



O IMPÉRIO DA REPRESENTAÇÃO: A VIRADA CULTURAL E A GEOGRAFIA

■ BRENO VIOTTO PEDROSA*

Resumo: Visamos, neste artigo, demonstrar como a ascensão da pós-modernidade e da chamada virada cultural mudaram muitos aspectos teóricos das ciências humanas, em um nítido movimento de afastamento de algumas premissas do marxismo, provocando transformações importantes na geografia cultural. Veremos que se reafirma a perspectiva de que a cultura é algo móvel e indefinível em detrimento de visões que encontravam essências imutáveis para cultura, que serviam muitas vezes com instrumento de dominação social. Para isso, comparamos o pensamento de Harvey e Jameson sobre a pós-modernidade, bem como algumas elaborações de Duncan e Mitchell sobre a nova geografia cultural. Finalmente, oferecemos algumas críticas aos pontos estabelecidos no debate incorporado pela nova geografia cultural.

Palavras-chave: virada cultural, nova geografia cultural, pós-modernismo, cultura, ontologia.

Introdução

“Mas não adianta fingir que tudo o que conhecemos sobre o tempo e o espaço, ou melhor, a história e a geografia, é mais do que outra coisa, imaginativo.”

Edward W. Said “*Orientalismo*”, 2007

No presente artigo buscaremos elucidar alguns pontos da história da geografia cultural que nos permitam compreender o impacto da virada cultural nas ciências sociais, em especial, na geografia anglo-saxã. Muito longe de

esgotar esse complexo tópico da teoria social contemporânea, almejamos explorar apenas alguns de seus aspectos, uma vez que muitos pesquisadores brasileiros e estrangeiros assimilaram, total ou parcialmente, algumas de suas características, sem uma ponderação crítica. É possível verificar que cada vez mais estamos estudando situações pontuais na geografia cultural – alguns supostos radicais críticos encontram geografias ao versarem sobre a novela das oito, mas não tratam nem da alienação, nem da indústria cultural de massas, muito menos de classes sociais – sem nos referirmos à totalidade social e às articulações entre o político, o econômico e o cultural. Tentaremos elucidar como a virada cultural pode ter relação com esse processo, impondo um conceito de cultura que tudo engloba e que não possui exatamente uma ontologia. Paralelamente, é interessante a consideração de R. Jacoby (2001) de como atualmente ao invés de um comprometimento social, muitos pesquisadores têm se engajado em temas de pesquisa que são divertidos ou interessantes, mesmo que sua relevância social seja restrita.

Inicialmente, veremos considerações sobre a geografia cultural clássica e seu conceito de cultura, a seguir exploraremos o impacto da pós-

modernidade com seu multiculturalismo, relativismo cultural e presentificação da utopia e, finalmente, demonstraremos como tais elementos foram trabalhados pelos geógrafos, alguns mais ligados ao marxismo, outros mais distantes dessa perspectiva, vista como “superada”. Por fim, realizaremos alguns apontamentos críticos sobre o debate da cultura na pós-modernidade.

Da superação do superorgânico à busca de um novo sentido para cultura _____

Qualquer um que tenha se interessado minimamente pela história da geografia cultural pôde perceber que este subcampo da geografia surgiu estabelecendo um contato muito intenso com a antropologia. Torna-se cada vez mais comum a leitura do texto de Linda McDowell (1995) e sua exposição das linhas gerais do desenvolvimento da geografia cultural, pois diferentemente do que se poderia sugerir, o projeto inicial de Sauer era propô-la como equivalente da geografia humana, portanto, um ramo de nossa disciplina mais amplo do que um subcampo, que seria meramente posto ao lado da geografia política ou econômica.

Apesar de Sauer ter feito sua graduação na Alemanha, segundo seu próprio relato, o contato com a obra de

Ratzel ocorrerá nos Estados Unidos. O geógrafo alemão lhe seria apresentado pelos antropólogos cuja convivência e o intercâmbio com Sauer foram longos e profícuos, notadamente, nas figuras de Alfred Kroeber e R. Lowie. Contudo, destaca-se o fato de que Sauer foi influenciado pelo pensamento geográfico alemão que lhe foi contemporâneo e não seria um exagero dizer que sua obra buscou construir um síntese das suas principais posições metodológicas, apesar de seu contato tardio com o pensamento ratzeliano. De um lado, O. Schüller e sua geografia da paisagem fornecem subsídios para que Sauer reafirme o papel do método morfológico para o estudo geográfico, porém, o mero estudo das formas não é suficiente para compreender a complexidade do espaço, uma vez que são incorporadas as contribuições de Alfred Hettner sobre a diferenciação de áreas, sendo a paisagem e o estudo de outras variáveis não estritamente formais importantes para a delimitação das chamadas áreas culturais (ETGES, 2012)¹. Paralelamente a essas opções de método, o pensamento de E. Hahn sobre a difusão, distribuição e domesticação de plantas e animais pelo homem também são incorporadas, expondo Sauer indiretamente a uma problemática afim das preocupações ratzelianas.

A biogeografia que se relaciona com os problemas da sociedade encaminha o pensamento saueriano para o uso do método ecológico, outro tema que compõem sua agenda de interesses. De volta aos Estados Unidos, Sauer se depara com um ambiente intelectual onde o determinismo – ou ambientalismo como consta em algumas traduções para o português – dominava, em função das heranças intelectuais deixadas, seja por E. Semple, seja por Ellsworth Huntington, devido às interpretações dadas à obra de Ratzel. Talvez isso explique o distanciamento temporário entre Sauer e o criador da antropogeografia.

Sauer não encontra apenas a referência de Ratzel dentre os antropólogos, pois eles ofertam uma teoria sobre a cultura, que foi incorporada rapidamente como fundamento para o estudo das sociedades indígenas americanas. Além de uma preocupação com os povos “tradicionais”, a teoria da cultura e seu apelo histórico ajudam Sauer a compreender a formação do território estadunidense e os hábitos dos imigrantes e colonizadores. A teoria da antropologia cultural de Kroeber vê a cultura como uma entidade autônoma da própria sociedade, mas em níveis mais básicos analisa a sociedade e seus idiomas como mecanismo de troca simbólica, assim como

o indivíduo e sua psicologia para compreender a formação de sua identidade social. Esses temas são extremamente importantes, sendo que mesmo atualmente a antropologia não perdeu de vista a preocupação com a linguística ou com a psicologia, o que fica muito nítido ao analisar pensadores como Claude Lévi-Strauss ou Roy Wagner.

Curiosamente, A. Kroeber foi discípulo de Franz Boas, que por sua vez, fora aluno de Ratzel, sob forte influência, portanto, da geografia. Sendo assim, a antropogeografia e seu temas clássicos como a difusão, a compreensão dos povos com e sem Estado, a dispersão e diferenciação das “raças” tiveram um grande impacto tanto na geografia, quanto na recém formada antropologia. Vemos então que ambos campos também compartilham ideias e vocações imperialistas, ora mais explícitas, ora mais tênues. Nesse sentido, Boas teve o papel de desmascarar o conceito de raça e manter uma firme posição a favor da democracia e do interesse científico em compreender as culturas americanas, em rápido processo de aculturação.

Um fato que nos chama a atenção, ao consultamos um manual de história da teoria antropológica, é que nosso controverso Ratzel tem um valor claro na antropologia. Ele introduz o tema da

difusão de traços culturais, de forma a problematizar leituras de alguns evolucionistas que tendem a ver as culturas de maneira mais ou menos isolada. A novidade da difusão acompanha o uso indiscriminado do chamado método comparativo, que permite observar a correspondência de características culturais. Uma vez transmitidos, os traços culturais sofreriam adaptações e assimilações, sendo possível estabelecer círculos culturais (*kulturkreis*) de povos que trocaram determinados traços. Claramente, tais concepções se articularam com a “superioridade racial” de alguns povos e a concepção que certos grupos seriam mais inventivos do que outros. Contudo, se o termo círculo cultural parece estranho aos ouvidos do geógrafo, na antropologia, Leo Frobenius, F. Graebner e W. Schmidt trataram de usá-lo sistematicamente, inclusive ressaltando o critério formal para averiguar a materialidade da difusão (ERICKSON e MURPHY, 2015, p. 60-64). Franz Boas tem razão de desconfiar dos abusos do método comparativo, que muitas vezes inter cruzou traços culturais em contextos espaciais completamente distintos – mais tardiamente, com T. Hägerstrand, a geografia sofreria mais um ciclo de preocupações com o tema da difusão, agora focado na técnica.

A chamada antropologia cultural, impulsionada por Boas e continuada por Kroeber e outros, forneceu para a geografia cultural uma definição de cultura supraorgânica, ou seja, a cultura seria uma entidade acima da sociedade e com total autonomia para determiná-la em suas formas estéticas, linguísticas, bem como sua psicologia social. Da mesma forma que o Estado-nação de Ratzel era compreendido como uma metáfora orgânica, a cultura para Kroeber é similar a um organismo que nasce, cresce e morre, o que infelizmente pode oferecer uma interpretação de que o desaparecimento de determinadas culturas, como a dos indígenas americanos, seria algo normal, daí a importância de se catalogar essas manifestações. Isso induz Roy Wagner, mais contemporaneamente, a afirmar que a antropologia cultural tenderia a acumular a cultura em um grande museu, em busca de sua essência autêntica, que ao final não passa de uma invenção do próprio antropólogo. Como vemos, Kroeber problematiza pouco a origem das culturas, mesmo que ele confira um papel importante à linguagem em um contexto que a cultura independe da sociedade e que, portanto, tautologicamente, sua própria existência basta como explicação para o seu surgimento e desenvolvimento. A essência da cultura é a própria cultura,

autodeterminante e determinante da sociedade.

Do mestre Boas, a antropologia cultural perpetua a abordagem das áreas culturais que conferem a Sauer um parâmetro para o recorte regional, além da incorporação do historicismo, vigorosa tradição do pensamento alemão. Relacionada à área se desdobra a célebre divisão entre paisagem natural e cultural, separando a percepção do geógrafo a partir de uma dicotomia básica que permite compreender como a cultura é capaz de modificar a natureza e a sociedade, compondo formas que se traduzem, por exemplo, no habitat. Digase de passagem, Sauer problematizou o método positivista incorporando alguns elementos da fenomenologia como, por exemplo, a indissociabilidade entre sujeito e objeto, o que deriva em uma série de imperativos que seriam fundamentais para a geografia, como a realização de trabalho de campo ou ainda o ensino da percepção, ou seja, a experiência empírica como um elemento fundamental para a elaboração e refutação do saber (SAUER, 2000a).

A preocupação com o indivíduo fez com que Sauer concatenasse a ideia de habitat e hábito social, em seu famoso texto sobre a colonização da fronteira interna dos Estados Unidos (LEIGHLY, 1963). A aculturação, tema tradicional da

antropologia cultural, aparece discretamente, por exemplo, quando é possível perceber a absorção, dentre colonos europeus, de técnicas agrícolas e hábitos dos povos indígenas. Nesse texto sintético e primoroso, se demonstra a nítida inter-relação entre geografia cultural e histórica no projeto intelectual de Sauer, sendo que o percurso histórico demonstra como o território estadunidense se formou com base nas diferenças entre as áreas culturais, onde se encontram os imigrantes aculturados, que desvelam paisagens naturais.

Contrapondo-se a Hartshorne com esse posicionamento, Sauer disputa o legado de Hettner na geografia norte-americana. Enquanto o primeiro despreza o conceito de paisagem e a ideia de uma geografia histórica, Sauer de maneira inovadora defende que a geografia pode usar seu arsenal teórico para estudar seções temporais, de forma a contribuir com uma restituição do processo formativo das morfologias paisagísticas. Nesse sentido, o pensamento saueriano não é nada simplista, uma vez que, assim como Hartshorne em seu *The Nature of Geography*, ele tenta identificar grandes tradições geográficas. No artigo “A geografia cultural”, nosso autor delinea três tradições, uma que se relaciona à temática do ambientalismo, envolvendo as

relações entre natureza e sociedade e, conseqüentemente, o pensamento de Ritter, Ratzel e Vidal de la Blache. Humboldt coloca o fundamento de uma segunda tradição, não antropocêntrica, que se dedica aos aspectos físicos e naturais, tais como a geomorfologia. A última tradição, que Sauer declara sua filiação, é a da corologia de Hettner, ou seja, de que a geografia seria uma ciência da diferenciação de áreas. No entanto, essa análise oculta alguns balizamentos que Sauer fez sobre as tradições geográficas da antiguidade. É evidente sua valorização do pensamento de Heródoto como alguém que já se dedicava à diferença de áreas e também Aristóteles, cuja obra inspirou, em seu pensamento, a instrumentalização da ideia de estrutura, processo, forma e função, utilizados para a análise da morfologia da paisagem, possibilitando seu encadeamento com elocubrações históricas. É possível identificar ainda claramente a influência de Goethe e seu método morfológico, valorizado pelo próprio Sauer, além da estima pelas ideias do romantismo alemão como o apreço pela vida campestre e a desconfiança do mundo moderno.

Ainda sobre a relação entre psicologia e cultura, seara de interesse para Boas e Kroeber, é possível se deparar, de maneira indireta no texto sobre o

homestead act (LEIGHLY, 1963), com o tema da personalidade. Sauer demonstra claramente como a frente pioneira que ocupou o território estadunidense desenvolveria uma personalidade própria a partir de suas culturas e hábitos, análise também aplicada ao México, no seu célebre texto, *The personality of Mexico*. Tal preocupação relembra claramente o estudo clássico do historiador Frederick Jackson Turner que buscou encontrar o significado histórico da fronteira para a sociedade estadunidense, ou seja, como a mentalidade dos migrantes teria auxiliado na formação territorial e, até certa medida, na composição ideológica de uma nação. É interessante perceber que Turner chamou a atenção de Plekhânov que também realizou um estudo semelhante sobre a fronteira interna russa e suscitou uma preocupação grande no campo geográfico. Da mesma forma, não podemos deixar de ressaltar que a ideia de personalidade cultural teve desdobramentos na antropologia estadunidense.

O tema da colonização foi de suma importância para a geografia em vários países do mundo. No início do século XX, a colonização se refere aos países com domínios de além-mar, mas também aos países que buscavam ocupar os vazios demográficos, fazendo avançar a fronteira interna e colonizar o interior. Um dos

pontos altos da questão foi a gestão de I. Bowman na União Geográfica Internacional, no início do século XX, em que o tema da colonização, da ocupação territorial ou da geografia do pioneirismo ganhou destaque, juntamente com a discussão sobre o habitat. Isaiah Bowman, nos Estados Unidos e Albert Demangeon, na França, foram importantes articuladores do tema que encontrou ecos, por exemplo, na geografia de Pierre Monbeig, ou ainda, na de Leo Waibel (NOGUEIRA, 2013, p. 222).

Voltando a Sauer, como podemos perceber, nosso autor trocou o ambientalismo por uma espécie de determinismo cultural, no entanto, não podemos negar que o diálogo com a antropologia enriqueceu enormemente a geografia. Aqui esboçamos aspectos sociais de sua geografia cultural e histórica, contudo, Sauer desenvolveu de forma profícua temas ligados às mudanças ambientais e à dispersão de cultivos na América. Sauer acumulou um grande rol de experiência de campo no intuito de compreender a magnitude histórica e geográfica da ação e dispersão humana no continente americano.

Alguns comentadores destacam que uma parte substantiva da obra de Vidal de la Blache se dedicava a compreender espaços que ainda não

havam se modernizado, uma vez que o estudo das estruturas regionais e os gêneros de vida seriam drasticamente alterados após os conflitos mundiais do século XX. Além disso, a difusão de inovações no campo das comunicações e dos transportes induziriam o contato cultural cada vez mais intenso. Se de Vidal de la Blache se destacou parte de sua obra sobre o arcaico campo francês, deixando em segundo plano temas como a indústria ou as cidades, Sauer, por sua vez, se dedicou mais ao mundo rural dos colonos e dos indígenas, no tocante à sua conformação histórica, do que aos espaços modernos. Nesse sentido, sua geografia também era voltada para o passado, ou melhor, deixou de lado os processos de modernização. Mas, como vemos Sauer e Vidal de la Blache tinham um especial apreço pela difusão e pela circulação e, igualmente, não se pode negar a dimensão cultural do gênero de vida, fortemente atrelada ao regionalismo e aos hábitos da cultura popular campestre. Da mesma forma, alguns discípulos de Vidal de la Blache se aproximaram da ecologia, como foi o caso de Max Sorre. Assim, nos parece que uma comparação entre essas duas geografias e suas raízes – pode-se identificar, por exemplo, um pano de fundo neokantiano no pensamento dos

dois autores, apesar de eles serem bastante distintos – seriam elucidativas.

De qualquer forma, Sauer abriu uma rica seara para o estudo da cultura sob o viés geográfico, incorporando elementos da antropologia de Kroeber, de Franz Boas e retrabalhando o arcabouço de Ratzel sob um viés até então inexplorado nos Estados Unidos. Como vimos, a incorporação de elementos epistemológicos da fenomenologia incentivou o desenvolvimento da geografia humanística, por parte de seus discípulos. Paralelamente, Sauer tinha clareza, no final da vida, que a cultura estava se tornando cada vez mais homogênea, ou seja, sua diversidade estava sendo erodida, substituída por padrões cada vez mais rígidos e uniformizados.

Como ocorre a virada? _____

No Brasil, a geografia humanística e determinadas correntes da geografia cultural ganharam força no início da década de 1990, um pouco após à valorização de leituras pós-modernas aplicadas à geografia, que chegavam seletivamente do exterior. Essa recepção contrastava com uma geografia crítica que entrava em fase de refluxo em função da reconquista da democracia no Brasil e,

posteriormente, devido ao fim da União Soviética. Passada a onda crítica, o modismo dá lugar a outra voga no mercado do capital cultural acadêmico da geografia, colocando o marxismo fora da moda.

Contrariamente ao que se poderia pensar, nos Estados Unidos, como reação à nova geografia surgiu tanto o grupo da geografia radical, quanto o da geografia humanística. É justamente nesse contexto que uma parte da geografia cultural vai sofrer drásticas mudanças recebendo influências do marxismo, do existencialismo e, gradativamente, das teorias pós-modernas que começavam a ganhar força. Entendemos aqui que, apesar dos contatos e correlações, a geografia humanística, ligada à fenomenologia, manteve contatos com a antropologia – vide a obra de Yi-fu Tuan –, porém compôs um campo de estudos mais diverso, que propunha refundar as bases epistemológicas da geografia.

Assim, a chamada nova geografia cultural, com preocupações e temáticas um tanto distintas da humanística ou da geografia cultural “tradicional”, surge, como nos coloca Barnett (1998), em um cenário posterior à onda mais radical da geografia crítica, ou seja, no final da década de 1980, diante de um marxismo que se torna cada vez mais enfraquecido.

Curiosamente, aqui temos um afastamento lento do marxismo, mas, ao mesmo tempo, uma mistura de alguns de seus elementos com os debates da pós-modernidade. Como nos coloca McDowell (1995), na chamada nova geografia cultural, de uma forma geral, podemos identificar uma linha mais ligada ao estudo da paisagem e outra vinculada aos chamados estudos culturais.

McDowell coloca justamente como as modernizações e o capitalismo se impuseram em vários lugares do mundo, alterando o modo de vida tradicional. A nova geografia cultural tenta responder a esse processo de mudança, uma vez que o êxodo rural, a industrialização e o surgimento das metrópoles globais alterou drasticamente a mentalidade e a cultura dos grupos humanos, impondo-lhes um alto grau de complexidade. Assim, enquanto a escola da paisagem se dedica à compreensão de seus significados cambiantes que formam um discurso de múltiplos significados, para aqueles que se inspiram nos estudos culturais, o pensamento de Gramsci no tocante às hegemonias no campo da cultura tem grande relevância, admitindo-a como um complexo contraditório e plural. Acrescenta-se ainda a abordagem contextualista e materialista da produção da cultural de R. Williams, que possui

fundamental importância. Assim, o cotidiano, a vida material, as representações sociais e a identidade passam a ser o foco de algumas questões, incorporando, muitas vezes, o debate pós-moderno.

Para compreender a mutação e o arrefecimento do marxismo, é importante notar que esse processo se relaciona, entre outros fatores, com o texto de Duncan (1980), que apesar de ter sido publicado tardiamente se comparado aos tempos áureos da escola saueriana, propõe um ataque frontal à concepção de cultura adotada pela geografia. No célebre artigo, Duncan expõe claramente a natureza essencialista e tautológica da cultura para Kroeber, em que muitas perguntas ficam sem resposta, por exemplo, como surgem as culturas diante do fato de elas serem entidades autônomas da sociedade.

Apesar da contribuição de Duncan, se cria um impasse diante da definição do que seria a cultura. Inicia-se então um novo ciclo de diálogos interdisciplinares com a antropologia, com o pós-modernismo e com os chamados estudos culturais. Para entendermos um pouco mais o espírito do tempo que predominava na geografia estadunidense da época, cabe ressaltar que apenas dois anos após a divulgação do texto sobre o supraorgânico, Duncan, agora com

coautoria de Ley, publica, em 1982, um novo artigo fazendo um ataque frontal ao marxismo estruturalista que até então era predominante na geografia crítica. Os autores tentam, de forma inusitada, demonstrar como, do ponto de vista filosófico, o marxismo seria uma forma de conhecimento em si essencialista, porque assim como no supraorgânico cultural, o estruturalismo cria entidades como o capital ou a luta de classes que direcionam o desenvolvimento humano. Essas explicações holísticas e as referências à totalidade, categoria clássica do marxismo, dispõem entidades reificadas e que, portanto, dificultam a percepção da realidade. Assim, a grande narrativa das estruturas sociais, da totalidade e do pré-estabelecimento do funcionamento social atrapalham a compreensão do mundo empírico. Duncan e Ley direcionam parte de sua crítica ao estruturalismo de David Harvey, no entanto, é importante ressaltar que diferentemente do usual, que consistia em contrapor a perspectiva do marxismo estruturalista althusseriano ao pensamento de E. P. Thompson, sob um apelo humanista da história, Duncan e Ley tentam problematizar o holismo e a reificação não necessariamente se referindo ao arcabouço marxista. Na nossa opinião, isso é mais um sinal de afastamento entre o marxismo e a

geografia, que estaria supostamente ultrapassado, utilizando categorias reificadas, assim como a geografia cultural de Sauer utilizava um conceito de cultura supraorgânica. Abrir mão da contribuição marxista é tentar soterrar um dos mais importantes momentos do desenvolvimento de nossa disciplina.

Destaca-se ainda que na década de 1980 é possível encontrar relevantes balanços e revisões sobre o conceito de cultura. Temos o livro de Raymond Williams, *Culture & Society*, de 1983, um estudo que certamente contribuiu para a consolidação dos chamados estudos culturais. No campo da antropologia, confirmando pontos de vista relativistas, Roy Wagner em seu *A invenção da cultura*, de 1975, revisado e ampliado em 1981, faz um balanço e atualiza o conceito de cultura como uma invenção humana, mais precisamente, do antropólogo que forja uma representação que é oferecida à sua sociedade. Cabe fazer então uma indagação de quais são as motivações que fomentam a criação da representação cultural, que produz uma série de significados e sentidos que nunca são estáticos, estão sempre se modificando e interagindo com outras culturas. O homem cria sua própria realidade e por sua vez é recriado por ela, sendo que Wagner relativiza a própria ideia de

natureza que seria uma invenção humana, ou seja, se confunde a realidade material com a representação desta materialidade, dimensão única que resta diante de uma antropologia simétrica. As culturas seriam então meros convencionalismos que modulam nossa significação do mundo, uma ideia presente na pós-modernidade. O poder da representação se torna uma questão central:

Esse novo começo exigia reunir de forma mais consistente a crítica da representação como forma de conhecimento e forma de poder. Ou seja, exigia renunciar à representação não porque é falsa ou ficcional, nem mesmo porque é sempre uma relação de poder que concede a alguém o direito de representar outrem, mas sim porque a representação faz parte do conjunto de prolongamentos das relações de poder que o Ocidente capitalista estabeleceu dentro do texto antropológico com as demais sociedades do planeta. É justamente o reconhecimento do caráter imanente das relações estabelecidas pelo poder com o texto antropológico que teria podido abrir linhas de fuga para o antropólogo escritor, uma vez que ele estaria às voltas com as relações de poder no espaço parcialmente sob seu

controle, o próprio texto antropológico. Nesse sentido, teria sido possível levantar uma questão ao mesmo tempo epistemológica, ética e política: como proceder de modo a não reproduzir, no plano da produção de conhecimento antropológico, as relações de dominação a que os grupos com quem os antropólogos trabalham se acham submetidos? (GOLDMAN, p. 199-200)².

Para Wagner, a todo momento a invenção cultural acompanha um processo de sua própria naturalização e essencialização, ou seja, inventamos constructos metafísicos os quais realmente acreditamos. Sendo assim, a própria ciência moderna, independente de sua eficácia seria apenas mais um discurso, uma forma de representação do mundo que baliza nossa existência. Ganha força então o relativismo caro à pós-modernidade, em que não existe a verdade, pois todas as representações e discursos são meros pontos de vista ou formas de dominação. Independente disso, cabe ter em mente que a virada cultural vai assimilar o complexo arcabouço que busca relacionar a antropologia, a psicologia, a linguística, a filosofia e a arte para a compreensão da cultura. Na pós-modernidade, vemos então como a

realidade se torna em grande parte um problema metafísico em detrimento da realidade empírica, como defende Eagleton.

Pós-modernidade: cultura, linguagem e espaço _____

Para compreendermos a reafirmação da corrente pós-moderna nos Estudos Unidos é essencial a leitura da obra de Cusset (2005), pois é claro que muitas análises do pós-modernismo dizem respeito aos aspectos da sociedade estadunidense, contudo, fica evidente que a partir de meados da década de 1960 e após Maio de 1968, temos uma infiltração cada vez mais intensa de novidades intelectuais como a obra de Althusser³, Foucault, Derrida, Barthes, Sartre, dentre outros, no ambiente intelectual das ciências humanas dos Estados Unidos. Como demonstra Cusset, essas influências foram pungentes primeiramente na teoria literária e nos estudos religiosos, para gradativamente adentrarem nas ciências sociais como um todo. Como bem sabemos, a geografia incorporou o marxismo tardiamente se comparada às outras ciências sociais, e, nesse movimento, o estruturalismo marxista teve uma ampla força, contrapondo-se ao marxismo ortodoxo, ou seja, aquele

propagado pelo socialismo real. Isso fica claro ao se observar algumas posturas de Richard Peet e as coletâneas organizadas no auge da chamada geografia radical, no final da década de 1970 (PEDROSA, 2013).

Contudo, ao se observar a revista *Antipode*, em seus primeiros anos de publicação, é possível perceber seu relapso com o formalismo científico com o objetivo de questionar o *status quo* e as formas tradicionais de produção do conhecimento. Como tentamos demonstrar em outra ocasião (PEDROSA, 2013), existiu um movimento para isolar determinadas tendências da geografia radical estadunidense que fugiam do esquadrinhamento do marxismo estruturalista, como é o caso de William Bunge, que posteriormente desenvolve seu célebre estudo sobre o gueto negro de Detroit, Fitzgerald, de 1971, obra pouco debatida no Brasil. No seu estudo encontramos tendências debatidas após a virada cultural, como, por exemplo, a preocupação com gênero, classe e “raça”.

Assim, por uma série que questões conjunturais e históricas – a queda do muro de Berlim, por exemplo – e debates internos – a crítica do marxismo estruturalista – a nova geografia cultural de certa forma acompanha a virada cultural e absorve vários aspectos do

método pós-moderno. Mas, antes de vermos o significado desses elementos, cabe elucidar o que seria exatamente a pós-modernidade. Deparamo-nos com um debate complexo, que se pretende um projeto intelectual múltiplo, com várias tendências, e, ao mesmo tempo, um novo período da história da humanidade em que alguns aspectos da modernidade se desenvolveram exacerbadamente. De maneira sintética, se pode dizer:

Pós-modernidade é uma linha de pensamento que questiona as noções clássicas de verdade, razão, identidade e objetividade, a ideia de progresso ou emancipação universal, os sistemas únicos, as grandes narrativas ou os fundamentos definitivos de explicação. Contrariando essas normas do iluminismo, vê o mundo como contingente, gratuito, diverso, instável, imprevisível, um conjunto de culturas ou interpretações desunificadas gerando um certo grau de ceticismo em relação à objetividade da verdade, da história e das normas, em relação às idiosincrasias e a coerência de identidades. Essa maneira de ver, como sustentam alguns, baseia-se em circunstâncias concretas: ela emerge da mudança histórica ocorrida no Ocidente, para uma nova forma de capitalismo – para o mundo efêmero e descentralizado da

tecnologia, do consumismo e da indústria cultural, no qual as indústrias de serviços, finanças e informação triunfam sobre a produção tradicional, e a política clássica de classes cede terreno a uma série difusa de 'políticas de identidades' (EAGLETON, 1998, p. 7).

Como podemos notar na citação acima, o abandono das grandes narrativas e a perda de um sentido de totalidade faz com que os grupos sociais sejam analisados por suas culturas que se autovalidam e cuja definição é fluída e completamente sem essência. São as próprias práticas humanas e sua diversidade que convalidam a cultura, daí o elogio à pluralidade e ao multiculturalismo. Cabe notar, como Eagleton, que tal premissa tem seu caráter crítico e emancipatório, permitindo a desconstrução de várias entidades que foram reificadas como determinadas culturas imperiais, que se utilizaram de concepções etnocêntricas para a dominação, ou o conceito de "raça" utilizado muitas vezes para justificar desigualdades sociais e ações excludentes.

Contudo, a pós-modernidade leva esse ponto às últimas consequências afirmando que a cultura não teria uma ontologia própria, ou seja, seria

desprovida de qualquer tipo de essência. Com o pacote multiculturalista, a nova geografia cultural se depara com uma premissa generalizada pelo pós-modernismo, cujas origens estão na própria antropologia com o chamado relativismo cultural. A valorização das culturas, o abandono das ideias de etapas históricas, do desenvolvimento de uma forma geral e reafirmação da concepção de que a história não traz progressos, acompanha a premissa de que no campo da cultura toda e qualquer hierarquia deve ser abandonada. O relativismo cultural clássico, caro a Boas, defende que nenhum antropólogo consegue compreender ou valorar completamente a cultura do outro, uma vez que ele próprio não pode abandonar sua própria cultura, por mais que se esforce para isso. Nesse sentido, quando os pós-modernos levam essa premissa às últimas consequências observamos que a cultura, com seu significado fluído e efêmero, passa a ser mais um fator de descrição da situação de determinada localidade do que propriamente um elemento explicativo, pois ela não tem efeito causal na dinâmica social. Assim sendo, "a racionalidade que serviria para avaliar nossas crenças de fora só opera dentro dessas crenças, é em si um produto delas, e, portanto, um julgamento

corrupto e parcial até não poder mais” (EAGLETON, 1998, p. 43).

No tocante à história, ela deixa de existir como uma grande narrativa, mas isso não significa que os pós-modernos a abandonem completamente, ou seja, os fatos sociais são historicizados com o objetivo de se escapar da História com um sentido teleológico, com um enredo finalista. O recuo diante da totalidade, a ênfase nos fragmentos da realidade e a desconstrução de uma ideia de verdade faz com que se reafirme, segundo Eagleton, um fetiche pela epistemologia. Assim, os problemas concretos seriam uma mera questão de representação, pois com a descrença nos movimentos sociais, sujeitos aos dissabores da história, teríamos uma nova conjuntura:

Aí entraria com grande probabilidade algumas formas de idealismo para substituí-las [os experimentos políticos com suas racionalidades e malogros], mas de um tipo convenientemente moderno: numa época em que se falar de ‘consciência’ perdeu o sex-appeal, seria mais aconselhável falar do mundo como uma construção do discurso, digamos, e não da mente, ainda que em muitos aspectos no final não fizesse diferença (EAGLETON, 1998, p. 22).

Dessa forma, supostamente a problemática da luta de classes se esvanece, as grandes narrativas são abandonadas, a ideia de uma totalidade social se torna ao mesmo tempo uma falsa verdade e uma verdade falsificadora. Alguns autores reconhecidamente financiados pelo serviço de contra-espionagem dos Estados Unidos como Daniel Bell (SAUNDERS, 2008)⁴ vão defender o surgimento de uma sociedade pós-industrial, em que as máquinas substituem a mão de obra e o proletariado ascende a trabalhos mais intelectualizados e menos danosos nos escritórios – tese sagazmente refutada por H. Braverman.

Nesse contexto, David Harvey publica seu famoso *A condição pós-moderna*, de 1992, e, apenas um ano antes, Fredrick Jameson, um crítico literário que teve influência na geografia anglo-saxã, publica *O pós-modernismo: ou lógica cultural do capitalismo tardio*⁵ de 1991. Uma comparação aprofundada dessas duas obras nos brindaria certamente com um excelente balanço dos recuos e dos parcos avanços da teoria pós-moderna, ou precisamente, qual foi a avaliação desses intelectuais de um novo tempo e de um ambiente intelectual que busca até hoje se impor.

Na primeira obra, Harvey cunha sua famosa expressão “compressão espaço-

temporal” para descrever o fenômeno da melhoria dos transportes e das comunicações em escala global. Harvey reafirma as consequências drásticas do toyotismo como uma nova reestruturação produtiva que se impõe em escala global, dissociando administração, pesquisa e produção. O autor critica a pós-modernidade, mas acaba assimilando também alguns aspectos propagandeados como, por exemplo, o elogio à diferença e a importância do multiculturalismo.

Jameson, por sua vez, expõe uma tese que é mais ousada e que a nosso ver ilustra o impacto da virada cultural nas ciências sociais como um todo. O pós-modernismo defende, sob uma certa perspectiva, uma implosão das áreas do conhecimento e isso fica nítido na obra de Jameson que é crítico literário, mas para explicar o novo período recorre à arte, à filosofia, à literatura, à psicologia, ao cinema e, finalmente, à arquitetura para compreender as transformações na cultura. O autor demonstra como a pós-modernidade ganha fôlego após o maio de 1968, o choque do petróleo de 1973 e no subsequente gradual abandono do padrão dólar firmado em Bretton Woods. Para Jameson, o capitalismo tardio ganharia uma lógica cultural por pelo menos três motivos; primeiramente, a sociedade pós-industrial significa de fato uma mudança

de mentalidade social e de funcionamento do capitalismo, impulsionado pela aceção de que as grandes utopias sociais teriam se transformado em pesadelos totalitários, sendo que, atualmente, a utopia sofreria um processo de presentificação constante, pautado, por exemplo, na reafirmação imediata das diferenças sociais. Em segundo lugar, com a quebra do acordo de Bretton Woods e com a emissão de dólares de maneira independente por parte dos Estados Unidos, teríamos a perda do parâmetro do lastro de valor das moedas em escala internacional, sendo assim, o valor econômico do câmbio só pode ser estabelecido por comparação a outras moedas. De forma similar ao relativismo cultural, supostamente teríamos um relativismo econômico e uma crença no fato de que o valor real das moedas se baseia em comparações, tendo em vista a invalidade relativa do padrão monetário baseado em ouro-dólar. Como vemos, a lógica cultural se impõe diante desse importante imperativo econômico. Por fim, diferentemente de épocas passadas o capitalismo exacerbaria seu imperativo de transformar tudo em mercadoria, nesse sentido, a cultura é sistematicamente reificada e transformada em uma mercadoria sem essência. Para ilustrar esse processo Jameson demonstra duas obras de arte que retratam sapatos, uma

de Van Gogh⁶ que retrata um par de calçados camponeses como sendo um autêntico instrumento de trabalho do campo, em que a materialidade encontra sua autenticidade na historicidade e no sentido que o ser humano o dota. Paralelamente, ele exhibe outra obra, em que se avista uma seqüência quimérica de sapatos industrializados com diferentes cores, de autoria de Andy Warhol⁷, em que claramente os calçados industrializados, amontoados e diversos são uma mercadoria sem essência, algo vendável, onde o processo de produção esconde a face humana do uso do sapato como extensão do corpo humano e ferramenta de trabalho. Dessa forma, o capitalismo estaria cada vez mais reificando e mercadorizando a cultura em todas as suas esferas como um imperativo para sua existência.

Se o arquétipo psicológico predominante na modernidade é a paranóia, Jameson e Harvey estão de acordo que na pós-modernidade o que predomina é a esquizofrenia de um sujeito que se encontra descentrado, fragmentado em sua múltipla identidade e angustiado com a superficialidade de uma cultura cada vez mais imagética. A desconstrução proclama então a morte do sujeito, o fim do ego e da individualidade empática e afetiva, assim como o estilo individual, do

único e pessoal, já que a própria personalidade se torna mercadoria. Dessa forma, cessa a capacidade de criação artística e só nos resta a recomposição das peças do passado, recombinações que tentam, em vão, criar algo novo. Assim, ganha força contra a essencialização cultural a ideia de pastiche, que mais do que uma mera mímica se refere ao processo de criação com base na mistura de estilos e referências do passado. Jameson reafirma sem pudores: “ao menos empiricamente, que nossa vida cotidiana, nossas experiências psíquicas, nossas linguagens culturais são hoje dominadas pelas categorias de espaço e não pelas de tempo” (JAMESON, 1996, p. 43). Isso nos mostra como mais adiante teremos a chamada “virada espacial”, reafirmando o interesse nesta categoria diante das problematizações da epistemologia pós-moderna.

Como vemos, apesar de Jameson ser um crítico literário e estar versando sobre as transformações culturais, parece que essas explicações e mudanças do campo das artes foram transpostas para a explicação do mundo social. A afirmação de que o espaço tem mais importância que o tempo na sociedade contemporânea se deve ao imediatismo e a incapacidade do sujeito de organizar coerentemente sua experiência pessoal, em função da

predominância do caráter esquizofrênico da cultura atual.

Nesse sentido, Jameson absorve a ideia da hiperrealidade, em que a realidade como representação é produzida como um discurso. Assim, pode-se derivar a concepção de que o passado não nos é mais acessível, pois a história é mera representação, nos restando apenas a análise do texto, sendo a própria realidade intangível e inseparável das intencionalidades do próprio ato de representar. As redes globais, por exemplo, transmitem notícias compondo uma visão de mundo “cuja complexidade está além da capacidade de leitura da mente humana normal através de conspirações labirínticas de agência rivais de informação que são autônomas, mas fatalmente inter-relacionadas” (JAMESON, 1996, p. 64). Surge então uma não diferenciação entre a realidade material e a realidade material da linguagem, ou seja, ambos se equivalem. Isso faz com que a análise dos textos, das representações que tentam em vão apreender a complexidade da vida, se direcionem cada vez mais para o uso do chamado método hermenêutico, ou seja, a análise minuciosa do texto – uma representação – que tenta propor ordenações para seu sentido, compondo interpretações possíveis. Dessa forma:

O que modernos filósofos da linguagem – como Jacques Derrida, influenciados por Saussure e pela ‘virada linguística’ – argumentam é que, apesar de seus melhores esforços, o/a falante individual não pode, nunca, fixar o significado de uma forma final, incluindo o significado de sua identidade. As palavras são ‘multimoduladas’. Elas sempre carregam ecos de outros significados que elas colocam em movimento, apesar de nossos melhores esforços para cerrar o significado. Nossas afirmações são baseadas em proposições e premissas das quais nós não temos consciência, mas que são, por assim dizer, conduzidas na corrente sanguínea da nossa língua. Tudo que dizemos tem um ‘antes’ e um ‘depois’ – uma ‘margem’ na qual outras pessoas podem escrever. O significado é inerentemente instável; ele procura o fechamento (a identidade), mas ele é constantemente perturbado (pela diferença). Ele está constantemente escapulindo de nós. Existem sempre significados suplementares sobre os quais não temos qualquer controle, que surgirão e subverterão nossas tentativas para criar mundos fixos e estáveis (HALL, 1998, p. 41).

Como vemos, o relativismo triunfa mais uma vez e a verdade não passa de um mero ponto de vista. O enfoque no método hermenêutico é um impulso para a virada linguística em que, novamente, as representações são enfatizadas. Sendo assim, podemos vislumbrar que a virada cultural, a linguística e a espacial se ligam sob uma mesma perspectiva epistemológica.

Sobre o espaço, Jameson (2006) demonstra como temos a constituição de espaços urbanos e construções pós-modernas onde se vê a mistura e a referência a diversos estilos arquitetônicos. Esse autor tem o hábito de comentar longamente como tais espaços são compostos e como eles mesmos são metáforas de alguns aspectos de nossa sociedade. Ao mencionar a grandiosidade de algumas construções e o fluxo de informações sensoriais e formas, ele demonstra como existe uma dissociação entre corpo e espaço – nesse caso específico de um edifício analisado –, uma vez que nossa cognição não consegue inteiramente assimilar toda a informação disposta pela forma arquitetônica. Isso ocorreria também com nossa sociedade e as redes de informação do capitalismo que são ultracapilarizadas, transportando uma quantidade de informação absurda.

Com vimos, Eagleton está coberto de razão quando afirma que o fetiche pela teoria busca preencher o distanciamento da realidade concreta em função do afastamento da totalidade. A perspectiva do relativismo cultural e do “fim das grandes verdades” desarma um conceito de análise fundamental para o marxismo: a ideologia, pois, uma vez que tudo é relativo, não é mais possível se falar em uma falsa consciência.

Como pudemos conferir, Jameson acaba impulsionando o fato cultural para o centro da reflexão e de uma forma geral a cultura seria o elemento modulador da economia e da política. A nosso ver, tal perspectiva não pode ser levada às últimas consequências uma vez que a sociedade sofre múltiplas determinações. Colocar a cultura sem ontologia no centro da análise, significa evocar uma entidade que ao mesmo tempo pode significar tudo ou nada e que, portanto, nos elucida pouco sobre o funcionamento da sociedade. Entretanto, acreditamos que a riqueza de Jameson está na afirmação de que toda a cultura hoje está sofrendo um processo de mercadorização.

Considerações finais: diversidade, indefinição e resignação _____

Ao consultar o dicionário de geografia humana (GREGORY et alli, 2009, p. 134-135), encontramos um verbete específico para a virada cultural que nos demonstra sua reafirmação no final da década de 1980 e o surgimento da nova geografia cultural. O verbete ressalta a existência de um culturocentrismo, ou seja, a cultura teria mais peso na determinação dos fenômenos políticos e econômicos, como tentamos expor. O tema da diferença e a tríade “raça”, classe social e gênero adentram o campo geográfico como baliza para uma nova dialética social, que dispõe de situações tão diversas quanto se pode combinar essas variáveis, todas com igual importância. O verbete destaca ainda como a cultura é transformada em mercadoria e como o exército estadunidense usou estratégias culturais para dominar países insurgentes no Oriente Médio. Outro fato importante, destacado por Barnett (1998) é a inclusão de um capítulo sobre a virada cultural em um célebre manual de história do pensamento geográfico⁸.

Além do mundo anglo-saxão, a geografia francesa também incorpora a tendência, como vemos em Paul Claval (2002), que defende uma geografia plural que explora os saberes vernaculares, ou seja, conhecimentos particulares de cada povo, para, através de um enfoque

regional, problematizar a relação homem-meio. Obviamente, Claval representa apenas uma das propostas, mas isso nos parece uma boa mostra do impacto da virada na geografia.

Como vimos acima, James Duncan tem um papel importante no processo de crítica à geografia saueriana e ao marxismo, propondo novos paradigmas de funcionamento para a geografia cultural. Cabe destacar que mesmo com a crítica a Sauer, muitos elementos da geografia saueriana persistem no pensamento de Duncan, notadamente o conceito de paisagem, contudo, mais do que uma dicotomia entre a paisagem natural e cultural, Duncan insiste agora no simbolismo e na cultura como uma invenção social que resulta na criação dos signos. A paisagem seria dotada então de uma retórica simbólica resultado da construção consciente ou inconsciente da ação humana, sendo ela o reflexo do que a sociedade quer lembrar ou esquecer, em uma mensagem que compõe o habitat humano. Contudo, Duncan (2004) problematiza a intersubjetividade e a valoração da paisagem para os que pertencem ao lugar e para os de fora, demonstrando a pluralidade e dubiedade que os seus signos possuem. Claramente, seu projeto de análise cultural, enfocada na paisagem abre um franco diálogo com a

antropologia, semiótica, estudos culturais, história da arte e teoria literária, como o próprio autor coloca (DUNCAN, 2004, p. 135).

A paisagem para Duncan teria o papel de produzir e reproduzir a cultura, ganhando novos significados e remodelações de acordo com os contextos sociais e históricos. Assim, a cultura é um sistema de criação de signos e Duncan (2004) sujeita a geografia ao campo discursivo que embasa as práticas sociais e dá sentido ao lugar e ao habitat. Através do uso da linguagem, Duncan enfatiza pelo menos três elementos derivados da análise do texto para pensar a paisagem: (1) a alegoria entre forma da paisagem e símbolo, (2) a sinédoque, um tipo de metonímia que envolve a relação entre todo e parte, e (3) a herança cultural carregada pela paisagem. As formas paisagísticas modulam a tradição social e a sua memória (DUNCAN, 2004).

Assim, a geografia física é deixada para trás na reafirmação da disciplina como uma ciência social, pois a própria natureza é compreendida como uma representação construída socialmente. A metáfora linguística ganha força na análise da paisagem, assim como o conceito de cultura ganha uma centralidade fundamental. O desenvolvimento da obra de Duncan é justamente uma amostra do

impacto da virada cultural nas ciências humanas e demonstra como o método hermenêutico e a metáfora da paisagem como texto foram instrumentalizadas. O pós-modernismo é até certa medida um elogio à superficialidade como coloca Jameson, uma vez que a hermenêutica não é profunda, percorrendo necessariamente múltiplas superfícies para compor a intertextualidade.

Nesse contexto, Mitchell (1999) publica um texto cujo efeito suscitou ampla polêmica, pois basicamente o autor, de clara filiação marxista, defende a ideia que a cultura não existe, pois ela não possui ontologia, sendo um mero aparato discursivo e ideológico à serviço da dominação social. Mitchell mostra como a cultura abrange uma grande quantidade de elementos sociais, sem termos uma definição nítida de sua abrangência, uma vez que ela reflete as relações de poder através da construção das diferenças e isso ocorre através do processo de reificação, ressaltado acima.

É interessante ver então os resultados do debate do texto de Mitchell, pois temos figuras como Peter Jackson que concordam com a cultura sem ontologia, muitas vezes apropriada e criada pela classe dominante, cuja natureza é ideológica, sendo um instrumento de dominação. Porém,

Jackson demonstra como Mitchell corre o risco de perder o sentido material da cultura e cair em uma armadilha “onde as únicas lutas são sobre linguagem e políticas de representação” (MITCHELL et alli, 1999, p. 56), admitindo que a própria materialidade do espaço é usada ideologicamente para reafirmar ou “naturalizar” determinados valores. Cosgrove, por sua vez, critica o autor por limitar a cultura apenas às relações de poder e assim empobrecer a ideia de imaginário geográfico que ficaria restrito à lógica social, abandonando a criação de intersubjetividades responsáveis pelas diferenças mais diversas. Da mesma forma, ele não problematiza a dialética entre cultura e natureza. James Duncan e Nancy Duncan, igualmente, endossam vários argumentos de Mitchell e demonstram como a cultura é difícil de ser definida, sendo necessário o cuidado para não reificá-la ou essencializá-la, ou seja, conferir-lhe um efeito causal para explicar a sociedade.

Vemos então que a cultura é uma representação ou um conjunto de representações criadas, para alguns, ideologicamente e, para outros, meros pontos de vista que se sobrepõem, pois a preocupação agora é com “(...) o papel da linguagem, do sentido e da representação na constituição da ‘realidade’ e

conhecimento da realidade” (BARNETT, 1998, p. 380).

Além desses apontamentos, Barnett coloca que a nova geografia cultural está cada vez mais perdendo uma identidade e se diluindo nos estudos culturais, como se ambos campos estivessem produzindo conhecimentos similares, abrindo mão de categorias geográficas. Igualmente, Barnett saúda como uma das vantagens da virada cultural o enfraquecimento das referências clássicas – como Marx e Freud, por exemplo – em detrimento do intelectual especializado, concomitantemente ao surgimento de uma nova geração de pensadores sem grande renome. Na sua opinião, essa seria a confirmação da chamada morte do sujeito, aclamada pelos pós-modernos, em que a individualidade da obra e do estilo se esvanece. Nesse sentido, concordamos com o ponto de vista de Jacoby (1990) em que fica claro o silêncio dos intelectuais e a perda de figuras públicas que propunham agendas de debate e opiniões para a sociedade, tudo isto, em função da escassez de projetos intelectuais mais amplos, ou ainda, pelo fato dos pesquisadores cada vez mais abordarem temas interessantes, mas não necessariamente relevantes. Outro argumento importante, que se contrapõe à morte do sujeito, é que continuamos a ter

pensadores mais ou menos valorizados em todos os campos do conhecimento. Don Mitchell (2000), em seu balanço sobre a história da geografia cultural, defende que o impacto da virada foi justamente o apelo aos temas políticos não tratados pela escola de Sauer. Isso é verdadeiro, mas parcialmente, uma vez que persistem estudos pontuais em que se perdem categorias de síntese importantes como a de totalidade.

Contudo, nesse debate, alguns têm medo de que Mitchell apenas tenha reelaborado o velho esquema marxista da infra e super-estrutura. Se de fato ele fizesse isso, nos sentiríamos satisfeitos, mas o grande problema que nos resta é a indefinição da cultura. Como vemos, temos um problema teórico com a virada cultural, pois a cultura não pode ser definida porque está em constante transformação, abrangendo a esfera política e econômica. A nosso ver o problema se põe de outra forma: em primeiro lugar é extremamente ingênuo acreditar que a cultura é uma quimera que muda incontrolavelmente, mas é igualmente pobre o pensamento que acredita em autenticidades ou em uma essência pura e imutável. A solução do problema é um meio de caminho, rompendo com a pós-modernidade, em que a natureza da cultura pode ser

encontrada através da história e dos diversos intercâmbios realizados pelos povos.

A aristocracia e a burguesia criaram culturas de classe e, nesse sentido, o iluminismo carrega valores burgueses, assim como a cultura pós-moderna traz consigo valores ligados ao modo de vida estadunidense e a efemeridade do capitalismo financeiro. O próprio processo de invenção e mercadorização da cultura carrega expressamente valores afins da financeirização – diversificação dos investimentos, teste de assimilação do produto no mercado, escolha pelo maior lucro –, bem como do relativismo cultural, que tem a capacidade de suspender qualquer tipo de reificação ou preconceito para fazer negócios ou criar mercadorias a partir de todas as culturas do mundo. Obviamente, nesse processo, a convivência entre distintas culturas se torna cada vez mais complexa. Cabe lembrar que as diversas culturas se formaram por um longo processo de trocas culturais ora mais intensos, ora mais lentos e que, portanto, seria um equívoco falar de culturas híbridas, em determinados contextos, uma vez que isto pressupõe a mistura de duas culturas puras.

É necessário ainda fazer uma reflexão sobre o tema controverso do multiculturalismo, pois como Jacoby

(2001) demonstra, a cultura estadunidense tem uma enorme capacidade de aculturar seus imigrantes e, igualmente, cabe pensar como é possível identificar várias culturas diferentes se todas estão assentadas na mesma estrutura econômica, com objetivos semelhantes e com ideias similares sobre o que é ser feliz ou bem-sucedido. O multiculturalismo surge então como um produto da assimilação ou yanquização, estando ele próprio institucionalizado (os ítalo-americanos, por exemplo), mas sem existir, de fato, uma diversidade de culturas na sociedade estadunidense.

Contudo, ao admitir a cultura como algo invariavelmente transitório, corremos o risco de ofuscarmos o fato de existirem fenômenos de longa duração que podem mudar de aparência, mas em essência permanecem iguais. Por exemplo, o caudilhismo latino-americano é algo que infelizmente faz parte da nossa tradição cultural e mesmo que ele se reinvente, persiste por um longo prazo com fundamentos mais ou menos semelhantes. O mesmo pode ser dito no próprio racismo, ou seja, as resignificações tem marcos históricos claros.

Como vimos, agora a ideologia tem menos peso diante do relativismo e se celebra a diversidade já que as culturas são até certa medida herméticas. Notamos que

a tríade classe, gênero e “raça” ganha cada vez mais força nas políticas de diferença, no entanto, a classe social posta em questão não é mais uma categoria histórica e não se discute mais a consciência de classe. A classe para a pós-modernidade é uma categoria ligada aos perfis profissionais e aos padrões de consumo, uma vez que não temos mais um sentido histórico. Como mostram Jacoby, Eagleton e Jameson, o resultado é uma presentificação da utopia na diversidade social, sendo que “o futuro fica parecendo o presente com mais opções” (JACOBY, 2001, p. 62). Ora, a diversidade e a distinção social sempre existiram e vão existir, uma vez que são fruto da imaginação humana, mas elas não têm o poder de explicar a gênese das desigualdades entre os povos e atingem apenas parcialmente o âmago da dominação social, uma vez que este imperativo pode ter uma legitimação representacional, mas ao fim e ao cabo suscita desigualdades materiais. Como ressalta Eagleton, a seleção dos valores culturais do relativismo cultural é neutra e isso implica na incorporação ou manifestação de valores elitistas e autoritários.

O grande problema que nos surge é o medo de Eagleton, que está cada vez mais presente: a permissibilidade do

relativismo e a sua aversão à política, em alguns casos, abre cada vez mais as portas para o ressurgimento do fascismo. O respeito à diferença tem o lado positivo do reconhecimento dos oprimidos e os mecanismos que dão voz aqueles que antes não tinham, mas, significa uma convivência com o cinismo da elite, que cada vez mais se esconde no jogo cultural da diferença, justamente em função de uma relativa fusão entre a cultura popular e a alta cultura. A classe social continua a ser uma categoria de sumária importância para compreensão do mundo contemporâneo, porque nas últimas décadas assistimos a uma brutal reconcentração de renda e, nos últimos anos, uma ascensão ininterrupta da direita no Brasil e no mundo. Pois bem, o problema então não é teórico, nem metafísico, e sua solução naturalmente se encontra nos movimentos políticos de massa. Alguns poderiam argumentar sobre a necessidade de uma teoria revolucionária, que certamente se faz necessária, mas ao nosso ver o mais importante é ter dimensão da retração que a esquerda sofreu.

Apesar de Jameson ser um bom analista da cultura, expondo ideias complexas, ele submete a esfera da economia e da política englobando-as na cultura, além de superestimar o papel da

cultura pós-moderna, que certamente tem um impacto diferencial no mundo. Perde-se uma relação dialética da difusão cultural entre o global e o local, justamente porque a totalidade é jogada em segundo plano. Uma crítica que se faz imperativa, é a releitura da pós-modernidade como uma cultura imperialista, pois como ressalta Eagleton o anti-eticnocentrismo estadunidense possui em si uma dimensão etnocêntrica. Paralelamente, é impossível negar que os pastiches, tão apreciados por Jameson, privilegiam em suas referências a cultura e o modo de vida europeu e estadunidense.

Etnocentrismos à parte, certamente a preocupação com a simetria cultural traz importantes inovações e pontos de vista para as ciências sociais, no entanto, o estudo do espaço e da cultura não pode substituir elementos essenciais em nome de uma paralização conformista e particularizante diante das representações. Por fim, o sentido de totalidade deve ser resgatado para que se compreenda as dissimetrias da difusão cultural e a dialética entre o local e o global. Igualmente, não se pode negar que a técnica, criada de forma extremamente concentrada, tem uma dimensão cultural como nos colocava o bom e velho Sauer. Finalmente, assim como outras esferas da sociedade, a cultura possui uma ontologia

bem delimitada calcada na história que se coaduna com as ideologias, com a consciência e com a luta de classe, se materializando em seus diversos aspectos e visões, vencedoras e perdedoras, naquilo que chamamos de formação sócio-espacial.

NOTAS

* Professor da Universidade da Integração Latino-Americana, geógrafo e doutor em geografia humana formado pela Universidade de São Paulo. Especialista em história do pensamento geográfico, pesquisa e se interessa sobre a história da geografia crítica mundial e brasileira, a relação entre geografia e marxismo, sociologia das ciências humanas e o desenvolvimento histórico do marxismo fora e dentro da universidade.

¹ Cabe ressaltar que Leo Waibel influenciado pela geografia das paisagens também se sente insatisfeito por suas limitações, mas diferentemente de Sauer, que busca uma explicação mais complexa na cultura, Waibel incorpora a teoria econômica à sua geografia para complexificá-la (ETGES, 2012).

² É importante notar que esse questão também foi posta pelos teóricos pós-coloniais como, por exemplo, Spivak no tocante aos estudos subalternos.

³ Alguns intérpretes defendem que o pensamento de Althusser teria, a longo prazo, criado uma cisão no marxismo entre o estudo da cultura, ou seja, da superestrutura e da economia política.

⁴ Saunders demonstra com clareza como o serviço secreto estadunidense conseguiu se infiltrar no meio intelectual e financiar parte da esquerda insatisfeita com o socialismo real, apoiando direta

ou indiretamente, por exemplo, ilustres figuras como Hanna Arendt e Arthur Koestler.

⁵ Para a compreensão da gênese da pós-modernidade, se faz necessário ainda a consulta da célebre obra de Perry Anderson, *As origens da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

⁶ Trata-se de “O par de sapatos” de 1886.

⁷ Trata-se de “Diamond Dust Shoes” de 1980.

⁸ Trata-se do livro de Roland John Johnston e James D. Sideway, *Geography & Geographers*, que até hoje é reeditado.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARNETT, Clive. “The cultural turn: fashion or progress in human geography?” in *Antipode*, 30:4, 1998.

CLAVAL, Paul. “A volta do cultural’ na geografia” in *Mercator*, ano 1, nº 1, 2002.

COSGROVE, Denis. *Cultural geography: a critical introduction*. Oxford: Blackwell Publishing, 2000.

_____, Denis E. “Em direção a uma geografia cultural radical” in *Espaço e Cultura*, nº 5, 1999.

CUSSET, François. *French theory*. Paris: La Découverte, 2005.

DUNCAN, James. “A paisagem como sistema de criação de signos” in CORREA, R. L. e ROSENDAHL, Z. *Paisagens, textos e identidade*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2004.

_____, James. “The supraorganic in american cultural geography” in *Annals of the Association of American Geographers*, vol . 70, nº 2, 1980.

DUNCAN, James e LEY, David. “Structural marxism and human geography: a critical assessment” in *Annals of the Association of American Geographers*, vol . 72, nº 1, 1982.

EAGLETON, Terry. *As ilusões do pós-modernismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

ERICKSON, Paul A.; MURPHY, Liam D. *História da teoria antropológica*. Petrópolis, Editora Vozes, 2015.

- ETGES, Virginia E. *Geografia agrária: a contribuição de Leo Waibel*. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2012.
- GOLDMAN, Márcio. "O fim da antropologia" in *Novos Estudos Cebrap*, nº 89, 2010.
- GREGORY, D.; JOHNSTON, R.; PRATT, G.; WATTS, M. J.; WHATMORE, S.; *The dictionary of human geography*. Londres: Wiley-Blackwell, 2009.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. São Paulo: DP&A, 1998.
- HARVEY, David. *A condição pós-moderna*. São Paulo: Edições Loyola, 1992.
- HOLZER, Werther. *A geografia humanística – sua trajetória de 1950 a 1990*. Rio de Janeiro: Dissertação de Mestrado em Geografia/UFRJ, 1992.
- JACOBY, Russell. *O fim da utopia*. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- _____, Russell. *Os últimos intelectuais*. São Paulo: EDUSP e Trajetória Cultural, 1990.
- JAMESON, Fredrick. *A virada cultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- _____, Fredrick. *O pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio*. São Paulo: Ática, 1996 [1991].
- LEIGHLY, John. *Land and life: a selection from the writing of Carl Ortwin Sauer*. Berkeley: University of California Press, 1963.
- MCDOWELL, Linda. "A transformação da geografia cultural" in GREGORY, Derek; MARTIN, Ron; SMITH, G.; *Geografia humana*. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.
- MITCHELL, Don. "Não existe aquilo que chamamos de cultura: para uma reconceitualização da ideia de cultura em geografia" in *Espaço e Cultura*, nº 8, 1999.
- MITCHELL, Don; JACKSON, P.; COSGROVE, Denis; DUNCAN, James; DUNCAN, Nancy. "Debate sobre o artigo de Don Mitchell" in *Espaço e Cultura*, nº 8, 1999.
- NOGUEIRA, Carlo Eugênio. *O lugar da fronteira na geografia de Pierre Monbeig*. São Paulo: Tese de doutorado – FFLCH/USP, 2013.
- PEDROSA, Breno V. *Entre as ruínas do muro: a história da geografia crítica sob a ótica da ideia de estrutura*. São Paulo: Tese de doutorado – FFLCH/USP, 2013.
- SAUER, Carl O. "A geografia cultural" in CORREA, R. L. e ROSENDAHL, Z. *Geografia cultural: um século (1)*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2000.
- _____, Carl. "A educação de um geógrafo" in *Geographia*, ano II, nº 4, 2000a [1956].
- SAUNDERS, F. S. *Quem pagou a conta? A CIA na Guerra Fria da Cultura*. Rio de Janeiro: Record, 2008.
- WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosacnaify, 2009.

THE EMPIRE OF REPRESENTATION: THE CULTURAL TURN AND THE GEOGRAPHY

ABSTRACT: WE AIM TO DEMONSTRATE HOW THE POSTMODERNISM AND THE SO CALLED CULTURAL TURN ASCENSION CHANGED THEORETICAL ASPECTS OF HUMAN SCIENCES, MOVING AWAY FROM MARXISM, PROVOKING SHIFTS IN CULTURAL GEOGRAPHY. WE WILL SEE THE AFFIRMATION OF CULTURE AS AN EVER CHANGING AND INDEFINABLE SOCIAL TRAIT, CONTRARY TO THE CULTURE AS AN IMMUTABLE ESSENCE, CONCEPTION USED AS A WAY TO PRODUCE SOCIAL DOMINATION. TO COMPREHEND THESE TWO PERSPECTIVES WE COMPARE THE THOUGHT OF D. HARVEY AND F. JAMESON ABOUT POST-MODERNITY AND SOME CONSIDERATION OF DUNCAN AND MITCHEL ABOUT NEW CULTURAL GEOGRAPHY. FINALLY, WE OFFER SOME CRITICAL POINTS ESTABLISHED BY THE NEW CULTURAL GEOGRAPHY DEBATE.

KEY-WORDS: CULTURAL TURN, NEW CULTURAL GEOGRAPHY, POST-MODERNISM, CULTURE, ONTOLOGY.

L'EMPIRE DE LA REPRESENTATION: LA TOURNEE CULTURELLE ET LA GEOGRAPHIE

RESUME: DANS C'EST ARTICLE ON VEUT DEMONTRER COMMENT L'ASCENSION DE LA POSTMODERNITE ET DE LA TOURNEE CULTURELLE ONT CHANGE ASPECTS THEORIQUES DES SCIENCES HUMAINES, DANS UN CLAIR MOUVEMENT D'ENLEVEMENT DE QUELQUES PREMISSES DU MARXISME, PROVOCANT D'IMPORTANTES TRANSFORMATIONS A LA GEOGRAPHIE CULTURELLE. ON VERRA QUE L'AFFIRMATION DE LA PERSPECTIVE DE LA CULTURE COMME UNE CHOSE MOBILE ET INDESCRIPTIBLE, S'OPPOSE A LA CULTURE STATIQUE ET ESSENTIALISTE, QUI SERT PARFOIS A LA DOMINATION SOCIALE. POUR ÇA, ON COMPARE LA PENSEE D'HARVEY ET JAMESON SUR LA POSTMODERNITE, BIEN COMME QUELQUES ELABORATIONS DE DUNCAN ET MITCHELL SUR LA NOUVELLE GEOGRAPHIE CULTURE. FINALEMENT, ON OFFRE LES POINTS CRITIQUES ETABLIS SUR LE DEBAT INCORPORE PAR LA NOUVELLE GEOGRAPHIE CULTURELLE.

MOTS-CLES: TOURNEE CULTURELLE, NOUVELLE GEOGRAPHIE CULTURELLE, POSTMODERNISME, CULTURE, ONTOLOGIE.