

IDENTIDADE E EXÍLIO: FUNDAMENTOS PARA A COMPREENSÃO DA CULTURA

Paulo Cesar da Costa Gomes¹

“Aproximar-se da Geografia Cultural é, antes de mais nada, captar a idéia que temos do ambiente próximo, do país e do mundo. É se interrogar em seguida sobre a maneira como as representações são construídas, sobre seu papel no modelamento do real e sobre sua permanência, sua fragilidade e as reações que provocam.” **Paul Claval** (1997).

Desde meados dos anos 80 somos testemunhas de um movimento de revalorização da idéia de cultura no domínio acadêmico da Geografia. Concomitantemente, assistimos a iniciativa de alguns geógrafos em lançar as bases de uma Geografia Cultural, vista como um novo campo de atividade intelectual e como um domínio metodológico diverso daqueles majoritariamente empregados pela Geografia Humana. De imediato, cumpre-nos observar que esta revalorização surge no mesmo momento em que a contestação aos modelos de ciência baseados na univocidade da razão lógica estão sendo firmemente questionados.

Alguns denominam esta fase de pós-moderna e atribuem a força deste movimento à luta contra os ditames de uma reflexão que pretendia ser uniforme, regular e operaria a partir de uma lógica geral e dedutiva. Na verdade, pouco importa o nome que se atribua a este momento ou mesmo se esta tendência significa de fato uma ruptura maior com a idéia de ciência que predominou nos dois últimos séculos (Gomes, 1997). O fato fundamental que se pretende sublinhar aqui é a crescente consciência sobre a necessidade de relativizar, de contextualizar, de compreender os fatos sociais em lugar de querer explicá-los; de absolutizá-los, tornando-os gerais e uniformes; ou de objetivá-los, tomando deles apenas suas características comuns e regulares. Esta necessidade, não de todo nova, tem, no entanto, estado presente com maior vigor e destaque nas propostas mais recentes das ciências sociais e se

¹ Professor do Departamento de Geografia da Universidade Federal Fluminense.

apresenta, particularmente na Geografia, como portadora de elementos fundadores de uma nova perspectiva epistemológica.

Sem dúvida, a idéia de cultura e sua valorização estão nas raízes das ciências sociais. Afinal, como poder-se-ia pensar em um campo independente de reflexão para estas ciências senão o fosse através desta noção de cultura? É ela quem nos habilita a desenvolver raciocínios de compreensão das ações humanas fora dos domínios explicativos naturalizantes. O sentido de humanidade ganha, através desta noção, uma dimensão própria e independente - o mundo humano - e para sua compreensão é forçoso que sejam ultrapassados os limites explicativos pautados nos fundamentos biológicos do ser humano. Pode-se pois concluir que a idéia de ciências sociais, nascida no Século XVIII, é solidária da própria idéia moderna de cultura, definida como um domínio próprio do mundo humano, um mundo de significações, de valores, um mundo de referências, que nasce da comunicação e de um universo de símbolos. Ao substituir a antiga denominação de “ciências morais ou políticas”, estas ciências pretendiam, segundo Todorov (1991), renunciar à tentação normativa e prescritiva, dos julgamentos de valor absolutos, tendência crítica que aliás se afirma como dominante nos últimos anos. Eis porque, ainda que esta valorização da dimensão cultural possa parecer um fato inédito, na verdade não o é.

Se por um lado as ciências sociais devem à dimensão cultural a descoberta de todo um universo coerente de práticas sociais que fogem ao domínio das explicações biológicas ou naturais e o elege como campo fundamental de suas investigações; por outro lado, estas ciências nascem também, e por isso mesmo, condenadas a não cumprir o pacto previsto pelas ciências naturais, de afastamento total entre o sujeito e o objeto do conhecimento. O que pode conduzir à compreensão dos fatos culturais é justamente a possibilidade de mergulharmos neste mundo de significações, de participarmos de sua dinâmica. Esta condição é aliás insuperável, uma vez que não conseguimos tratar de cultura como coisa completamente exterior a nós.

Assim, só poderemos compreender a busca pela isonomia entre as ciências sociais e as naturais, que pretendia ser a condição fundamental para aceitação das primeiras no panteão acadêmico, como fruto de um momento

particular da história humana, ou ainda mais especificamente, como o fruto de uma certa cultura. Este é o paradoxo fundamental que atravessa as ciências sociais, queremos compreender a cultura (ou as culturas) e, em algum momento, somos inexoravelmente levados a indagar que significações tem esta curiosidade e de que forma as possíveis respostas que lhes são dadas constituem, elas mesmas, objetos relativos e exclusivos a uma cultura.

As Palavras Têm Vida

A história das palavras pode nos ensinar muito a propósito das práticas sociais e sobre as concepções que se tem delas em diferentes momentos e em diferentes lugares. Neste sentido, o próprio aparecimento da noção de cultura nos conduz a refletir sobre o ambiente e sobre o momento nos quais foi gerada. Ela surge como uma necessidade para denominar uma certa qualidade nova, presente nos comportamentos sociais ou nos objetos. Em outras palavras, a reflexão sobre a noção de cultura e sua origem nos remete imediatamente ao que hoje denominamos como a “cultura” da época e do lugar onde ela foi concebida.

Segundo A. Bosi (1993), a raiz etimológica da palavra cultura provém do verbo latino *colo* (eu habito, eu ocupo a terra) que resultou em diversos cognatos como colono, colonização, íncola, agrícola etc. A forma adjetiva do particípio passado *cultus* primeiramente se referia ao campo plantado e significava o atributo de uma terra que recorrentemente era objeto do trabalho da lavoura. Assim o é por exemplo na expressão, muito utilizada na Antiguidade romana, *ager cultus*. Na forma substantiva, *cultus* foi também utilizado como denominação dos rituais que envolviam os mortos, o enterro e suas cerimônias fúnebres. Mais uma vez, segundo A. Bosi: “este nome-verbo mostra o ser humano preso à terra e nela abrindo covas que o alimentam vivo e abrigam morto”.

Com o sufixo *urus* somado ao radical, que denota um sentido de conjunto em movimento, a palavra *cultura* em latim, dizia respeito especificamente, em um primeiro momento, aos traços ligados à produção

agrícola; mais tarde passou a englobar todos os costumes, festas, cerimônias e hábitos relacionados às tradições rurais.

Como referência a um conjunto de conhecimentos acumulados, a palavra passa a ter um sentido figurado de saber. Este sentido amplo e figurado metaforicamente também se associa a idéia de um terreno trabalhado, fruto de um esforço produtivo, e foi utilizado posteriormente para denominar também a qualidade de incorporar conhecimento no sentido mais geral, como alguém que possui cultura. Neste caso, a idéia de cultura traduzia o mesmo ideal da *paidéia* grega, conjunto de elementos formadores do comportamento e da consciência, princípios éticos e processo de educação do indivíduo, que regulam a vida social dos cidadãos.

O mundo romano cotidianamente se via confrontado à diversidade de hábitos e de formas de organização social vividos pelos diversos povos submetidos à sua hegemonia. A noção de cultura assumiu assim uma conotação idealizada de homem em um mundo romanizado e, por conseguinte, correspondia a uma certa concepção de cosmopolitismo neste novo mundo. A expressão servia simultaneamente para distinguir um modo de vida, representações, valores e comportamentos julgados como representativos da ordem romana, mas servia também como componente fundamental no confronto em relação à práticas e valores diversos destes. A noção de cultura tem por isso raízes profundas na idéia de um mundo ocidental, de união de espaços alinhados sobre iguais valores, na própria idéia de humanidade. De fato, cultura no singular anuncia de alguma maneira a idéia de culturas no plural, em outras palavras, ainda que a suposição da superioridade de um modo de vida imponha uma orientação uniforme ao mundo, a idéia de cultura é solidária do reconhecimento de que há outras inúmeras formas de viver e conceber a vida, ou seja, outras possíveis culturas.

Se desde o século XIII, a palavra cultura ressurgiu nas línguas latinas, este reaparecimento se faz seguindo o estreito campo semântico das atividades relacionadas ao trabalho agrícola. Da época do Renascimento ao Século XVIII, entretanto, a utilização metafórica começa a ganhar espaço. Seu uso corrente, todavia, se faz muito mais como complemento em locuções como

“cultura das artes”, “cultura das letras” etc. Ainda na *Encyclopédie*, obra máxima do Século das Luzes, não havia um verbete específico para esta palavra, muito embora o sentido estivesse presente em outras expressões. Ao longo do século, no entanto, ela havia ganhado bastante espaço, sobretudo, através do debate que a colocava diretamente em confronto com a idéia de natureza. Cultura passa assim a ser concebida como um conjunto de elementos do mundo humano civilizado e, ambivalentemente, pode ser utilizada para falar de um conjunto de práticas, valores e hábitos de uma dada população ou para qualificar atributos relativos à instrução e aos conhecimentos detidos por alguém.

Cultura e Civilização

Na França a palavra cultura foi durante muito tempo sinônimo de civilização. Ainda é aliás sob esta conotação que ela aparece nos principais dicionários de língua francesa. Sabemos o quanto esta concepção de civilização foi, e ainda hoje é, associada a uma idéia de progressão, de linearidade e evolução dos costumes, os quais seriam característicos da humanidade tomada em seu conjunto. O espírito da época que valorizou esta noção de civilização foi o mesmo que pretendia reconhecer em todos os homens os mesmos atributos racionais, os mesmos anseios, os mesmos direitos e deveres e, portanto, uma mesma via para a realização do gênero humano. A Declaração dos direitos do homem, obra que sintetiza os anseios deste momento, não deixa dúvida sobre a uniformidade da humanidade, seja pelo pressuposto dos *direitos naturais*, seja pela idéia de *um* homem geral, objeto central da Declaração. Civilizados são determinados comportamentos, atitudes, princípios e formas de organização social. O sociólogo N. Elias (1994), nos deixou um vasto material descritivo que compreende toda uma gama de comportamentos à mesa, na intimidade, princípios de educação etc, que passaram a se objeto de diversas publicações e eram vistos a partir de então como verdadeiros sintomas de uma sociedade superior. Foi ele também, entretanto, que nos chamou a atenção para o fato de que havia, na mesma época, formas concorrentes de compreensão da cultura.

Na Alemanha, por uma série de razões que não iremos abordar aqui, o conceito de cultura não foi tomado como sinônimo de civilização. Ao contrário, desde o final do século XVIII, a palavra *Zivilization* tem uma conotação negativa e serve para designar toda uma série de atitudes e comportamentos não espontâneos, falsos, formais e afetados. De fato, desde a obra de Herder em 1774 (Herder, 1991), escrita como resposta aos princípios que animavam o Iluminismo, podemos perceber a luta que se travou entre a concepção de *Zivilization* e o conceito de *Kultur*. Para ele, humanidade tem um sentido plural, trata-se muito mais de um conjunto de variadas culturas, ou seja, formas particulares encontradas pelo gênero humano para sobreviver em diferentes ambientes naturais. Cada povo teria assim desenvolvido meios e modos específicos de relação com as condições físicas ambientais e maneiras diversas de evoluir, tendo em vista suas diferentes representações e valorizações. Uma das expressões máximas destas diferenças são as línguas e os limites destas formas de comunicação são vistas como verdadeiras fronteiras de gêneros de vida.

Voltando ainda uma vez às palavras, talvez haja algo não de todo fortuito na evolução destes conceitos de *Civilização* e *Cultura* relacionado a própria origem dos fenômenos que eles pretendem descrever. Já ressaltamos a ligação que a palavra cultura tem, em sua origem, com o mundo rural, com um tipo de trabalho que é visto como repetição, com valores que se ancoram na legitimidade do tempo, ou melhor ainda, em um tempo de tradições. A palavra civilização, ao contrário, provém de *civitas*, forma de comportamento do habitante urbano, do cidadão romano, confrontado a uma série de relações de proximidade e vizinhança com pessoas diferentes, oriundas de uma estrutura social e espacial mais complexa e hierarquizada. Dentro deste contexto é necessário encontrar formas de relacionamento e convivência que respeitem regras mínimas que simultaneamente garantam os limites de expressão das liberdades comportamentais, sem ferir a possibilidade de compartilhar de um terreno comum de interesses sociais. Por isso, a idéia de consciência, de escolha comportamental, de indivíduo e de sociedade tem uma relação muito mais próxima da vida urbana, tendo mesmo se nutrido do desenvolvimento deste tipo de organização.

Em contraposição, a idéia de comunidade, de um grupo unido pela homogeneidade, por tradições e por objetivos e perspectivas comuns, é muito mais facilmente aplicável ao mundo rural. O fundamento desta união é a identidade, ou seja, a igual ou quase idêntica repartição de perspectivas de vida, um quase absoluto sentimento de comunhão. O mundo urbano, ao contrário, é em grande parte composto pelo espetáculo da diferença, dentro de um cenário em permanente mutação, para o qual devem existir regras básicas e gerais de convívio.

O fato dos conceitos de cidadania, de identidade e de cultura se fundirem na idéia de Estado-Nação no Século XIX, pode pois nos indicar uma verdadeira ruptura na forma como estes conceitos de civilização e cultura passaram a ser vistos e trabalhados. A tentativa foi de criar um discurso unitário, uma idéia síntese que mistura identidade e cidadania, direitos e sentimentos, dentro de um mesmo recorte territorial, discurso este que sintetiza, em grande parte, os componentes básicos da ideologia do Estado-Nação. Da mesma forma, a noção de cultura popular e de cultura erudita, que fizeram sua aparição também no Século XIX podem estar relacionadas a esta antiga distinção entre cultura e civilização, a cultura popular remetendo-nos ao mundo rural e a seus particularismos, enquanto a cultura erudita se atrelando muito mais às práticas urbanas e por isso apresentando um compromisso com um sentido geral e cosmopolita. Da mesma maneira, a associação, tantas vezes feita, entre as ditas crises de identidade e da cultura com a crise do Estado-Nação, tem suas raízes nesta concepção unificadora, criada completamente no Século XIX pela assimilação do sentimento de identidade nacional com a condição de cidadania outorgada pelo Estado. Neste sentido, podemos interpretar esta crise como a perda de legitimidade de um discurso que procura a fusão e a estabilidade entre duas concepções, em sua origem, de natureza muito distinta.

De fato, as fronteiras do Estado-Nação foram concebidas como limites de linguagem, de religiosidade, de regimes políticos, de organização econômica, de códigos de conduta ética e moral, ou em uma só palavra, diferenças culturais, uma vez que todas as culturas eram nacionais. A cada povo corresponde uma cultura, cada cultura corresponde a uma forma de

estabelecer relações particulares com um meio ambiente, para cada um destes conjuntos deve corresponder uma nação, que irá proteger estas formas particulares de existência. A humanidade, neste caso, é o somatório das diferentes formas que o gênero humano desenvolveu para se relacionar entre si e com a natureza. Por isso, Herder é considerado como o pai do relativismo cultural, uma vez que sua preocupação era lutar contra o estabelecimento de padrões uniformes, contra a idéia de civilização, e contra toda dinâmica que pudesse diminuir ou abafar estas diferenças, como a formação de grandes Estados, ou a colonização.

O fato de que a idéia de cultura tenha se enxertado à concepção de Estado-Nação durante todo o Século XIX e começo do XX, não diminuiu entretanto a controvérsia entre posições universalistas e particularistas. As culturas nacionais eram aceitas quase por todos como recortes fundamentais, mas poderiam ser vistas como fronteiras definitivas da irreduzível singularidade de cada povo ou como elementos particulares de um mesmo e único modo de compartilhar valores comuns, regras e comportamentos, vistos como partes de um projeto universalista e cosmopolita. Este raciocínio dual nos ajuda aliás a compreender movimentos artísticos, formas de sociabilidade e tendências acadêmicas que se identificavam a uma nacionalidade, as chamadas “escolas nacionais”, e que podiam, ambigualmente, manter discursos tanto particularistas quanto universalistas, ou seja, afirmar sua superioridade ou sua excentricidade, segundo a melhor estratégia que se impunha a cada momento.

Podemos concluir simplificando que há uma forma de ver a cultura onde se valoriza o específico e que esta corresponde a uma visão particularista que se opõe a idéia generalista contida na expressão civilização. Podemos também associar o modelo herderiano particularista a um estatuto sempre plural de cultura; enquanto no modelo civilizatório, embora possam existir formas concretas diferentes, o padrão para o qual todas devem tender é um só, podendo pois ser estabelecida uma idéia geral de cultura, suprema expressão do espírito humano.

As Traduções Científicas do Debate sobre a Cultura

Estas distinções baseadas na dualidade cultura/culturas podem ser também apreciadas no contexto da evolução da Geografia Humana. Muito já se disse a propósito do debate entre as abordagens idiográfica e nomotética, ou entre Geografia geral e regional. Não dispomos de muito espaço para apresentar esta discussão aqui e o mais importante talvez seja relacionar os termos deste debate com o próprio estatuto do conceito de cultura no seio destas propostas. Reconhecer este estatuto significa perceber como a Geografia Humana tratou o problema da diferenciação espacial das práticas sociais, dos valores, da dimensão simbólica do espaço; em outros termos, em que medida estes elementos foram ou não reconhecidos como verdadeiros objetos de pesquisa e como foram tratados.

De forma bastante esquemática, podemos dizer que segundo uma visão particularista, as práticas espaciais só podem ser reconhecidas dentro do contexto na qual elas se produzem e sua compreensão depende da capacidade que temos em relacioná-las a um conjunto específico no qual estas práticas possuem sentido e coerência. Este conjunto específico é uma totalidade singular, uma síntese original. Neste caso, vista como sistema de valores ou como conjunto de referências específico de um grupo social, a cultura é a principal fonte para a compreensão de comportamentos e hábitos espaciais, da organização espacial das coisas e das divisões simbólicas do espaço. Ao contrário, dentro de uma visão generalizante, as práticas espaciais possuem uma uniformidade lógica universal, têm valor analítico e comparabilidade e as diferenciações na manifestação da cultura são concebidas como variantes de um mesmo modelo ou de um mesmo padrão elementar.

Interessante é notar que, no caso da Geografia, a dita “escola francesa”, das primeiras décadas do Século XX, foi a que mais se aproximou de uma visão particularista e, por isso, a atual Geografia Cultural encontra muito mais facilmente precursores no ambiente acadêmico francês, como Deffontaines, Dardel ou o próprio Vidal de La Blache, do que na Alemanha ou nos países anglo-saxões.

Este fato é tanto mais significativo quanto percebemos que as outras ciências sociais, a sociologia e a antropologia, se comportaram de forma predominantemente contrária. É sabido, por exemplo, que os tradutores franceses até bem pouco tempo substituíam a palavra cultura, em alemão ou em inglês pela expressão civilização. O caso mais notório é o livro de Edward Tylor, considerado como um dos fundadores da etnologia: seu livro, *The primitive culture*, foi traduzido para o francês como *La civilisation primitive*.

Ainda que o evolucionismo, marcado pela perspectiva civilizatória, fosse um traço marcante nos primeiros tempos da ciências sociais no mundo anglo-saxão, desde muito cedo a sociologia americana, através da Escola de Chicago, se interessou pelos problemas da diferenciação cultural, sobretudo por aquela advinda da imigração, que fazia coexistir nas grandes cidades diferentes grupos sócio-culturais. De fato, a antropologia americana foi também em sua origem muito marcada pelas idéias de F. Boas. Formado em Geografia na Alemanha, este etnólogo foi, sem dúvida, o fundador de uma perspectiva que valoriza a história cultural de diferentes grupos, base aliás da escola culturalista, que procura compreender a distribuição no espaço dos elementos culturais.

Foi através desta via que o geógrafo C. Sauer, precursor de uma Geografia Cultural nos Estados Unidos, iniciou seus estudos sobre a paisagem, refletindo sobre os mesmos problemas colocados pela dispersão espacial e histórica dos elementos culturais. O conceito de “área cultural” e de “traço cultural”, retomados por Kroeber dos difusionistas, somados a importância da dimensão ecológica, constituíam, sem dúvida, os fundamentos da perspectiva cultural de Sauer. Lembremo-nos também da importância da Geografia de F. Ratzel na formulação do difusionismo na antropologia para completar este sintético quadro da influência de elementos que tiveram ressonância na Geografia alemã e foram retomados logo depois pela antropologia norte-americana. Dessa forma, por uma via indireta e de uma maneira quase que fortuita, ou seja, através da influência de pesquisadores filiados a uma antropologia produzida, em sua origem, por Franz Boas, um pesquisador com formação geográfica na Alemanha, a concepção particularista da cultura

ganhou lugar na Geografia norte-americana desde o primeiro quartel do Século XX.

Em certa medida, pode-se também reconhecer em outra corrente anglo-saxônica das ciências sociais a mesma necessidade de compreender a interdependência diferente dos elementos de cada cultura. Na proposta funcionalista de Malinowsky, por exemplo, os grupos sociais formam totalidades coerentes, ou seja, realidades singulares, com um verdadeiro estatuto de alteridade, do qual o método etnográfico, fundado por ele e muito próximo do ideal do trabalho de campo das mais tradicionais monografias geográficas, é a testemunha mais eloquente. Mesmo que resista aí um certo grau de essencialismo universalista, evidente sobretudo na idéia central de “necessidade” e em sua ênfase nas instituições sociais como chave para a interpretação, resta nesta perspectiva a idéia mais geral de que cada cultura produz seus núcleos de significação. Demandava, por isto, uma interpretação que levasse em consideração a coerência própria que as práticas sociais possuem no interior da dinâmica destes grupos e, por conseguinte, dava um bom espaço à concepção particularista da cultura.

Em contrapartida, a sociologia francesa da mesma época se caracterizou predominantemente pelo modelo normativo. O funcionalismo de Durkheim, embora recusasse todo simplismo evolucionista de uma única dinâmica civilizatória, mantém fortemente o compromisso com a análise dos fatos sociais definidos por seus traços exteriores. Busca na variedade das manifestações sociais suas formas elementares, seus traços estruturais. Estaria, pois, em condição de estabelecer idealmente uma teoria geral dos fatos sociais ou culturais. Mais tarde, a antropologia estrutural de Claude Lévi-Stauss assume definitivamente a busca pelos universais, dentro de uma perspectiva que estabelece unidade à todas as sociedades através da imagem de um “espírito humano”. A cultura é não mais do que o simples revestimento de fatos essenciais e elementares, tal como ele demonstrou, por exemplo, em seus estudos sobre a estrutura do parentesco.

Outro aspecto fundamental do debate sobre a cultura nas ciências sociais aparece sob a forma de cultura material *versus* a cultura como sistema

de pensamento. De fato, o empirismo no começo do Século XX tendia a confundir a cultura com suas manifestações materiais. A cultura era vista em grande parte sob o ângulo de uma galeria de museu, manifestações artísticas, objetos reunidos como uma coleção de artefatos, indumentárias e comportamentos. Nesta forma, as relações abstratas, ou a própria relação dos objetos como representações em um sistema de valores, estão ausentes ou são apenas marginalmente consideradas.

Na Geografia os elementos físicos da paisagem, as formas materiais visíveis, passaram a ser privilegiados. O conceito de paisagem foi aliás objeto de uma viva discussão na Geografia, sobretudo na Alemanha e nos Estados Unidos (Hartshorne, 1939). Um dos elementos-chave desta discussão dizia respeito exatamente ao fato de considerar ou não outros aspectos, que não apenas os materiais, como formadores de uma paisagem. É preciso também, dizer que material neste momento se confundia em grande parte com visível e não se questionava muito a possibilidade de se trabalhar com uma paisagem sonora, ou olfativa. De certa maneira o conceito de paisagem estava ainda muito preso à sua matriz estética, oriunda sobretudo da pintura, para poder incluir estes outros elementos.

A dimensão ausente mais importante, no entanto, foi a simbólica. A criação e a evolução de uma paisagem foi, em geral, vista como ato voluntário e consciente de um grupo social, agindo sobre um determinado ambiente natural. O único valor que atravessa este gênero de análise é aquele dado pelo resultado da ação, seu pragmatismo ou sua funcionalidade. Daí deriva a criação de tipologias técnicas, de padrões de transformação da natureza, destituindo-se, por este caminho, exatamente a dimensão discursiva (no sentido de fazer uma leitura de...) , comunicacional da cultura. Evidentemente, nem se cogitava tampouco de relativizar nossos óculos conceptuais na apreciação destes traços culturais da paisagem geográfica e pretendíamos olhar de forma “objetiva” os comportamentos, que nos pareciam também, “objetivos” destes indivíduos que integram culturas diversas das nossas. A Geografia sob este ponto de vista abriu mão de sua capacidade interpretativa, mais do que isso, ela renunciava ao fato dela mesma ser uma interpretação.

Mais uma vez, e tentando simplificar, podemos dizer que a cultura pode ser vista sob três diferentes ângulos e foi, na maior parte das vezes, através deles que a Geografia Humana entendeu os fenômenos culturais : a cultura vista como atividade biológica relativa ao homem, adaptação da espécie e de seu fisiologismo às diferentes condições ambientais através da instrumentalização da natureza; a cultura vista como ação direta de transformação física do ambiente, através de um conjunto de técnicas, onde grupos humanos criam um conjunto de instrumentos e ações destinados e orientados pelas determinações da produção da vida material; e finalmente a cultura como expressão simbólica, ou seja, a cultura como comunicação, como ação expressiva, como sinalização de valores. Estes três níveis não são de forma alguma excludentes, mas pode-se dizer que, em geral, a Geografia só muito recentemente começou a trabalhar com o terceiro. É aliás este atributo que pode ser considerado como o divisor d'águas entre a Geografia Cultural praticada hoje e as outras tentativas que foram feitas no passado.

Um Caldo de Cultura

A despeito destas controvérsias verdadeiramente importantes para as ciências sociais, inclusive para a Geografia, como tivemos oportunidade de assinalar, existe um domínio da palavra cultura que parece ter ganho bastante notoriedade a partir de meados do Século XIX e constitui, sem dúvida, aquele que mais trânsito tem, ainda hoje, no senso comum. Trata-se do sentido de cultura como mistura de elementos que se desenvolvem uns ao lado e interagindo com os outros e muitas vezes a partir dos outros, enfim, cultura como massa heterogênea de indivíduos, muitas vezes em conflito, confrontados a um terreno de convivência comum.

Talvez nos fosse útil revisitar a idéia de cultura na forma como ela se define nos frascos de “pescoço de ganso” do laboratório de Louis Pasteur. A heterogênesse dos caldos de cultura não provêm de uma geração espontânea, como o queria Pouchet. Trata-se do efeito da contaminação pelo ar, pela quase impossível condição de isolamento, perseguida aliás na idéia de laboratório, como o demonstrou Pasteur. A controvérsia entre Pouchet e Pasteur foi longa, artigos de contestação, réplicas, tréplicas, experimentos

controlados, enfim, todo o arsenal clássico utilizado pela ciência em seus ritos de prova da verdade (Latour, 1991). Mas não foi só isso.

De fato, os personagens políticos, as suspeições sobre as instituições acadêmicas, a religiosidade dos envolvidos e as disputas de prestígio entre comunidades sediadas em Paris e na província, vieram também intervir e mostram-nos que os debates teóricos agregam sempre aspectos do mundo profano quando olhados sob o detalhe.

Metaforicamente poderíamos dizer que o ar que modificou as substâncias nos frascos de Pouchet é o mesmo que irremediavelmente contamina nosso entendimento. Esse ar e os “micróbios” que contém são fundamentais nas decisões e nos julgamentos feitos. A este conjunto de elementos interagentes chamamos culturas. Cultura, mais uma vez, visto que estes elementos não têm uma direção monolítica, não podem ser completamente isolados, são modificados pelas circunstâncias, se constroem pelo choque, nas disputas que mobilizam variados ingredientes. Eles não são de forma alguma determinados pela natureza intrínseca do objeto ou passíveis de serem completamente isolados pela utilização de pontos de vista científicos, uma vez que a ciência também é, em grande parte, um dado da cultura

O que se quer afirmar aqui é que esta noção de cultura, da qual fazemos uso frequente, pretende ser baseada no jogo desempenhado pelos diferentes elementos que a compõem, mas não somente seguindo as regras gerais que determinam suas relações, como também por tudo que há de fortuito e de circunstancial dentro do ambiente em que se processa nossa reflexão, ou em nossos pequenos “frascos” acadêmicos. Este é um dado incontornável na evolução do pensamento e influi definitivamente em seus resultados.

Desta forma, pretende-se, e assim parece ser recomendado, reconhecer que nossos instrumentos de observação são datados, limitados e “contaminados”, nossa compreensão também é filha do momento em que estamos situados, das posições que assumimos e das circunstâncias aos quais somos confrontados. Trabalhar com a noção de cultura hoje é pois reconhecer

verdadeiramente a condição de intérpretes submetidos às dinâmicas relacionais que a cultura, a nossa e a dos outros, nos impõe (Geertz, 1978). Por isso, muito importante é aceitar que para trabalhar com o ponto de vista da cultura é preciso renunciar à sedução do espelho narcísico ou à pretensão oposta, do ventríloco ou do porta-voz, que se apaga diante do outro, é necessário em um primeiro momento refletir e posteriormente redefinir a nossa própria identidade.

Segundo Todorov (1991), retomando uma categoria de Bakhtin, trata-se aqui de procurar a “exotopia”, ou seja, a condição de não pertencimento a uma cultura, que em lugar de ser um obstáculo, como algumas vezes foi interpretada, é uma condição fundamental para a compreensão. Como uma vivência interior, não necessariamente este processo deve advir de um deslocamento espacial, em busca de grupos inteiramente diferentes. A descoberta da alteridade não tem fronteiras pré-estabelecidas. Para isso, é necessário reconhecer a diferença entre os meus valores e os valores, entre minha cultura e a cultura, é, enfim, conseguir compreender referências que não fazem parte das minhas referências, estabelecer diálogo entre elas e perceber que minhas referências são tão relativas quanto às do outro. Em outros termos, a exotopia é uma condição de exterioridade espacial, temporal e cultural, uma espécie de exílio de si mesmo.

BIBLIOGRAFIA:

ARON, Raymond (1967). *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris, ed. Gallimard.

BOSI, Alfredo (1993). *Dialética da Colonização*, São Paulo, Cia. das Letras.

CLAVAL, Paul (1997). “As abordagens da Geografia Cultural”, *Explorações Geográficas*, Castro, I.; Gomes, P.C. da Costa; e Corrêa, R. (Orgs.), Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, p. 89-118.

GEERTZ, Clifford (1978). *A interpretação das culturas*, Rio de Janeiro, Zahar eds.

GOMES, Paulo Cesar da Costa (1997). "Le mythe de la modernité géographique", *Les discours du géographe*, Staszak, Jean-François (dir.), Paris, L'Harmattan, p. 255-281.

HARTSHORNE, Richard (1939). *The Nature of Geography*, University of Minnesota Press.

HERDER, J. G (1991). *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité*, Paris, Agora, (c.1774)

LATOUR, Bruno (1991). "Qui combat? Les hommes ou les choses? Pasteur et Pouchet : hétérogenèse de l'histoire des sciences." *Éléments d'histoire des sciences*, Serres, M. (dir.), Paris, Bordas, p.- 447-468.

ELIAS, Norbert (1994). *O processo civilizador: uma história dos costumes*, vol. I, Rio de Janeiro, Zahar ed.

TODOROV, Tzvetan (1991). *Les Morales de l'histoire*, Paris, Grasset.