

EM DIREÇÃO A UMA GEOGRAFIA CULTURAL RADICAL: PROBLEMAS DA TEORIA¹

Denis E. Cosgrove
Loughborough College of Technology, Inglaterra

Os seres humanos experienciam e transformam o mundo natural em um mundo humano através de seu engajamento direto enquanto seres pensantes com sua realidade sensorial, material. A produção e reprodução da vida material é, necessariamente, uma arte coletiva, mediada na consciência e sustentada através de códigos de comunicação. Esta última é produção simbólica. Tais códigos incluem não apenas a linguagem em seu sentido formal, mas também o gesto, o vestuário, a conduta pessoal e social, a música, pintura, e a dança, o ritual, a cerimônia e as construções. Mesmo esta lista não esgota a série de produções simbólicas através das quais mantemos o nosso mundo vivido, porque toda atividade humana é, ao mesmo tempo, material e simbólica, produção e comunicação. Esta apropriação simbólica do mundo produz estilos de vida (genres de vie) distintos e paisagens distintas, que são histórica e geograficamente específicos. A tarefa da geografia cultural é apreender e compreender esta dimensão da interação humana com a natureza e seu papel na ordenação do espaço.

Pouco se ganha ao se tentar uma definição precisa de cultura. Fazê-lo implica em sua redução a uma categoria objetiva, negando sua subjetividade essencial. Nenhum grupo humano considera seu mundo vivido como uma produção cultural, exceto a burguesia ocidental que criou o conceito de cultura (Sahlins, 1976). A palavra é ideológica. Williams (1977) analisou a transformação da palavra “cultura” na língua inglesa sob condições históricas variáveis, mostrando como tornou-se separada conceitualmente da vida social material tornando-se uma categoria problemática. Contudo, mesmo no uso contemporâneo, “cultura” serve para unir os aspectos fundamentais do ser social: (1) *trabalho*, a interação direta dos seres humanos na natureza em produção (como “agricultura”, “viticultura”, “silvicultura”); e (2) *consciência*, as idéias, valores, crenças e ordem moral nas quais os seres humanos se tornaram cientes de si mesmos como sujeitos capazes de transcender a grosseira materialidade da natureza (como “cultura primitiva”, “cultura de classes”, “contracultura”). A cultura é o termo central do humanismo, incapaz de definição clara como um conceito objetivo, mensurável, e compreensível apenas através da prática.

Uma geografia humanista considera a cultura como central para seu objetivo: compreender o mundo vivido de grupos humanos. Uma geografia marxista deve reconhecer

¹ Traduzido por Olívia B. Lima da Silva de “Towards a Radical Cultural Geography of Theory” Publicado em Antípode – a Radical Journal of Geography, Worcester, 15 (1). 1983, pp 1-11

que o mundo vivido, apesar de simbolicamente constituído, é material e não deve negar sua objetividade. O mundo vivido não é mero produto de uma consciência humana desimpedida, mas é precisamente o encontro coletivo de sujeito e objeto, da consciência e do mundo material (Buttimer, 1974;1976). Manter a dialética da cultura e natureza sem cair no idealismo ou no materialismo reducionista é o principal problema teórico para o materialismo histórico (Thompson, 1978) e, assim, para construir uma geografia marxista. Argumenta-se aqui que a geografia cultural tradicionalmente reconheceu a dialética mas, em sua prática, falhou em sustentá-la. Uma tradição humanista dentro do materialismo histórico oferece a estrutura dentro da qual mantém e esclarece os interesses tradicionais da geografia cultural e fornece um contraponto à tendência dentro da geografia radical de reduzir sua problemática a uma espécie de determinismo econômico.

O marxismo e a geografia cultural compartilham importantes pressuposições básicas referentes ao significado, da cultura mas, em diferentes maneiras e por razões diferentes, ambos falharam em manter essas pressuposições em suas práticas e não desenvolveram um diálogo mútuo. Este trabalho examina estes problemas antes de sugerir possibilidades para uma síntese da teoria cultural marxista com a geografia cultural. Essa síntese não pretende contribuir para renascer a idéia de um sub-campo distinto da geografia cultural, sequer sugere a aceitação da geografia como uma “disciplina” distinta, com legitimidade além da fornecida pela história institucional do conhecimento burguês. Uma geografia verdadeiramente radical é apenas uma perspectiva importante dentro da prática de um campo unificado de atividade: o materialismo histórico.

MARXISMO E GEOGRAFIA CULTURAL: PREMISSAS COMPARTILHADAS

Tanto o marxismo quanto a geografia cultural começam no mesmo ponto ontológico. Em oposição estrita a qualquer forma de determinismo ou explicação linear causal, insistem em caracterizar a relação entre seres humanos e natureza como histórica. A primeira premissa do materialismo histórico é que homens e mulheres fazem suas histórias e a si mesmos. Em termos de geografia cultural, Mikesell (1978) enfatizou que é inevitavelmente histórica. Carl Sauer (1941) chamou-a de parte de uma história cultural, porque a ação humana na transformação da face da terra e na criação de lugares e paisagens é um processo histórico que exige compreensão hermenêutica. À primeira vista, os interesses da geografia cultural deveriam prestar-se diretamente a um tratamento a partir da perspectiva do materialismo histórico.

Marx e Engels (1972) esboçaram as premissas de uma concepção materialista da história: que a sua leitura deve partir das bases naturais da vida humana - a natureza física dos seres humanos e as condições naturais (geológicas, de vegetação, climáticas) nas quais se encontram e a partir da modificação dessas condições através da prática humana ao longo do tempo; que nos tornamos verdadeiramente humanos ao *produzir* nossos meios de subsistência e vida material de modo definido, sendo isto uma atividade social; que “este modo de produção não deve ser considerado simplesmente como sendo a reprodução da existência física dos indivíduos. É, em vez disso, uma forma definida de atividade destes indivíduos, uma forma definida de expressar sua vida, um modo de vida’ definido da parte deles”; e, finalmente, que a natureza dos indivíduos em relações sociais depende das condições materiais que determinam sua produção. Marx e Engels são claros em sua insistência de que sociedade e natureza devem ser entendidas como uma totalidade orgânica. Elas formam uma unidade dialética; isto é, cada uma é uma negação da outra, embora, cada uma dependa da outra para sua existência (Colleti,1975). As duas partes desta unidade são mediatizadas através da produção humana, que reproduz a natureza enquanto ambiente humano e os seres humanos enquanto seres sociais. Eles enfatizam que o modo de produção é um *modo de vida*, apoiado no mundo material por seres humanos intencionais.

Os primeiros geógrafos culturais trabalharam num meio intelectual dominado pelo determinismo geográfico, no qual mesmo fenômenos culturais não-materiais eram considerados como o resultado de “fatores geográficos” (Burgess,1978). Eles também enfatizaram a unidade da sociedade e a importância da compreensão histórica. Paul Vidal de la Blache e Carl Sauer são figuras-chaves no início do desenvolvimento da geografia cultural europeia e americana. Vidal reconheceu uma relação entre vida humana e natureza muito similar à delineada em Marx e Engels. Ele afirma que:

“a individualidade geográfica não surge a partir de uma simples consideração de geologia e clima. Não é algo pré-ordenado pela natureza. Devemos partir da noção de que um país é um ventre no qual as sementes adormecidas da vida foram semeadas pela natureza, mas no qual seu crescimento e uso dependem do homem. É ele quem, ao submeter a terra a seus usos, revela sua individualidade. É ele quem estabelece as conexões entre suas características distintas: para a incoerência de circunstâncias locais, ele introduz um conjunto sistemático de forças. Assim, é um “pays” definido e diferenciado que se torna, com o tempo, uma medalha gravada na imagem de um povo”. (La Blache, 1903,8)

A natureza é humanizada através do uso humano; não tem forma nem coerência fora da atividade humana. Essa atividade, dentro de seu *milieu* reproduz sociedade e

natureza num *genre de vie* (precisamente o termo usado por Marx e Engels no trecho citado anteriormente) e dá origem à regiões distintas (*pays*) que são o objeto central do estudo geográfico. Um *genre de vie* é a unidade de cultura e natureza. Ela muda historicamente, mudando assim a forma e a escala do objeto do estudo da geografia. Vidal observa tal mudança ocorrendo sob o capitalismo industrial:

“Desde tempos imemoriais as aldeias ou comunidades rurais que eles representaram dividiam entre elas a terra cultivada, constituindo universos minúsculos, cada um fornecendo tudo o que era necessário para uma existência autônoma: campos, bosques e pastagens. Também situavam-se entre uma e outra a um certo intervalo espacial, e observamos que, com efeito, eram distribuídas de acordo com uma distância regular que nunca variava de mais de alguns quilômetros... (Mas) o agrupamento da indústria de mineração ignora estas necessidades, reconhece apenas uma, a de manter contato com a mina, localizando-se em nós privilegiados onde os meios de transporte concentram todos os elementos necessários para sua sobrevivência”. (La Blache,1917,161-2).

Para Vidal, a paisagem contém a evidência da mudança e a dialética da *genre de vie* e *milieu* significa que ela promove, bem como reflete, tal mudança. O reconhecimento de Vidal emerge de sua prática de geografia e história, mas é substancialmente o mesmo reconhecimento que Marx derivou a partir do encontro filosófico com o idealismo hegeliano.

Nos Estados Unidos, Carl Sauer defendeu vigorosamente uma unidade dialética entre cultura e natureza como a base do estudo da paisagem em geografia. No seu ensaio metodológico inicial, “A Morfologia da Paisagem”, Sauer (1925) afirmou que os objetos que existem juntos na paisagem formam um todo indivisível, no qual terra e vida têm de ser vistas juntas. Neste trabalho, ele fez uma divisão conceitual entre paisagem natural e cultural, sendo a primeira um estágio sobre a qual a “cultura” operava, então, num processo de transformação. Em trabalhos posteriores, Sauer (1941, 1952, 1956) estava mais ansioso para enfatizar a “avaliação cultural” da natureza como ponto de partida para o estudo da geografia humana, em vez do conceito de paisagem “natural”. Mas Sauer não fornece uma teoria concreta para o aparecimento e natureza da cultura. “Não lidamos com Cultura, mas com culturas”. (Sauer, 1941,378; Ducan, 1980). Estas “culturas” são reificadas como uma força ativa na transformação ambiental, aparentemente divorciada de sua base na natureza. Culturas são conjuntos de “hábitos adquiridos” envolvendo “atitudes e preferências, que foram inventadas ou adquiridas” e estão incessantemente sujeitas a mudança (Sauer, 1941, 359). O modo de tal aquisição e mudança, a maneira pela qual características culturais se combinam dentro de áreas para produzir um modo de vida e a “personalidade” da paisagem, em outras palavras, as questões teóricas cruciais levantados por Marx e Engels, estão “até agora além de qualquer via sistemática de desenvolvimento” (Sauer, 1941, 358). Sauer

recomenda um estudo hermenêutico no qual o estudante se coloca na posição de um membro do grupo cultural no tempo e lugar em estudo, uma “observação participante” antropológica, mais recentemente discutida em geografia como um idealismo formal (Guelke, 1974). Isto evita a teoria formal e métodos de explanação. Sauer adota tal abordagem e reconhece a geografia humana como parte da história cultural (Gombrich, 1969). Tanto Vidal quanto Sauer, em face de um forte determinismo em geografia, enfatizaram a cultura humana como sendo uma força determinista na transformação da natureza. Nenhum dos dois fez referência explícita ou contato com o marxismo, cujas premissas iniciais compartilharam e, portanto, talvez tenham perdido a oportunidade de fornecer uma base teórica mais clara para o estudo cultural em geografia. Estudos posteriores no sub-campo falharam amplamente em sustentar a dialética que adotaram.

INADEQUAÇÕES DA GEOGRAFIA CULTURAL

Vidal e Sauer forneceram à geografia cultural conceitos estáticos e morfológicos: *pays* e paisagem cultural; e conceitos dinâmicos ou associados a processo: *genre de vie* e ação humana. Ambos os conjuntos de conceitos dependem inicialmente de compreender a relação entre natureza e cultura dialeticamente, não dando a nenhuma uma predominância absoluta no âmbito de uma forma linear, determinista, de explanação. Apesar de Vidal e Sauer parecerem ter sustentado isto na prática, ambos ignoraram as dimensões de classe da cultura em sociedades não - primitivas e tenderam a considerar a cultura como uma espécie de pura inventividade humana. Posteriormente, foi abandonada esta abordagem dialética. Ley (1977) mostrou que a escola vidalina, especialmente com Jean Brunhes, produziu uma degeneração da abordagem dialética na coleta e classificação dos fatos da paisagem que foram afastados do contexto histórico e tratados funcionalmente. A insistência inicial de Sauer em considerar a geografia humana como uma ciência positiva (1925) e a posição metodológica que então defendeu foi mais prontamente seguida que sua preocupação com os processos, outros que nos estudos de difusão. A dialética não foi considerada através da especificidade da produção humana, de modo que se dissolveu ou na reificação idealista da cultura como um agente de mudança ou num semi - determinismo dignificado pelo nome de “possibilismo” (Martin, 1951). Isto deixou a geografia cultural teoricamente empobrecida, existindo muitos de seus estudos num vácuo teórico, preservando um sentido de significado cultural na compreensão da paisagem, mas falhando, em aprofundar uma análise teórica.

A fraqueza teórica da geografia cultural foi admitida por alguns de seus apologistas. Wagner e Mikesell (1962, 5) foram bem explícitos ao dizerem que “o geógrafo

cultural não está preocupado em explicar o funcionamento interno da cultura ou com a descrição dos padrões do comportamento humano que “afetam” a terra, apesar de, como mostra Duncan (1980), eles terem, desde então, retrocedido desta posição. Mais recentemente, Mikesell (1977,460) observou o contínuo ecletismo da geografia cultural:

“... a tradição da geografia cultural revela um padrão de preferências pessoais: uma orientação histórica, uma ênfase sobre o papel do homem como um agente da modificação ambiental, um viés em favor de áreas rurais, uma preocupação com a cultura material, uma tendência em buscar suporte na antropologia e uma preferência por trabalho de campo em vez de uma geografia de gabinete.”

Estudos publicados em *Foundations of Cultural Geography* (Wagner, várias datas) exemplificam a série de preferências pessoais e a vitalidade da tradicional geografia cultural, mesmo durante os dias impetuosos quando a ciência espacial era o paradigma dominante na geografia humana. Cobrem questões diversas, tais como a origem e difusão de plantas e animais domesticados (Isaac,1970), a distribuição e impacto sobre a paisagem de valores religiosos (Sopher, 1967), a origem e significado dos tipos de habitação (Rappaport, 1970) e as origens geográficas e conseqüências da cultura americana (Zelinsky, 1973). O padrão é tão difuso que se fica tentado a caracterizar a geografia cultural mais por sua recusa em adotar a teoria econômica ou social como seu princípio orientador, que por qualquer unidade de objetivo ou método. Contudo, certos temas recorrentes podem ser observados.

Seguindo o tema da ação humana na transformação do ambiente, os geógrafos culturais registraram evidências da modificação material da superfície da terra através de várias tecnologias (Thomas, 1956). Isto produziu contribuições importantes para a nossa compreensão da origem dos animais domesticados, o impacto do uso do fogo pelos seres humanos, da água e outras fontes de energia sobre ambientes naturais e levou a contribuições geográficas para as teorias ecológicas e de difusão. Uma ênfase sobre o papel da tecnologia tende a uma forma de determinismo no qual a evolução da tecnologia é considerada como tendo seu próprio momento interno, ou então baseada em condições ambientais apelando-se para princípios ecológicos de adaptação e difusão. A ênfase sobre a produção material foi desafiada por pesquisadores focalizando idéias, atitudes, crenças e valores que nasceram historicamente a partir da relação entre grupos humanos e seus ambientes (Glacken, 1967; Tuan, 1968, 1974). Apesar de uma tendência, aqui, de tratar “Weltanschauung” como uma parte autônoma com sua própria lógica interna e auto-transformação (Glacken, 1967; Samuels, 1979), tais estudos levantam inevitavelmente questões sobre a origem e transformação de sistemas de crenças. Tuan (1974, 1977)

submete - se à tentação de basear estes em atributos humanos biológica ou fisiologicamente universais, dando assim pouca oportunidade para explicar as mudanças. Harding (1975) e Newson (1976) mostraram que estas questões se beneficiariam de teorias e descobertas marxistas. O interesse tradicional entre geógrafos culturais pela tecnologia, trabalho humano e recursos (as forças de produção) tem sido, assim, abrandado pelo interesse mais recente pelas relações de produção - a forma de interação social que estrutura estas forças e dá - lhes significado. Wagner ofereceu uma teoria da cultura baseada na interação simbólica, na qual “torna - se difícil separar o processo de comunicação da substância da cultura se adotar a visão... de que todo comportamento, num contexto social - sensorial, é comunicação” (1972, 5). Duncan (1973, 1978, 1980) desenvolveu visões similares. Mas o comportamento humano é inconcebível fora de um contexto *social - sensorial* e a essência desse contexto é a produção pelo homem. Duncan (1980, 196) afirma que “o que foi chamado de ‘cultura’ pode ser reduzido à interação entre pessoas. A interação de um indivíduo com outros modela a natureza de seu eu” e é uma advertência importante contra a reificação da “cultura”, mas despreza contextos materiais. O que falta aqui é o conceito de modo de produção como uma “combinação articulada de relações e forças de produção estruturadas pela predominância das relações de produção” (Hindess e Hirst, 1975,9), isto é, pela forma de apropriação de excedentes e a forma correspondente de distribuição social dos meios de produção. O estudo da geografia cultural a respeito da ação ambiental humana poderia ajudar a aprimorar este conceito, ele mesmo uma unidade conceitual da base material da constituição cultural da natureza.

Se o tema “homem - meio ambiente” na geografia cultural é de interesse comum para a geografia cultural e o marxismo, no qual não foi feito contato constante, o interesse do geógrafo cultural pela paisagem está ainda mais afastado do discurso teórico. Contudo, potencialmente pode trazer ao marxismo uma dimensão que o último tem tendido a ignorar. Reconhecer a individualidade dos lugares produzidos e mantidos pela ação humana é o fundamento mais duradouro da geografia e, na prática, sua contribuição acadêmica mais significativa. Muito facilmente este reconhecimento transforma-se na descrição das características definidoras de áreas culturais - seus limites e componentes, como em discussões de núcleo, domínio e periferia (Meinig, 1965; Nostrand, 1970), e a coerência de seus elementos internos, como no mapeamento de tipos de habitat, nomes de lugares, casas, celeiros, associações de cultivos, etc. (Zelinsky, 1955, 1973; Kniffen, 1965; Jordan e Rowntree, 1976; Frazer - Hart, 1986). É nestes estudos inumeráveis e freqüentemente repetitivos de indicadores culturais na paisagem que o viés rural e o foco sobre a cultura material mencionados por Mikesell são observados mais claramente. Na medida em que os estudos regionais são comuns a todos os ramos da geografia, a geografia cultural distingui-

se mais por sua evidência que pelo desenvolvimento de insight teóricos baseados na natureza particular dessa evidência.

A esterilidade da classificação certamente foi desafiada por tentativas de estabelecer o reconhecimento de lugares e paisagens como produtos da atividade humana intencional, repleta de significados (Relph, 1976; Ley, 1974 e Samuels, 1978; Samuels, 1979). Estes trabalhos têm o valor de ampliar a compreensão da cultura na geografia humana e relacioná-la mais intimamente aos *insights* das ciências sociais, particularmente àquelas críticas ao positivismo (Entrikin, 1976). Entretanto, a geografia humanística tem uma tendência a ser crítica em relação à teoria (Ley, 1979; Harris, 1978; Wallace, 1978) e focaliza sua atenção sobre indivíduos, dando atenção inadequada às estruturas materiais e de classes mais amplas (Rowles, 1978; Seamon, 1979). Ao negligenciar exames históricos das relações de produção, ela termina voltada para o idealismo fenomenológico (Cosgrove, 1978). Entretanto, duas discussões recentes deram mais atenção ao conflito de classes e à ideologia na produção de paisagens arquitetônicas específicas. David Harvey (1979), em seu estudo sobre a Basílica de Sacre Coeur (em Paris) e Barbara Rubin (1979), discutindo a arquitetura dos centros de exposições do século XIX, basearam suas análises do significado da paisagem num estudo nas relações predominantes de produção, usando explicitamente categorias marxistas. Geógrafos radicais sugeriram que o conceito de formação social e econômica (FES), pode, em sua especificidade geográfica, permitir-nos introduzir no discurso radical o interesse de longa data da geografia pela corologia – a síntese de elementos em específicas áreas que determinam sua personalidade (Santos, 1977; Gregory, 1978). Conforme reconheceu Vidal, a natureza e escala das áreas culturais varia com o modo dominante de produção, estruturando e sendo estruturado por ele. O conceito de FES é flexível tanto em seu reconhecimento da importância de modos subdominantes de produção, quanto de sua vinculação a áreas específicas. A penetração global do capitalismo corporativo como o modo dominante nas formações no final do século XX atravessa até mesmo os limites dos grandes estados-nacionais do capitalismo inicial. Tende a obscurecer muito o caráter distinto das áreas tradicionalmente estudado pelos geógrafos culturais – um posto da Texaco parece o mesmo, quer esteja situado na Via Ápia, quer na Rodovia Interestadual 66 (Relph, 1976). Diante disto, os geógrafos culturais voltaram-se muito freqüentemente às formas do passado, mapeando as características residuais das paisagens que no passado, deram personalidade a áreas locais: celeiros, pontes cobertas, cercas, etc., em vez de examinar a relação entre modo de produção e lugar. A incorporação de uma sensibilidade e a compreensão do significado dos lugares na teoria marxista seria uma contribuição inestimável da geografia cultural.

Não são difíceis de inferir as razões para a falta de qualquer contato entre os

geógrafos culturais e o pensamento marxista, apesar de suas premissas compartilhadas e perspectiva histórica. Um interesse explícito pela cultura tem sido sustentado mais fortemente na geografia norte-americana que na europeia ou britânica, e a “geografia cultural” raramente aparece no currículo de departamentos de geografia não americanos (Jackson, 1980). O contexto institucional da academia, nos países capitalistas e nos Estados Unidos da América em particular inibiu, até recentemente, considerar seriamente o marxismo como um método legítimo de investigação. Premissas estruturais funcionalistas dominaram a investigação social, representando uma luta pela hegemonia na esfera intelectual de um sistema americano ferozmente anticomunista (Thompson, 1978). Carl Sauer, no auge dos expurgos de McCarthy, notou a tendência, na geografia americana, a universalizar o presente e a desprezar o contexto histórico. Ele encontrou explicações sobre isto nas condições históricas sob as quais a geografia americana tinha se tornado institucionalizada: “no dinamismo simples do Meio-Oeste do início do século XX, o complexo cálculo do crescimento ou perda históricos não pareciam particularmente real ou importante” (1952, 354). Sauer colocou corretamente as razões para a inadequabilidade da compreensão geográfica em seu contexto social e histórico, mas não penetrou em suas relações mais profundas com a ideologia americana dominante.

Por outro lado, a liderança soviética no comunismo internacional impôs o domínio sobre o pensamento marxista desde a época de Lênin até o repúdio a Stalin no fim dos anos 1950. O materialismo histórico foi submetido aos interesses do estado soviético, isto é, o seu desenvolvimento econômico e, cada vez mais, sua luta pela paridade econômica e política com os Estados Unidos. O marxismo soviético adotou uma teoria da cultura economicista e reducionista, pouco diferente do determinismo burguês que pretendia desaproveitar. Thompson (1978) demonstra a similaridade das ideologias do estado das duas superpotências e as implicações para o mundo acadêmico. Em ambas, interpretações estruturais e funcionalistas estáticas da atividade sócio - cultural servem para legitimar as grandes organizações, o planejamento e o controle. Assim, a teoria cultural marxista apresentou pouca evidência em relação às suas próprias proposições originais pelos aspectos de cultura ativos e criativos da cultura na dialética entre vida humana e natureza. Reprimir a variedade geográfica da apropriação humana e reprodução da natureza, na supressão, por exemplo, da tradição étnica e religiosa no império soviético, é apenas um aspecto de uma política mais geral de sujeição da individualidade às necessidades opressoras da máquina do estado. A tese mais potencialmente radical da geografia cultural, tanto para o capitalismo internacional quanto para o comunismo estatal, é que os grupos atribuem significados a lugares e paisagens como parte de uma mais ampla identidade compartilhada e comunicada, uma identidade que freqüentemente atravessa linhas de

classes. A resposta dos Estados Unidos e da União Soviética ao fundamentalismo islâmico é evidência da incapacidade mútua de suas ideologias em incorporar um reconhecimento do papel positivo da cultura na ação humana. Mas para o marxismo, os problemas teóricos são mais profundos que apenas a mera sujeição soviética do materialismo dialético aos interesses do estado.

PROBLEMAS DA TEORIA CULTURAL MARXISTA

Os problemas de desenvolver uma teoria de cultura dentro do materialismo histórico derivam, em parte, dos estudos de Marx e Engels. Enquanto a unidade dialética entre cultura e natureza está claramente explicitada em *Feuerbach* e nos *Manuscritos* de 1844 (Marx, 1961), foi sugerido que o próprio Marx foi incapaz de evitar a influência das premissas burguesas em seus trabalhos posteriores (Sahlins, 1976; Thompson, 1978; Williams, 1977). Isto é visto particularmente em sua tendência a considerar a produção social como, universalmente, a produção de *bens* materiais. Também a visão de que o marxismo é a filosofia da prática, um compromisso revolucionário para mudar o mundo, tendeu a ser entendida bem literalmente como significando que o materialismo histórico oferece uma lei inflexível de evolução social que, uma vez compreendida, permite-nos impor sobre a realidade social as conclusões sobre a extinção do capitalismo e o estabelecimento do novo modo de produção ao qual ele leva. Este utopianismo é ahistórico e assassino nas mãos de um Stalin ou de um Pol Pot, mortal. Explica os aspectos totalitários do marxismo que levaram à repressão cultural e forçou escritores como Kolakowski a concluir que o marxismo é inevitavelmente inimigo da liberdade humana (Singer, 1980; Kolakowsky, 1978). Em realidade, as formações sociais muito diferentes que emergiram em estados que adotaram o marxismo como sua ideologia dominante testemunham o contínuo significado da variedade cultural e histórica no espaço (Samuels, 1978). A questão é muito ampla para ser tratada satisfatoriamente aqui; ela foi levantada porque tem implicações para a prática do materialismo histórico na academia, e para enfatizar que realmente existe uma tradição acadêmica marxista que tem uma visão mais ampla da práxis e que reconhece seu próprio papel em moldar nosso mundo, enquanto evita brados utópicos para as barricadas.

Esta tradição mais humanista foi aprovada por escritores como Gramsci, Williams, Thompson e Sahlins e oferece material do qual podemos discernir as linhas de uma teoria da cultura enquanto simbolização, baseada no mundo material simbolicamente apropriado e produzido. Em sociedades de classe, onde a produção excedente é apropriada pelo grupo dominante, a produção simbólica é igualmente apreendida como cultura hegemônica de classe a ser imposta para todas as classes. A variedade geográfica do

mundo natural, junto com a variabilidade histórica e a especificidade de modos dominantes e subdominantes de produção, produz uma ampla série de formações sociais e econômicas. Cada uma tem seu próprio modo de vida no qual o caráter específico da produção simbólica dá origem a paisagens distintas. Ao estudá-las, a geografia cultural pode aperfeiçoar a teoria através da prática.

A dificuldade principal enfrentada por uma teoria marxista da cultura está precisamente em manter o momento dialético no qual um modo de produção é reconhecido na prática como um modo de vida – a expressão de seres humanos conscientes, auto-reflectivos e engajados na produção e reprodução de suas vidas e de seu mundo material. Muito freqüentemente, no marxismo o papel ativo da cultura tem sido “subsumido por uma lógica linear mais poderosa de satisfação das necessidades” (Sahlins,1976). Uma redução similar de cultura é também a essência da teoria ecológica e sócio - biológica (Sahlins,1977), na verdade isto sendo uma medida do grau pelo qual o próprio marxismo é afetado pelo pensamento burguês que adota tal atitude. A redução geralmente resulta da aplicação de um modelo base- superestrutura base derivado da formulação de Marx nas linhas muito citadas de sua *Contribuição à Crítica da Economia Política*:

“a totalidade destas relações (de produção) constitue a estrutura econômica da sociedade, a base real, à qual correspondem formas definidas de consciência social. O modo de produção da vida material condiciona os processos gerais da vida intelectual política.”
(Marx,1970,20)

Marx prossegue afirmando que “mudanças na base econômica levam, cedo ou tarde, à transformação de toda a imensa superestrutura.”(1970,21) e que mudanças nas condições econômicas da produção podem ser precisamente determinadas, enquanto que é na super-estrutura ideológica – em formas legais, políticas, religiosas, artísticas e filosóficas – que nos tornamos conscientes da luta pela mudança.

Os termos de Marx, aqui são contingentes: “totalidade”, “correspondem”, “processos gerais”. Eles não exigem uma interpretação determinista. Mas, num modo de pensamento dominado pelas categorias burguesas de um sistema capitalista, é fácil ver como podem levar a uma interpretação da cultura na qual a produção material é compreendida como a produção de bens negociáveis, determinando, numa maneira razoavelmente linear, as esferas entrelaçadas de crenças, valores e imaginação. Esta é a origem da abordagem stalinista, promovendo forçosamente uma nova arte e cultura como a expressão inevitável e necessária e legitimação de uma nova sociedade socialista, onde a fé religiosa foi ativamente suprimida como a ferramenta ideológica agora redundante da antiga classe dominante, e onde todas as formas de expressão cultural foram controladas pelo

estado como o reflexo previsível e não mediado de novas relações de produção material. Tal negação poderosa de qualquer papel ativo para a atividade cultural e expressão artística imposta, por sua vez, sobre os partidos comunistas externos, levou inevitavelmente à acusação de que todo marxismo é “vulgar” – um determinismo econômico que reduz a vida cultural a um mero epifenômeno da atividade material.

O marxista russo Plekhanov fornece justificativa teórica para esta interpretação linear da cultura. Seu trabalho é interessante devido à sua ligação com o pensamento geográfico, seu interesse pela cultura e seu apoio reafirmado à dialética. Em *Fundamental Problems of Marxism* (1962) ele enfrentou com o problema da natureza e cultura, recorrendo fortemente a Ratzel. O desenvolvimento da economia “é resolvido primeiro e antes de tudo pela referência à natureza do ambiente geográfico” e “as propriedades do ambiente geográfico *determinam* o desenvolvimento das forças produtivas que, por sua vez, *determinam* o desenvolvimento das forças econômicas e, portanto, de todas as relações sociais” (Plekhanov, 1962,54, grifos acrescentados). Aqui, a causalidade inflexível é tão tosca quanto qualquer outra na história do determinismo geográfico. Apesar de afirmar basear-se na formulação de Marx, Plekhanov caiu na mesma armadilha que o geógrafo cultural que explica mudança por referência à evolução tecnológica: a de tomar as forças de produção como determinantes das relações sociais. Mas Marx valeu-se da *totalidade das relações de produção*, incluindo todas as relações entre seres humanos engajados na produção material, como constituindo a “estrutura econômica” da sociedade. A estrutura é mediada pela super - estrutura, o momento dialético que Plekhanov deixa passar.

Plekhanov relaxa este determinismo inicial ao admitir que a influência do ambiente geográfico é “variável” porque o desenvolvimento das forças humanas produtivas (um processo que não é explicado) nos coloca numa nova relação com esse ambiente. Assim, com o tempo, os seres humanos são capazes de reduzir os efeitos deterministas do ambiente e, finalmente, a alcançar domínio sobre o que inicialmente determina a evolução social. Em sua posterior discussão sobre cultura e arte, Plekhanov emprega o modelo base - super - estrutura, permitindo que a super- estrutura “interaja “ com a base econômica, um tanto da mesma maneira que a organização econômica humana interage com o ambiente geográfico. A interação “fornece a chave para a compreensão de todos estes fenômenos que, *à primeira vista*, parecem contradizer a tese fundamental do materialismo histórico”(1962,27). Sob esta construção, a consciência humana é produzida por forças inanimadas da natureza por meio da influência do ambiente geográfico sobre a produção material e, subseqüentemente, tendo uma vida ativa. Isto é logicamente insustentável e uma negação da compreensão dialética que, em seu apêndice, Plekhanov admite tão claramente e explica. É tentada uma resolução similar na posterior formulação marxista, incluindo o

estruturalismo de Althusser (Thompson,1978;Gregory,1978), que faz um divórcio conceitual inicial da vida humana e natureza, ou base e super- estrutura, e então busca uma “relação” estrutural na qual reuni-las. Ley (1979) critica Castells, que depende fortemente do estruturalismo de Althusser, demonstrando os resultados economicistas de sua formulação. Ley estende isto numa rejeição do marxismo em geral, afirmando que se não reconduz a uma compreensão determinista, torna-se pouco mais que o truísmo de que todos os níveis da atividade social estão relacionados a todos os outros. A noção de “autonomia relativa” dos níveis estruturais, como a “interação” de Plekhanov, carece de uma sólida base teórica, levando Ley a questionar se há no marxismo uma *necessidade teórica* para o determinismo.

O modelo base - super - estrutura não apenas nega a integridade da cultura, separando-a da produção como esfera de “meras” crenças, idéias, etc., mas também torna extremamente difícil dar a estas idéias, crenças e assim por diante, seu papel ideológico muito importante como armas de manutenção estrutural nas formações sociais e econômicas. A falsa consciência pode ocultar as relações sociais específicas que servem para manter a exploração e controle de classes, mas é ainda *consciência* – o mundo vivido de um grupo humano, dirigindo o desenvolvimento posterior dela como forças de produção. Para nossa compreensão de cultura corresponder à evidência da prática precisamos voltar à noção de modo de produção como um *modo de vida*, incorporando a cultura *dentro* da produção humana, ligada em igualdade dialética com a produção material de bens. A consciência humana, idéias e crenças são parte do processo produtivo material. Esta é a direção sugerida por pensadores marxistas recentes que realizaram sérias análises a respeito da cultura.

No marxismo anterior à guerra, Lukacs e Gramsci destacam-se como figuras-chave nos estudos sobre a cultura. Ambos desconfiavam do apelo às leis históricas no marxismo, leis de tal rigidez científica que explicaram mudanças independentemente da vontade humana. Mudança histórica significa mudança humana e, assim, mudança na consciência. Portanto, eles reconheceram que a esfera cultural era crucial na formação e sustentação da consciência de classes. Lukacs voltou-se particularmente para a cultura literária e artística, enquanto que Gramsci estava mais envolvido com a questão da cultura e consciência de classes dentro de um contexto geográfico particular. A ênfase de Gramsci sobre as dimensões singulares da FES italiana: sua tradição de “vita civile”, a fraqueza da formação do estado, o papel da Igreja e de intelectuais menos importantes, serve para lembrar-nos do contexto geográfico, assim como histórico. Gramsci considerava as necessidades materiais objetivas como aquelas às quais uma vontade humana racional responde, e a prova desta racionalidade só pode ser *a posteriori* quando se torna cultura, isto é, quando se estabelece um senso comum, aceito por todos. Assim, a objetividade era,

dialeticamente, o universalmente subjetivo (Kolakowski,1978; Murphey,1971).

Na sociedade de classes, a cultura é o produto da experiência de classes. Os reflexos do senso comum de cada classe sobre sua própria experiência material é parte de sua luta com outras classes, cada uma tentando impor o que vê como a validade universal dessa experiência. A hegemonia cultural é a imposição bem sucedida dessa cultura produzida a partir da experiência da classe dominante e é um dos pré-requisitos de sua posição dominante na FES (Anderson,1976). O materialismo histórico, de acordo com a teoria e prática de Gramsci, é uma antropologia e os produtos da cultura (literatura, linguagem, artes, religião, folclore, etc.) todos são básicos para a luta de classes. O modo de produção material estabelece limites a idéias e crenças porque é a experiência principal dos seres humanos, e a sociedade nunca propõe problemas para os quais os meios de solução já não estejam desenvolvidos ou surgindo. (A liberdade da prática religiosa não pode ser uma questão numa sociedade sem classes). Mas a relação orgânica entre a consciência humana e a produção material é tal que é na primeira, como ideologia de classe, que a mudança histórica se revela. A produção material é, em si, tanto um instrumento de atividade ideológica quanto vice-versa.

Gramsci afirmou que a relação entre cultura e produção material tem de ser articulada numa sociedade de classes por um grupo aparentemente separado do interesse de classes para ser universalizada através de todas as classes. Nos níveis mais altos da ideologia os intelectuais articulam na filosofia o mundo vivido da classe dominante: uma filosofia que é homóloga com a posição objetiva dessa classe na produção material. Em níveis inferiores, a tarefa dos intelectuais é traduzir essa filosofia em uma fé – um movimento cultural, e conservar nestas articulações variáveis uma unidade ideológica através da totalidade social. O processo é similar ao defendido pelo Grande Inquisidor em *Irmãos Karamazov*, de Dostoyevsky. Bourdieu discutiu quase da mesma maneira a transformação do mito em religião quando a divisão do trabalho produz classes que são, em suas origens, tanto produtos da produção cultural quanto material:

“a história da transformação do mito em religião é inseparável da história da formação de um grupo de produtores especializados em discurso e ritos religiosos; isto é, do progresso da divisão do trabalho religioso, em si uma dimensão do progresso na divisão do trabalho social, assim, da divisão em classes que resulta, entre outras conseqüências, na expropriação de pessoas leigas dos instrumentos da produção simbólica.” (Bourdieu,1977,409).

A atividade religiosa é apenas um aspecto de um processo que se estende a todas as esferas da vida cultural. A cultura hegemônica é um instrumento estruturado e estruturante de conhecimento e comunicação, senso comum e a base da ordem moral. Na sociedade de classes ela cumpre um papel político de impor e legitimar a dominação de classes. Isto ajuda a compreender porque dentro do próprio marxismo a perspectiva cultural foi tão facilmente perdida. No capitalismo é a ideologia da burguesia que alcança status hegemônico e, assim, é sua cultura que define o senso comum. Dadas as condições objetivas da produção capitalista - a concepção de pessoas e natureza como trabalho e recursos, a separação do sujeito humano dos meios de produção e de vida que são concebidos como capital, a alocação de trabalho excedente pelo mercado e, assim, o fetichismo da mercadoria - a produção no capitalismo é inevitavelmente reduzida apenas na consciência ao senso apenas da produção de bens materiais. Williams (1972, 92) afirma:

“Marx viveu, e nós vivemos, numa sociedade na qual realmente ‘as forças produtivas parecem... constituir um mundo auto-subsistente.’ Assim, ao analisar a operação das formas produtivas que não são apenas percebidas como, mas de fato realmente são, deste tipo, é fácil dentro da única linguagem disponível, descrevê-las como se fossem universais e gerais, e como se certas ‘leis’ de suas relações com outras atividades fossem verdades fundamentais. Assim, o marxismo tomou a coloração de um tipo especificamente burguês e capitalista de materialismo.”

No capitalismo, produção significa a produção de mercadorias para um mercado, e outras atividades sociais humanas são excluídas da esfera produtiva para serem reificadas nas várias partes da “super- estrutura”. É evidência do poder do “senso comum” burguês que os próprios marxistas não escapam desta separação conceitual de cultura da produção material. O materialismo deve incluir aqueles elementos tradicionalmente alocados à super- estrutura se deseja escapar da falácia idealista de impor a estrutura conceitual de leis deterministas sobre a existência social (Thompson, 1978).

GEOGRAFIA CULTURAL E TEORIA MARXISTA: EM DIREÇÃO A UMA SÍNTESE

Williams e Thompson, examinando, respectivamente, a história literária e a história da cultura da classe trabalhadora sob o capitalismo, deram força teórica à prática em Gramsci e criticaram corretamente o reducionismo marxista na teoria cultural. Dentro da antropologia, o campo com o qual a geografia cultural tinha tradicionalmente mais afinidades, Sahlins (1974, 1976) elaborou um argumento similar numa interpretação simbólica da cultura que, alinhada com a teoria antropológica substantivista, fornece um

lugar para a cultura dentro dos modos de produção simbólica. Isto permite uma síntese de alguns dos objetivos tradicionais da geografia cultural com o materialismo histórico, mantendo ao mesmo tempo, um verdadeiro respeito pelo papel ativo da cultura nas formações sociais.

Em *Stone Age Economics* (1974) Sahlins ataca todas as formas de interpretação utilitária da atividade humana. Apesar de reconhecer que a consciência humana está apoiada no mundo material, objetivo, ele demonstra que mesmo nos ambientes geográficos mais aparentemente desfavoráveis, como os desertos Kalahari e da Austrália central, existe uma riqueza material de subsistência. A noção de escassez entendida como um limite para o comportamento social humano, permitindo-nos inferir uma organização social particular e previsível para os propósitos de subsistência, é uma suposição burguesa construída sobre as condições objetivas de trabalho na sociedade de mercado e projetada sobre as formações pré-capitalistas. É uma parte da luta ideológica na própria academia universalizar as condições historicamente específicas da sociedade e comportamento capitalistas. De fato, a escolha dos meios de sobrevivência é sempre culturalmente determinada.

Sahlins (1976) afirma que o argumento entre uma interpretação utilitária e simbólica da atividade material e da cultura é uma oposição genuína que não pode ser mediada dialeticamente. Qualquer teoria baseada na utilidade como a base (de interpretação), da cultura, seja econômica, ambiental ou ecológica, deve levar a uma negação determinista da cultura como um produto humano real: “todos estes tipos de razão prática...têm em comum uma concepção empobrecida da simbolização humana” (Sahlins, 1976, 102). Uma vez ignorada ou negada a criação do significado como a qualidade distintiva e constitutiva dos seres humanos, então a idéia das pessoas fazerem sua própria história, o dogma-chave do marxismo, cai.

Nos escritos iniciais de Marx, a noção de base é na verdade mediada pela super-estrutura. Ele reconhece que “se a economia é o ‘determinante último’, é também um ‘determinante determinado’(que) não existe fora do complexo sempre concreto, historicamente variável de mediações concretas, incluindo até as mais espirituais” (Sahlins, 1976, 132). Quando Marx se volta para a consideração específica da sociedade capitalista, então ele se torna afetado por suas próprias categorias e estruturas. A produção se torna apoiada no trabalho, domina a teoria do valor trabalho, e o trabalho é definido em sua especificação material como a produção de mercadorias. Assim, “a ordem simbólica é eliminada da produção para reaparecer como ‘fantasmas’ nos cérebros dos homens, sublimados do processo material da vida” (Sahlins, 1976, 136). Perdemos o

reconhecimento crucial de que a produção da ordem simbólica é em si mesma uma dimensão do trabalho humano.

Valores de uso, o sistema de necessidades de uma determinada sociedade são culturalmente determinados. Sauer (1942, 376) dá um exemplo perfeito da questão com referência à produção de trigo num mercado capitalista mundial:

“é somente verdade em termos de mercados mundiais, e daí da produção estritamente comercial, que se determinará a produção de um dado lote de terra em trigo ou milho. Gostaria de acrescentar que mesmo o preço atual do mercado mundial é apenas uma expressão da demanda cultural de um grupo comprador dominante, não uma expressão real da utilidade dos diversos grãos.”

Assim, a discussão geográfica da ação humana em transformar o ambiente deve rejeitar todas as formas de determinismo no sentido de explicações utilitárias da atividade social. Aceitamos que o ambiente físico pode estabelecer limites sobre a ação humana, mas estes limites são tão amplos que são inúteis como prognosticadores. Além disso, “a ação da natureza se revela como cultura... numa forma não mais sua, mas incorporada como significado” (Sahlins, 1976, 209). Portanto, qualquer discussão geográfica deve originar-se do reconhecimento do ambiente como um fenômeno culturalmente abrangido (Glacken, 1967, Tuan, 1968). As duas únicas condições da natureza que qualquer esquema cultural deve satisfazer são as que Marx e Engels expuseram em suas premissas do materialismo históricos: as condições naturais nas quais os seres humanos estão situados e a natureza física humana. Mas estas devem também ser culturalmente explicitadas. Assim, a seleção de qualquer determinada oposição material por uma cultura para ênfase e codificação deve ser uma oposição verdadeira, natural ou formalmente perceptiva. Por exemplo, a seleção de pontos cardeais para significar a oposição de nascimento e morte, ou de dentro e fora para designar categorias morais (Tuan, 1974) deve ser baseada ou em oposições naturais que se podem descobrir ou homólogos com relações perceptivas formais. A natureza não pode ser culturalmente apropriada ou explorada de modo a negar suas próprias relações objetivas, ou toda a comunicação se torna impossível. Tais condições não determinam ou nos permitem, de modo algum, prever o significado cultural que será atribuído. Isto deve ser explicado empírica e contextualmente através da prática da geografia. Além de tais “condições da natureza” estritamente limitadas, é desproposital qualquer apelo à “natureza humana”, “ambiente” ou a “estruturas ocultas da mente”. Em vez de fazer uma separação epistemológica de níveis estruturais e então procurar suas “relações” à maneira da ciência positiva, devemos iniciar com a unidade de um modo de produção como um modo de vida, isto é, simbolicamente constituído. Se toda a produção humana é simbolicamente constituída, podemos reafirmar os modos de produção como modos de produção simbólica.

Cada um é um modo de vida diferenciado por relações características de produção que estruturam forças produtivas. Mas estas relações de produção são culturalmente diferenciadas através do foco da produção simbólica, do qual o significado é mapeado através de todos os níveis estruturais. Na sociedade capitalista, a produção simbólica ocorre na economia como produtora de mercadorias: “a singularidade da sociedade burguesa consiste não no fato de que o sistema econômico escapa à determinação simbólica, mas que a simbolização econômica é estruturalmente determinante” (Sahlins, 1976, 211). A tentativa ideológica de universalizar isto está na base do modelo base -super- estrutura. Em formações não capitalistas ou pré- capitalistas, o foco dominante da produção simbólica está em outra esfera que a da economia.

Seguindo a direção dada por Polanyi *et. al.* (1958) e o argumento de Sahlins, podemos sugerir três amplos modos de vida nos quais a posição dominante da produção simbólica situa-se diferentemente. (1) Nas sociedades “primitivas”, isto é, aquelas que Polanyi caracterizou como tendo a reciprocidade como o modo dominante de integração econômica, a produção simbólica está situada fundamentalmente na constituição social do parentesco. Então, isto é considerado em todas as outras instituições, incluindo a economia enquanto produtora de mercadorias e a paisagem. Isto determina as possibilidades e limites das forças de produção tornadas disponíveis para alcançar fins culturalmente determinados. (2) As formações arcaicas são dominadas por um modo no qual a produção simbólica está fundamentalmente situada no setor político - religioso e, daí, difundidas para todos os outros. Isto fornece a base para estruturar paisagens centralizadas ao redor de um centro sagrado (naquelas sociedades) que Polanyi se refere como sociedades redistributivas (Eliade, 1959; Wheatley, 1969; Harvey, 1974). Finalmente, a sociedade capitalista eleva a economia a uma posição de domínio de modo que “lança uma rede classificatória através de toda a super - estrutura cultural, estabelecendo a distinção de outros setores através de distinções próprias” (Sahlins, 1976, 216).

Estes três modos de produção simbólica fornecem apenas um esboço imperfeito e uma tipologia. Assemelham - se às três formas de integração econômica de Polanyi : reciprocidade, redistribuição e economia de mercado. Mas, ao contrário de Polanyi, que inverteu o modelo base - super - estrutura para formações pré - capitalistas, afirmando que, nelas, a economia estava “encravada” na sociedade, estas três categorias mantêm completamente a importância da cultura, variando apenas a posição da produção simbólica derivada de Marx (Marx, 1964; Hindess e Hirst, 1975). Não são considerados como estágios numa evolução unilinear. Certamente, parece possível um refinamento posterior no caso dos modos que não são nem primitivos nem capitalistas. A existência de modos

subsidiários ao lado do dominante é reconhecida como uma característica delimitadora fundamental de uma formação social e econômica. Tais modos de produção simbólica são conceitos analíticos de valor para aperfeiçoar a contribuição sistemática da geografia cultural ao examinar a ação ambiental do homem.

Assim, modos de produção simbólica não são definições de sociedades específicas. Os estudos regionais ou sobre as paisagens que os empregam são melhor desenvolvidos quando adotam o conceito de FES, que “expressa a unidade ... das diversas esferas da vida econômica, social, política e cultural numa sociedade” (Sereni, 1971, 21) e coloca essa totalidade nas condições concretas de um contexto histórico e geográfico específico. Enquanto Sereni, ao usar este conceito, recorre a “uma lei econômica fundamental” sobre a qual a cultura é super - estruturalmente criada, deveríamos observar que a ênfase no conceito de FES, repousa sobre a especificidade geográfica e histórica, tornando-se um conceito valioso se podado de seu economicismo em relação aos modos de produção simbólica. Desta maneira, a FES representa a manutenção dos tradicionais estudos da geografia cultural sobre os lugares e paisagens, ao mesmo tempo em que permite aperfeiçoar e desenvolver a teoria dentro do materialismo histórico.

Se aceitamos que a produção é, *ad initio*, uma intenção cultural, que todos os processos materiais da existência são organizados como processos significativos do ser social, ainda enfrentamos formidáveis problemas teóricos. Somos obrigados a explicar as mudanças particularmente nas formações pré - capitalistas, a emergência de sociedades de classes; e a apropriação, na sociedade de classes, da produção simbólica como poder simbólico ou ideologia. Marx reconhece que:

“o próprio ato de reprodução muda não apenas as condições objetivas - por exemplo, transformando aldeia em cidade, as terras selvagens em clareiras agrícolas, etc. - mas os produtores mudam com ele, pelo aparecimento de novas qualidades, transformando e se desenvolvendo em produção, formando novos poderes e novas concepções, novos modos de relações, novas necessidades, nova linguagem. (Marx, 1964, 93)

Mas, conforme mostra Sahlins(1976), as maneiras de incorporar tal mudança variam entre diferentes modos de produção simbólica. No capitalismo, a transposição e reformulação do código simbólico de verifica através de um conjunto de formas cada vez mais variadas na produção de bens negociáveis conhecido como “desenvolvimento”. Nas sociedades “primitivas”, não ocidentais, tal reformulação parece ocorrer *entre* formações sociais, dando origem a variações na forma, em vez de progresso, em direção a um novo modo de produção simbólica:

“Ali a história ocorre na junção das sociedades, de modo que toda uma área cultural pode apresentar um conjunto maravilhoso de variações, na base e na super - estrutura, de sociedades, ‘todas similares mas nenhuma igual a outra, cujo coro aponta o caminho para uma lei oculta’. Pra nós, em virtude de um modo institucional diferente, do processo simbólico, a história de processa basicamente da mesma maneira, mas nas circunstâncias complicadas de cada sociedade”. (Sahlins,1976, 220)

Aqui Sahlins faz eco á visão de Marx (1972, 20 -21; 1964, 82) de que, nas formações primitivas a história se verifica no ponto de contato com outras sociedades, em vez de internamente, e que o desenvolvimento interno é uma característica das sociedades de classes, através da luta de classes. As questões de diferenciação e mudanças só podem ser resolvidas empiricamente. A “voie de sortie” de uma FES é específica a si mesma e não pode ser reduzida a uma cronologia geral de periodização (Sereni, 1971).

Certamente todas as sociedades que não são “primitivas” nos termos de Sahlins apresentam uma estrutura de classes. Nestas, a produção simbólica é apropriada pela classe dominante e elaborada por suas frações especializadas (Gramsci, 1971; Bourdieu; 1977) como poder simbólico, na qual a homologia entre estrutura simbólica e estrutura social oculta as relações específicas de dominação de classe. A luta de classes se dá, como reconheceu Gramsci, no nível ideológico. O objetivo da classe subalterna é assumir o controle dos meios da produção simbólica para reconstituí-los e, através deles, a produção material, em seu próprio interesse. A história da revolução burguesa na Europa demonstra que, apenas quando os valores daquela classe tinham penetrado suficientemente nos valores culturais e políticos, assim como nas relações de produção material de uma FES, poderia ser completada com sucesso a transição para uma formação capitalista (Polanyi, 1957). Por esta razão Gramsci focalizou sua atividade em construir uma cultura da classe trabalhadora verdadeiramente alternativa, desafiando os valores do senso comum da cultura burguesa, como um pré - requisito para construir o socialismo na Itália. Isto exigiu sensibilidade à especificidade geográfica e histórica da FES italiana, atenção ao papel ideológico de seus intelectuais, especialmente Croce, uma disposição para experimentar formas culturais alternativas e o reconhecimento de que não podemos prognosticar qual dessas formas terá relação orgânica com a produção material enquanto cultura verdadeiramente revolucionária. “Nenhum modo de produção e, portanto, nenhuma sociedade dominante e, por isso, nenhuma cultura dominante, esgota, na realidade, a prática humana, a energia humana, a intenção humana” (Williams, 1973,12), de modo que sempre há fontes negligenciadas de reais práticas humanas . Estas podem ser desenvolvidas como alternativas dentro da cultura dominante, mas falham em ser

verdadeiramente oposicionais, ou podem opor - se diretamente a ela. De seu desafio bem sucedido como cultura oposicional depende a transformação de todo o modo de produção. A luta entre classes é uma luta sobre a constituição cultural da existência material humana e este resultado não seguirá um curso previsível.

AS TAREFAS DE UMA GEOGRAFIA CULTURAL RADICAL

Muito freqüentemente a geografia cultural falhou em manter na prática sua premissa humanista, em manter a dialética na qual o mundo material é constituído culturalmente, embora permaneça ela mesma como condição da cultura. Tal noção está em oposição ao senso comum da “ciência” burguesa. Entretanto isto é precisamente o que a geografia humana deve fazer, e a facilidade com a qual até a geografia “marxista” adota um materialismo mais ou menos “vulgar”, sugere que a geografia cultural, concebida separadamente, ainda pode ter um papel crítico a desempenhar. Contudo, se o argumento apresentado aqui tem qualquer validade, não podemos falar de uma “sub - disciplina” da geografia cultural com seu próprio conjunto particular de questões e metodologia apropriada, como não podemos falar da geografia como um todo neste sentido. As subdivisões do conhecimento, institucionalizadas como disciplinas, são em si um produto de uma hegemonia ideológica da cultura capitalista. O materialismo histórico é um método matizado e flexível de compreensão, estendendo sua prática e aperfeiçoando sua teoria através de todos os tradicionalmente separados campos da academia (Thompson, 1978). Entretanto, há temas significativos que a “geografia”, e nela, a geografia “cultural” se apropriaram. O reconhecimento de que cada formação social e econômica está ligada a um específico espaço e produzida nele, e a reproduz, - uma paisagem - é um desses temas. As formações sociais escrevem a história no espaço e a história de tal formação é a história da superimposição de formas produzidas em sua paisagem através da sucessão de modos de produção (Santos, 1977). Uma vez que estes modos de produção são simbolicamente constituídos, lugar e paisagem são imediatamente dotados de significado humano. Aspectos do significado na paisagem foram estudados por geógrafos culturais, mas seus estudos aguardam a incorporação ao contexto histórico específico das FESs particulares (Cosgrove, 1978). Esta é uma tarefa significativa para os que desenvolveriam uma geografia cultural radical. A complexidade do significado ligado às paisagens que observamos para incorporar as expressões dos modos de vida do passado, assim como do presente, exige estudo empírico detalhado. As paisagens contêm significados culturais residuais e emergentes, assim como atuais. A perspectiva histórica da geografia cultural

tradicional é uma predileção válida - é essencial para compreender as formas e características em áreas da paisagem.

Os meios de incorporação do espaço aos códigos simbólicos através da produção cultural também constituem tarefas para a geografia cultural. Como o poder simbólico na sociedade de classes, a ideologia se apropria e reproduz o espaço para legitimar e sustentar a dominação de classes. Já existem excelentes estudos empíricos deste processo como um modelo ao qual podemos recorrer. Duncan e Wallach (1978), por exemplo, analisam a produção e uso do espaço arquitetônico no Museu de Arte Moderna de New York considerando-o como o que chamam de “ritual capitalista recente”. Nele, como em toda a arquitetura e paisagens monumentais os elementos decorativos “articulam e ampliam os significados das atividades no local... (e) formam um todo coerente _ o que os historiadores da arte chamam de um programa iconográfico” (1978, 29). A paisagem de Veneza também foi assim avaliada por historiadores da arte e da arquitetura (Puppi, (ED), 1980). Tais programas baseiam-se em fontes literárias, evocando mitos, épicos e interpretações do passado que informam e legitimam esses valores em relações aos quais o espaço é construído para celebrar. Assim, eles exigem uma forma ritual de comportamento, um modo particular de vestir, maneira de falar, padrão de movimento. Desta maneira, o próprio espaço é evocado para articular e reforçar a aceitação do e participação no código cultural da classe dominante. A paisagem estrutura e é estruturada pelo poder simbólico. Este tipo de análise é claramente apropriado para as paisagens monumentais e rituais do tipo que os geógrafos ocasionalmente estudam: centros sagrados, cidades planejadas, jardins paisagísticos. Na verdade, foram feitas algumas tentativas iniciais de interpretações radicais de tais paisagens (Harvey, 1979 e Rubin, 1979) Mas opera em todos os níveis. A divisão elementar e apropriação da terra reveladas num sistema cadastral não apenas refletem mas reforçam o código simbólico de uma formação particular. Seguindo as estradas que correm ao longo das linhas de levantamento topográfico de lotes, “township”, e montanhas produzidos na paisagem dos sistemas de levantamento topográfico retangular dos Estados Unidos nós participamos de e elaboramos para a nossa própria época o ritual da formação social americana do século XVIII _ em sua utopia individualista, republicana, igualitária e agrária _ que a forma da paisagem ainda serve para manter. O reconhecimento e análise de tais programas iconográficos na paisagem e o seu uso para aperfeiçoar a teoria é uma tarefa que a geografia cultural mal começou.

Finalmente, como prática revolucionária, a geografia cultural pode não apenas revelar a contribuição simbólica da ação humana na produção e manutenção das paisagens e o grau pelo qual essas paisagens estruturam e mantêm a produção simbólica; mas pode examinar criticamente formas emergentes de organização espacial e da paisagem (Zube,

1970,1977; Jackson, 1980; Vance, 1972), examinando-as em termos de cumprirem a meta socialista de uma humanidade liberada, atacando as paisagens alienadas do capitalismo atual, não da perspectiva de uma “estética” flutuante (Relph, 1976), mas de uma estética baseada no reconhecimento de como novas paisagens mantêm e elaboram o código simbólico da sociedade burguesa (Western, 1978). Seu dever é dar boas vindas e promover essas formas de produção de lugares que parecem desafiar as suposições e atribuições do senso comum de nosso mundo capitalista culturalmente construído. Podem ser utopias tão breves quanto as de Owen, O ‘Connor e Fourier (Darley, 1978; Hardy,1979), mas o veredito será dado pela história - a história que nós mesmos fazemos. Assim, a geografia cultural pode seguir o exemplo de Gramsci de lutar para criar uma nova cultura _ uma cultura que envolverá a produção de novas paisagens e de novos significados nas paisagens que já habitamos.

REFERÊNCIAS

- Anderson, P. (1976) *“The Antimonies of Antonio Gramsci”*. New Left Review, 100,5 - 78.
- Bourdieu, P. (1977a) *“Sur le Pouvoir Symbolique”*. Annales: E.S.C.,32, 405-11
- Buttimer, A. (1974) *Valves in Geography*. Commission of College Geography. Res. Pap. 24, Ass. Am. Geogr.,Washington.
- Buttimer, A. (1976) *“Grasping the Dynamics of the Life - World”* Annals Assoc. Amer. Geog.,66, 277 - 92
- Colletti, L. (1975) *“Marxism and the Dialectic.”* New Left Review, 93, 3-29.
- Cosgrove, D. (1978) *“Place, Landscape and the Dialectics of Cultural Geography.”* Canadian Geographer, 22, 66-72.
- Darley, G. (1978) *Villages of vision*. London.
- Duncan, J. S. (1973) *“Landscape Identity as a Symbol of Group Identity”*. Annals. Assoc. Amer. Geog., 70,181-198.
- Duncan, J. S. (1978) *“The Social Construction of Unreality: An Interactionist Approach to the Tourists’ Cognition of the Environment”*. in Ley and Samuels (Eds.) (1978), 269-282.
- Duncan, C. and Wallach, A. (1978) *“The Museum of Modern Art as Late Capitalist Ritual: An Iconographic Analysis.”* Marxist Perspectives, 1, 28-51.
- Eliade, M. (1959) *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*. New York.

- Entrikin, N. J. (1976) "Contemporary Humanism in Geography." *Annals. Assoc. Amer. Geog.*, 66, 615-32.
- Frazer Hart, J. (1968) "Field Patterns in Indiana." *Geog. Review.*, 58, 450-471
- Glacken, C. J. (1967) *Traces on the Rhodian Shore: Nature and Culture in Western Thought from Ancient Times to the Beginning of the Eighteenth Century.* Berkeley.
- Gombrich, E. M. (1969) *In Search of Cultural History.* Oxford.
- Gramsci, A. (1971) "The Intellectuals." in Hoare, Q. and Noell Smith, A. (Eds.), *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*, New York, 5-23.
- Gregory, D. (1978) *Ideology, Science and Human Geography*, London.
- Guelke, L. (1974) "An Idealist Alternative in Human Geography." *Annals Assoc. Amer. Geog.*, 64, 193-202.
- Harding, K. J. (1975) "Marx on Cultural Evolution: A Review." *Antipode*, 7, 1-8.
- Hardy, D. (1979) *Alternative Communities in Nineteenth Century England*, London.
- Harris, R. C. (1978) "The Historical Mind and Practice of Geography." in Ley and Samuels, (Eds.) (1978), 123-37.
- Harvey, D. (1974) *Social Justice and the City.* London.
- Harvey, D. (1979) "Monument and Myth." *Annals. Assoc. Amer. Geog.*, 69, 362-381.
- Hindess, B. and Hirst, P. Q. (1975) *Pre-Capitalist Modes of Production*, London.
- Isaac, E. (1970) *Geography of Domestication.* Englewood Cliffs, N. J.
- Jackson, J.B. (1980) *The Necessity for Ruins and Other Topics.* Amherst, Mass.
- Jackson, P. (1980) "A Plea for Cultural Geography." *Area*, 12, 110-113.
- Jordon, T. and Towntree, L. (1976) *The Human Mosaic: A Thematic Introduction to Cultural Geography.* San Francisco.
- Kniffen, F. (1965) "Folk Housing: Key to Diffusion." *Annals. Assoc. Amer. Geog.*, 60, 638-61.
- Kolakowski, L. (1978) *Main Currents of Marxism: Its Rise, Growth and Dissolution.* 3 Vols., Oxford.
- Leighy, J. (Ed.) (1969) *Land and Life: A Selection from the Writings of Carl Ortwin Sauer.* Berkeley and Los Angeles.
- Ley, D. (1974) *The Black Inner City as Frontier Outpost.* Assoc. Amer. Geog., Washington, D.C.
- Ley, D. (1977) "Social Geography and the Taken-for-Granted World." *Trans. Inst. Brit. Geographers*, 2, 478-512.

- Ley, D. (1979) "Ideology, Theory and Empirical Study in Marxism: Approaches to Urban Geography." Paper presented to the Anglo French Symposium on Ideology and Geography at Emmanuel College, Cambridge.
- Ley, D. and Samuels, M.S. (Eds.) *Humanistic Geography: Problems and Prospects.* London.
- Martin, A. F. (1951) "The Necessity for Determinism." *Trans. Inst. Brit. Geographers*, 17, 1-12.
- Marx, K. (1961) *Economic and Philosophical Manuscripts of 1844.* Moscow.
- Marx, K. (1964) *Pre-Capitalist Economic Formations.* New York.
- Marx, K. (1970) *Contribution to the Critique of Political Economy.* Moscow.
- Marx, K. and Engels, F. (1972) *Feuerbach: Opposition of the Materialistic and Ideological Outlook.* Moscow.
- Meinig, D. (1965) "The Mormon Culture Region: Strategies and Patterns of the American West, 1874-1964." *Annals. Assoc. Amer. Geog.*, 55, 191-220.
- Meinig, D. W. (Eds.) (1979) *The Interpretation of Ordinary Landscapes.* Oxford.
- Mikesell, M. W. (1977) "Cultural Geography." *Progress in Human Geography*, 1, 460-464.
- Mikesell, M. W. (1978) "Tradition and Innovation in Cultural Geography." *Annals. Assoc. Amer. Geog.*, 68, 1-16.
- Murphey, R. F. (1971) *The Dialectics of Social Life, Alarms and Excursions in Anthropological Theory.* London.
- Newson, L. (1976) "Cultural Evolution: a basic concept for human and historical geography." *J. Hist. Geogr.*, 2, 239-55.
- Nostrand, R. L. (1970) "The Hispanic-American Borderland: Delimitation of an American Culture Region." *Annals. Assoc. Amer. Geog.*, 60, 638-61
- Plekhanov, G. V. (1962) *Fundamental Problems of Marxism.* Moscow.
- Polanyi, K. (1957) *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time.* Boston.
- Polanyi, K., Arenberg, C., Pearson, H.W. (1958) *Trade and Markets in Early Empires.* Glencoe, Ill.
- Puppi, L. (Ed.) (1980) *Architettura e Utopia nella Venezia del Cinquecento.* Milano.
- Rapoport, A. (1970) *House Form and Culture.* Englewood Cliffs, N.J.
- Relph, E. (1976) *Place and Placelessness.* London.

- Rowles, G. D. (1978) "Reflections on Experiential Fieldwork." in Ley and Samuels, (Eds.) (1978), 173-93.
- Rubin, B. (1979) "Aesthetic Ideology and Urban Design." *Annals. Assoc. Amer. Geog.*, 69, 339-361.
- Sahlins, M. (1974) *Stone Age Economics*. London.
- Sahlins, M. (1976) *Culture and Practical Reason*. Chicago and London.
- Sahlins, M. (1977) *The Use and Abuse of Biology. An Anthropological Critique of Sociology*. Ann Arbor, Mich.
- Samuels, M. S. (1978) "Individual and Landscape: Thoughts on China and the Tao of Mao." in Ley and Samuels, (eds.) (1978) 283-96.
- Samuels, M. S. (1979) "The Biography of a Landscape." in Meinig, (ed.) (1979) , 51-88.
- Santos, M. (1977) "Society and Space: Social Formation as Theory and Method." *Antipode* 9, 1, 3-13.
- Sauer, C. O. (1925) "The Morphology of Landscape." in Leighly (ed.) (1969) , 315-50
- Sauer, C.O. (1941) "Foreword to Historical Geography." in Leighly (ed.) (1969), 351-79.
- Sauer, C.O. (1952) "Folkways of Social Science." in Leighly (ed.) (1969), 380-88.
- Sauer, C.O. (1956) "The Education of a Geographer." in Leighly (ed.) (1969), 389-404.
- Seamon, D. (1979) *A Geography of the Lifeworld: Movement, Rest and Encounter.* London.
- Sereni, E. (1971) "De Marx à Lenine: La Categorie de Formation Economique et Sociale." *La Pensee*, 159, 3-49.
- Singer, P. (1980) "Dictator Marx?" *New York Review of Books*, 27, 14, 62-66.
- Sopher, D.E. (1967) *The Geography of Religions*. Englewood Cliffs, N.J.
- Thomas; W.L. (ed.) (1956) *Man's Role in Changing the Face of the Earth*. Chicago.
- Thompson, E.P. (1978) *The Poverty of Theory*. London.
- Thuan, Yi-Fu (1968) *The Hydrological Cycle and the Wisdom of God: A Theme in Geoteleology*. Toronto.
- Tuan, Yi-Fu (1974) *Topophilia: A Study of Environmental Perception, Attitudes and Values*. Englewood Cliffs, N.J.
- Tuan, Yi-Fu (1977) *Space and Place: The Perspective of Experience*. Minneapolis.
- Vance, J.E. (1972) "California and Search for the Ideal." *Annals. Assoc. Amer. Geog.*, 62, 185-210.
- Vidal de la Blanche, P. (1903) *Tableau de la Geographie de la France*. Vol.3. Paris.

- Vidal de la Blanche, P. (1917) *La France de l'Est*. Paris.
- Wagner, P.L. (Ed.) (various dates) *Foundations of Cultural Geography Series*. Englewood Cliffs, N.J.
- Wagner, P.L. (1972) *Environments and Peoples*. Englewood Cliffs, N.J.
- Wagner, P.L. and Mikesell, M.W. (eds.) (1962) *Readings in Cultural Geography*. Chicago.
- Wallace, I. (1978) "Towards a Humanized Conception of Economic Geography." in Ley and Samuels (eds.) (1978), 91-108.
- Western, J. (1978) "Knowing One's Place: "The Coloured People and the Group Areas Act in Cape Town." in Ley and Samuels (Eds.) (1978) 297-318.
- Wheatley, P. (1969) *The Pivot of the Four Quarters: A Preliminary Enquiry into the Origins and Character of the Ancient Chinese City*. Chicago.
- Williams, R. (1973) "Base and Superstructure in Marxist Cultural Theory." *New Left Review*, 82, 3-16.
- Williams, R. (1977) *Marxism and Literature*. Oxford.
- Zelinsky, W. (1955) "Some Problems in the Distribution of Generic Terms in the Place Names of the Northeastern United States." *Annals Assoc. Amer. Geog.*, 45, 319-49.
- Zelinsky, W. (1973) *The Cultural Geography of the United States*.
- Zube, E.H. (ed.) (1970) *Landscapes: Selections from the Writings of J.B. Jackson*. Amherst, Mass.
- Zube, E.H. and Zube, M. (eds.) (1977) *Changing Rural Landscapes*. Amherst, Mass.