visto a partir de uma ótica simplista, a favor da afirmação da (construída) superioridade euroamericana. As palavras de James Clifford são bem elucidativas no que respeito a este novo cenário e a conseqüente necessidade de repensar as visões de mundo que até então reina (m): Segundo Clifford, 2002, 19 *“É mais do que nunca crucial para os diferentes povos formar imagens complexas e concretas uns dos outros, assim como das relações de poder que os conectam.*

Neste sentido, devemos pensar em culturas, ou seja, livrarmo-nos da idéia da cultura como algo único e universal, com isso, entretanto, surge o problema das diferenças e, com ele, a disputa entre relativistas e anti-relativistas no âmbito teórico. Os primeiros acreditam que não se pode pensar a cultura por meio de padrões normativos, pensando os indivíduos vivendo isolados em seus mundos, esta teoria tem como ponto positivo o fato de respaldar o ataque ao racionalismo e ao absolutismo, como negativo, a sua esterilidade perante a crítica intercultural, motivo pelo qual a mesma é comumente conhecida como uma categoria de acusação relacionada ao niilismo. Os anti-relativistas são, em certa medida, provincianos, pensam o homem como ponto fixo em um mundo em rotação; utilizam-se de correntes naturalistas – baseadas no pressuposto de uma natureza humana e, com isso, de uma norma – e/ou racionalistas – baseadas no pressuposto de uma mente humana, de uma racionalidade – e criticam o Relativismo por acreditar que o mesmo incapacita a Antropologia de uma perspectiva crítica, de refletir interculturalmente.

Clifford Geertz, em *“Anti Anti-Relativismo”*, aponta a multiplicidade e diversidade de culturas como um fato natural, dado sua inevitabilidade histórica, demonstra, também, certa preocupação com relação à forma como a mesma é refletida pelas diferentes correntes antropológicas, as quais geralmente culminariam ou num “relativismo desajuizado” ou em um “dogmatismo transcendental”. Baseando-se em Spiro, Geertz apresenta uma

crítica aos anti-relativistas naturalistas – ainda que critique também aos relativistas com relação a sua incapacidade de reflexão intercultural –, pois os mesmos acreditam na existência de motivações humanas invariáveis, decorrentes de constantes biológicas e culturais pan-humanas, de modo geral, tanto naturalistas como racionalistas tendem a ver a diversidade como superficial e a universalidade como profunda. O antropólogo é contrário a idéia da mente humana como ponto fixo, para ele, o termo diversidade implica em pensar que existem várias culturas, as quais seriam objetos públicos em movimento. Aborda a diversidade pautado na discussão acerca do etnocentrismo, defendendo-o como algo positivo enquanto “indiferença” que possibilita a integridade, acredita, também, que as diferenças são positivas, na medida em que as mesmas nos auxiliam a compreender nosso próprio lugar e o sentido de onde nos encontramos.

... são as assimetrias – entre aquilo que cremos ou que sentimos e aquilo que os outros fazem – que nos permitem situar onde estamos agora no mundo, como é estar nesse lugar e para onde gostaríamos ou não de ir...” (GEERTZ, Clifford. “Anti anti-relativismo, In: Nova luz sobre a antropologia, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2001 – pag.76).

Segundo Geertz, devemos encarar a diversidade sob uma perspectiva de continuidade (“entre mim e os que pensam diferente de mim”), como algo que nos possibilita a transformação no modo de vermos a nós mesmos. Neste sentido, Homi Bhabha, propõe que não trabalhemos com a noção de diversidade cultural (uma categoria), pois a mesma seria pensada numa moldura universal relativista, na qual cultura é pensada como elemento inerentemente humano, baseado em referências euroamericanas. Propõe, então, que pensemos em questões de diferenças culturais (processos) – identidades políticas incomensuravelmente diferentes, ou seja, não equacionáveis. Segundo Bhabha, nenhuma cultura é jamais unitária em si mesma, nem simplesmente dualista (nós/eles; eu/outro), de modo que a boa tradução cultural seria aquela que traz ressonância em outras línguas, fazendo, assim, o sistema reverberar; neste sentido, acredita que todas as culturas produzem uma certa gramática e que a tradução da mesma é possibilitada pela formalização. Desta forma, a idéia de uma cultura autêntica não cabe mais, na

medida em que esta, “em si mesma”, não existe, já é produto de outras relações; assim, não há nada em sua forma pura, todos somos híbridos, produtos de relações sincréticas.

Em “Cultura com aspas”, Manuela Carneiro da Cunha faz uma reflexão sobre a tomada do termo cultura pelos povos pesquisados, colocando por terra a propriedade intelectual que os antropólogos tinham (ou acreditavam ter) sobre o mesmo. Neste sentido, Carneiro faz uma distinção entre *cultura* e “*cultura*”, para refletir sobre a apropriação do conceito antropológico de *cultura* (grafado sem aspas para conotar algo como cultura “em si”, a qual pertence à lógica interna de uma sociedade, é dinâmica, de domínio público e em constante transformação) pelos povos que foram tradicionalmente estudados pela Antropologia, e sobre o que acontece quando esses povos passam a falar de sua própria “*cultura*” (escrita agora com aspas, para conotar algo como cultura “para si”, a qual representa uma lógica interétnica, uma metalinguagem, de propriedade intelectual coletiva). A antropóloga demonstra também que a ideia objetivada e instrumental do que poderíamos chamar de cultura, pode ser encontrada nas próprias tradições desses povos² e que, nesse sentido, a ideia que os mesmos só tenham passado a falar de sua própria “*cultura*” a partir da apropriação do conceito antropológico, não passa de um mal entendido. Isto vai de encontro à noção de sincretismo desenvolvido por Geertz, na medida em que demonstra que parte do *cá* pode ser encontra no *lá*, ainda que com pequenas diferenças (ainda que transformado), as quais existem tão somente devido ao arsenal instrumental que cada grupo possui, de modo que se o mesmo fosse impar, não haveria diferenças ou diversidades – segundo Lévi Strauss, os instrumentos dão limite ao conhecimento, de forma que se os nativos possuíssem os mesmo instrumentos que nós, compartilhariam o mesmo pensamento que a gente.

Roy Wagner faz pertinentes reflexões em torno do aspecto relacional da cultural, apresentando-a numa espécie de alegoria, ou seja, com significação

² Povos indígenas brasileiros como os Kayapó, preferem utilizar a palavra “cultura”, em português, ainda que tenham palavras de seu idioma que poderiam designar perfeitamente elementos de suas vidas. A preferência pela palavra estrangeira está na capacidade de ressonância que a mesma possui, em sua capacidade de fazer a ponte entre dois mundos.

incisiva, expressiva, capaz de transmitir o significativo com intencionalidade, sendo, por isso, mais que tradução. Pensa-a como um tipo de muleta – muleta enquanto sinônimo de extensão, a qual é capaz de relacionar diferentes significados de uma metáfora, neste sentido cultura é uma extensão entre o que está lá e o mundo de significados em que estamos imersos, ou seja, cultura é uma relação (entre o lá e o cá) e, portanto, trata-se de uma transformação –, com capacidade de mediação entre dois termos, de tal forma que sua tradução seja possível.

Neste sentido, acredita que a idéia de cultura sugere duas implicações:

1. Objetividade Relativa, baseada no fato de que o antropólogo, assim como o nativo, pertence a uma “cultura”;
2. Relatividade Cultural, embasada no pressuposto de que todas as culturas se equivalem. Para Wagner, estas duas implicações se combinam, na medida em que o entendimento antropológico é uma relação entre duas entidades equivalentes: a cultura do antropólogo e a cultura do nativo.

Assim como Wagner, Eduardo Viveiros de Castro também se situa na corrente pós-estruturalista, a qual acredita que os conceitos inventados pela Antropologia são resultado de uma relação social, como o próprio conceito de cultura, o qual foi por muito tempo pensado numa perspectiva universalista (cultura como solução para os problemas gerais); hoje predomina uma noção particularista da mesma, na qual a preocupação esta em compreender como o outro equaciona seu mundo, o que ele toma como problema, não como este é resolvido.

Desta forma, o nativo passa a ser reconhecido enquanto “sujeito-outro”, para transformarmos a “igualdade de fato” em “igualdade de direito”, na medida em que a posição de pesquisado/pesquisador não é constante e pré-determinada, mas depende da relação e de quem esta equacionando o pensamento – sobre isso, Strathern diz que devemos compreender” o que nós somos e o que eles são para nós”; Viveiros aponta a necessidade de apreender” o que eles são e o que eles são para nós”. A noção de *limite* desenvolvida por Viveiros é de grande importância para entender a ideia de cultura como relação; o autor compreende limite não como barreira, mas como

tensão, tendência, assim, a cultura teria como tendência levantar questões, na medida em que a mesma não é um ponto fixo, o que possibilitaria o encontro de uma espécie de ressonância entre as coisas. Neste sentido, Wagner considera o que chama de “choque cultural” – a inadequação, perda de suportes e referentes que ocorrem com o antropólogo quando o mesmo vai a campo – condição primeira para produzir a ponte entre pesquisados e pesquisadores, de modo a possibilitar a invenção da cultura, pois, segundo ele, é no choque cultural que toda a dimensão pragmática da relação é construída.

A Etnografia se mostra, assim, indispensável para o estabelecimento desta relação, na medida em que a mesma possibilita ao antropólogo experimentar a diferença, perceber o contraste do outro com relação a si mesmo, pensar os problemas dos nativos partirem de seus contextos e, assim, inventar a cultura. Essa experiência criativa de atribuir sentido ao outro, não é de exercício exclusivo dos antropólogos, visto que em toda relação que envolve pesquisa antropológica, aqueles que estudamos também pensam e buscam dar sentido a nossa presença entre eles e, conseqüentemente, a nossa cultura – como aconteceu com Wagner ao estudar os daribis na Melanésia, os quais, por pouco saberem de sua profissão e estranharem o fato de não ser casado e ter que pagar alguém para lhe fazer sua comida, acreditavam que poderia haver uma relação entre os mesmos – ou seja, os nativos realizam operações analíticas similares as dos antropólogos.

Tal procedimento intelectual, inovador na relação com o ponto de vista do nativo, foi denominado por Wagner como Antropologia Reversa. O autor experimenta, então, o uso do pensamento melanésio personificado na cultura da carga – isto é, o culto das mercadorias européias enquanto objetos sagrados – como reverso da idéia de cultura. Desta forma, cultura e carga metaforizam uma mesma relação entre sociedades de direções diferentes. Assim, nos termos de Viveiros de Castro, a Antropologia não se trata de propor uma interpretação sobre o pensamento nativo nos termos do antropólogo, mas de realizar uma experimentação com ele e, portanto, como nosso próprio pensamento. Neste sentido, o nativo, antes de ser sujeito ou objeto, é “expressão de um mundo possível, uma figura de Outrem” – estrutura que determina a posição relativa de sujeito e de objeto.

A Antropologia se revela, então, como a ponte que enlaça os diferentes mundos, sendo uma tecnologia de mediação que estabelece uma sinergia entre sujeitos e objetos; a cultura, como a relação entre eles, de modo que não existiria mais um nós/eles, mas, sim, um decantado, com a falsa impressão da existência do outro, o qual deve ser pensado em continuidade a nós. Neste sentido, a noção de Homi Bhabha de que devemos pensar este mundo tão heterogêneo em termos de diferenças culturais, em detrimento da idéia de diversidade, demonstra-se muito coerente, na medida em que a palavra diferença tem como um de seus significados: *falta de semelhança*, alteração – o qual parece ser o melhor termo para ilustrar a idéia de relação e transformação por meio da qual a cultura é pensada contemporaneamente.

Segundo James Clifford o silêncio da oficina etnográfica foi quebrado devido às vozes insistentes dos heteroglotas e pela pena da escrita.

Bibliografia

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Cultura com Aspas*, São Paulo: Cosac & Naify, 2009.

CLIFFORD, James. *A autoridade etnográfica. A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*, Rio de Janeiro: UFRJ, 2002.

GEERTZ, Clifford. *Anti anti-relativismo e Usos da diversidade: Nova luz sobre a antropologia*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

SAID, Edward. *Orientalismo: O Oriente como Invenção do Ocidente*, São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. Conhecendo o Oriental e A geografia imaginativa e sua representações: orientalizando o oriental: *Orientalismo, O Oriente como Invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Nativo Relativo. abr,vol.8,no.1,p.113-148, Rio de Janeiro: Contracapa, 2002.

WAGNER,Roy. *A invenção da cultura*. (Cap. 1 e 2), São Paulo: Cosac Naify, 2010.