



DIVERSIDADE DE DEFINIÇÕES E DIFERENCIAÇÃO DAS PRÁTICAS GEOGRÁFICAS: contribuição para o debate sobre a cultura*

■ CHRISTIAN TAILLARD - CÉDRASEMI, PARIS

RESUMO

PARTINDO DA PROPOSTA QUE O SER SOCIAL DETERMINA A CONSCIÊNCIA NA ABORDAGEM CONTEMPORÂNEA DA TEORIA MARXISTA DA CULTURA, ANALISAM-SE AS DUAS PRINCIPAIS DEFINIÇÕES DE "CULTURA" LEVANTADAS NO DEBATE NÃO DEIXAM DE SER SIGNIFICATIVAS PARA O GEÓGRAFO, UMA VEZ QUE ENVOLVEM ESCALAS TEMPORAIS E ESPACIAIS ESPECÍFICAS. ELAS NOS CONDUZEM, ASSIM, A PRÁTICAS GEOGRÁFICAS QUE SÃO MUITO DIFERENTES E QUE PRECISAM SER EXAMINADAS. O AUTOR AMPLIA O DEBATE SOBRE O LUGAR DA ANTROPOLOGIA SOCIAL NA REFLEXÃO GEOGRÁFICA, PARTICULARMENTE IMPORTANTE PARA O ESTUDO DAS SOCIEDADES DO TERCEIRO MUNDO.

PALAVRAS-CHAVE: ANTROPOLOGIA CULTURAL, ECOLOGIA CULTURAL, GEOGRAFIA CULTURAL.

● debate organizado por *L'Espace Géographique* a respeito do ponto de vista cultural na geografia me suscita três tipos de reflexões, relativas à definição do conceito de cultura, à sua utilização nas ciências sociais em geral e na geografia em particular, e a algumas funções do cultural na sociedade. Essas reflexões ampliam as que foram apresentadas em um estudo dedicado ao espaço social no Laos (Taillard, 1977a,b).

DEFINIÇÃO DO CONCEITO DE CULTURA

Dentre as definições dadas pelos participantes, nos deteremos nas quatro principais, que pedem alguns comentários.

De acordo com a primeira, é cultural tudo aquilo que é transmitido, a cultura se diferenciando da natureza de acordo com uma oposição bem conhecida em antropologia. Além de sua generalidade, o debate fez com que aparecesse uma ambigüidade suplementar: a tendência a considerar que, uma vez que um comportamento (ou uma prática social) é aceito(a) pela sociedade, torna-se cultural. Mas a realidade é de fato bem mais complexa. Não basta que o comportamento seja aceito; é preciso ainda que conste no conjunto transmitido às gerações seguintes. Portanto, não é o observador exterior que decreta aquilo que é ou não cultural, mas a própria sociedade, através daquilo que ela transmite.

A segunda definição é negativa, uma vez que considera o resíduo que permanece após todas as tentativas de explicação conhecidas pelos geógrafos. Além de seu aspecto abrangente, onde cabe tudo, ela deixa pairar uma dúvida importante. Esse resíduo não traduziria simplesmente o histórico ou o social conhecido, e até mesmo, às vezes, desconhecido? Não é bem a idéia de "resíduo" que estamos colocando em questão aqui, pois ciência social alguma pode ter a pretensão de esgotar a realidade. É o qualitativo "cultural" que nos incomoda, como se um tal resíduo fosse homogêneo e não contivesse nele mesmo inúmeras facetas, de acordo com as hipóteses mantidas pelo pesquisador. Também parece um pouco sem sentido dar uma qualificação geral a este resíduo da prática geográfica, da mesma forma que seria inútil fazê-lo com relação a outras ciências sociais.

A terceira definição é bem mais prudente, porque seletiva. Ela não considera cultural senão os fatos mais ou menos complexos, de ordem técnica ou religiosa, que tenham um lugar importante, ou dominante, na sociedade, estudando sua repartição sob a forma de área cultural, quer se trate, por exemplo, da "civilização do bambu" (para retomar a expressão de P. Gourou) ou do budismo do "Pequeno Veículo". É preciso, é claro, acrescentar os fatos lingüísticos, os mais pertinentes deste ponto de vista, e sabemos do importante lugar reservado às áreas etnolingüísticas na abordagem das sociedades tão diversificadas da Ásia do Sudeste. Ali se distinguem geralmente os conjuntos austronesianos, monkhmers, t'ai, tibeto-birmanês, miao-yao-karen, chineses do sul...

A quarta definição, a nossa, é global, mas no quadro de uma sociedade determinada. Refere-se à noção de Marcel Mauss de "fato social total", considerado como a articulação entre os diferentes níveis da

realidade social, formando um sistema dinâmico e em transformação. Esta combinação é aleatória em sua gênese, mas depois apresenta autonomia e lógica própria por um período bastante longo, justamente como enfatizou F. Durand-Dastès. Mas ainda pode-se falar, neste nível, de cultura?

Se afastarmos as duas primeiras definições, pelas razões que acabaram de ser expostas, somos atingidos pela aparente simetria que existe entre as duas últimas e os dois grandes tipos de definições que G. Condominas (1980) mantém, depois de passar em revista a literatura antropológica. No sentido dos autores anglo-saxões, a cultura é considerada como uma estrutura transmitida, relativamente estável, constituindo uma coação importante da vida em sociedade. Portanto, engloba tanto aquilo que é transmitido ao indivíduo devido ao seu pertencimento ao grupo social (modelos de identificação, gêneros de vida, habilidades, representações...) quanto à relação do homem – indivíduo ou grupo – com seu ambiente (costumes, adaptação). No sentido dos autores franceses, a cultura aparece como um sistema de relação dinâmica que produz a sociedade, diferente das sociedades animais, que vivem em sociedade sem poder modificar seu funcionamento. Para Mauss, Lévi-Strauss, Mus, Gourou, Cresswell..., o que está no centro do conceito de cultura é a idéia de um sistema de relação articulando os diferentes níveis da realidade social.

Os dois conjuntos de definições – o retirado do debate e o extraído da literatura antropológica – fazem surgir, cada qual à sua maneira, duas concepções de cultura a partir de um mesmo critério: o ritmo de transformação própria dos fatos culturais. As primeiras definições dos dois conjuntos insistem na relativa permanência e na lentidão das adaptações,

ao passo que as segundas, ao contrário, ressaltam a dinâmica da mudança. Essas duas concepções envolvem escalas temporais e espaciais muito diferentes, que convém explicitar no debate. Enquanto a cultura é concebida em termos de estruturas mais ou menos complexas, nos situamos, de um lado, na longa duração, a única que pode nos permitir compreender a evolução, durante muitos séculos, das dimensões tecnológicas (arroteamento ou cultura de arroz inundada...), religiosas (budismo, islamismo...) ou etnolingüísticas (grupos de línguas t'ai); e, de outro lado, em espaços muito vastos de difusão, que ultrapassam em muito as realidades nacionais e atingem, muitas vezes, dimensões continentais. Quando, ao contrário, a cultura é considerada como um sistema dinâmico que articula os diferentes níveis da realidade social, a ênfase é colocada, de um lado, na média duração para compreender as transformações significativas que estão além das variações conjunturais. Assim, podemos mostrar, relativamente ao espaço social do Laos, a modificação do lugar ocupado respectivamente pelas três principais instituições camponesas: espírito do fundador, pagode e escola, bem como a modificação da sua função de integração, alternativamente vertical ou horizontal, segundo a relação de força prevalecente com o poder central. De outro lado, também privilegamos uma escala intermediária entre os níveis camponês e estatal, que é a da transformação das sociedades rurais, quer se trate do espaço de povoamento ou de migração, de um ou de diversos espaços sociais, étnicos ou lingüísticos próprios à sociedade considerada.

A especificidade das escalas, tanto as temporais quanto as espaciais, próprias a essas duas concepções de cultura, certamente impede que elas sejam confundidas. Aliás, elas aparecem como irredutíveis

de um outro ponto de vista, pois a primeira, sem dificuldade aparente, isola o fato cultural da realidade social da qual ele se origina, ao passo que a segunda, ao contrário, o integra na dinâmica do conjunto daquela sociedade. Por estas diferentes razões, parece de antemão condenada toda tentativa que visasse a reduzir uma dessas duas concepções à outra. Parece-nos que esta constatação deve ser guardada na memória, para evitar que o debate travado se perca em uma confusão inútil.

UTILIZAÇÃO DO CONCEITO

DE CULTURA NA GEOGRAFIA _____

Essas reflexões relativas às diferentes definições nos levam, primeiramente, a sublinhar os riscos a que está exposta uma "geografia cultural"; e, em seguida, a indagar sobre o sentido da interrogação cultural, melhor ainda antropológica, na geografia.

OS RISCOS DE UMA GEOGRAFIA CULTURAL _____

Parece-nos que três perigos principais espreitam uma geografia cultural que, à semelhança da antropologia cultural americana, atém-se à primeira definição que enunciamos, mas esquecendo o caráter limitado do olhar lançado a apenas um dos aspectos da realidade social. É claro que o cultural constitui um elemento importante, mas não é necessariamente dominante na lógica de reprodução e de transformação das sociedades. Este esquecimento, que instala uma confusão que justamente gostaríamos de evitar, introduz três tipos de análise redutora da realidade social.

O estudo da distribuição dos traços ou dos fatos culturais que deságua em modelos difusionistas, hierárquicos, até mesmo mecanicistas, comporta

um elemento redutor, porque, ao delimitar as áreas culturais, privilegia um elemento comum às diversas sociedades, ao mesmo tempo que oculta suas diferenças, que podem ser igualmente significativas. Assim ocorre, por exemplo, com o modelo de Estado budista estabelecido por Tambiah (1976) e aplicado à Tailândia. O autor apresenta a contribuição budista e as influências indianas, em seus diferentes vetores singalês, birmanês, môn e kmer..., mas não se refere às fontes chinesas, igualmente importantes nesta encruzilhada de influências que constitui justamente esta "Indo-China", e à contribuição dos sistemas políticos t'ai, o que constitui um verdadeiro paradoxo! Devido à inevitável sobreposição de diferentes áreas culturais, uma tentativa desse gênero pode ter apenas um caráter didático, útil, sem dúvida, mas deve evitar, nesta escala, qualquer pretensão de abarcar a realidade social.

A ecologia cultural americana, conhecida também pelo nome de neofuncionalismo, apresenta uma outra forma de redução, bem assinalada por M. Godelier (1974). Embora o estudo sistemático das coações que o ambiente e as técnicas exercem sobre a vida material e social tenha permitido colocar em questão as idéias admitidas, referentes aos caçadores-coletores e aos nômades, a ecologia cultural reduz a economia e a tecnologia às trocas biológicas, e as relações de parentesco, políticas e ideológicas a meios funcionais necessários à adaptação. Então, as estruturas sociais aparecem como 'epifênomenos das relações materiais dos homens com seu meio ambiente'. Esta ecologia cultural forneceu o material antropológico essencial para que E. Wilson elaborasse sua sociobiologia, cujo sucesso nos meios científicos, e depois nos políticos, é notório. Apesar deste entusiasmo súbito, é preciso distinguir, como fez O. Dollfus (1977) em um colóquio sobre a situação da antropologia na

França, dois procedimentos complementares, mas irreduzíveis um ao outro, mesmo se isto complicar seriamente a reflexão geográfica: 1) o procedimento dos "naturalistas", em que o social é considerado como um dos elementos que modificam o ecossistema, sem com isso pretender exprimir a lógica de reprodução; 2) o procedimento das "ciências sociais", que considera como componentes do sistema social os dados naturais, constituídos de um conjunto de coações articuladas, mas que busca a lógica de reprodução do sistema em um outro nível: na própria sociedade.

É existe ainda uma outra versão da antropologia cultural americana, que também aparece, do nosso ponto de vista, como particularmente redutora: a psicologia dos povos, que consiste em descrever a sociedade a partir de comportamentos individuais. É o ponto de vista que P. Claval parece haver adotado no debate, ao falar do "individualismo metodológico em geografia": o comportamento coletivo sendo composto por uma série de comportamentos individuais, o indivíduo é, portanto, a única unidade de observação possível. Sem reconhecer uma autonomia da realidade social em relação aos comportamentos individuais, sem prestar atenção às propriedades (não-intencionais, mas objetivas) dos sistemas sociais, sem diferenciar devidamente a estrutura social e a relação social visível, como o estruturalismo nos ensinou a fazer, chegamos a um impasse metodológico. É o que mostra, por exemplo, o conceito de "*loosely social structure*" [estrutura social frouxa], forjado por J. F. Embree em 1950. A partir de uma leitura tosca das atitudes individuais, ele opôs a estrutura coercitiva japonesa à estrutura solta dos tailandeses. Foi preciso esperar até 1969 para que, em uma mesa-redonda dedicada a este conceito e editada por H. D. Evers,

o impasse fosse definitivamente reconhecido.

Os riscos de uma geografia cultural, portanto, não nos parecem ilusórios nem podem ser evitados, a nosso ver, a não ser que 1) se considere o caráter voluntariamente relativo e limitado da primeira definição de cultura e 2) se evitem com rigor todas as tentações dos escorregões ou derrapagens visando a generalizar suas conclusões.

O SENTIDO DA INTERROGAÇÃO

ANTROPOLÓGICA NA GEOGRAFIA _____

A segunda definição de cultura, por sua visão global mas aplicável a uma sociedade particular, já abriu perspectivas novas à geografia, especialmente no Terceiro Mundo. Essa nova maneira de examinar as relações entre a organização social e a organização espacial das sociedades parece-nos que ainda não foi suficientemente aprofundada pelos geógrafos. Esta foi a razão de termos tentado uma abordagem dinâmica, com o auxílio do conceito de espaço social, insistindo na dupla determinação temporal e espacial de um conceito que ainda tem muitos pontos a serem explicitados com clareza e rigor.

Duas fontes principais estão na origem de nossa reflexão: de um lado, a abordagem de P. Gourou; de outro, a abordagem da etnologia, tal como G. Condominas nos levou a descobrir.

Examinaremos primeiro a definição proposta por P. Gourou, que situa a cultura no nível da articulação entre as técnicas de produção, de enquadramento e de organização do espaço. Parece-nos necessário acrescentar a isso apenas uma dimensão de poder, exercido em diferentes escalas, desde os poderes locais até os poderes estatais, para dar conta do

funcionamento das sociedades. Com efeito, é preciso que essas técnicas sejam controladas e postas em funcionamento pelos detentores do poder que a sociedade produziu, e que elas sejam colocadas a serviço dos fins que a sociedade traçou. A introdução desta dimensão suplementar nos leva a análises não apenas de uma simples articulação, mas de sistemas sociais que têm sua própria lógica de funcionamento, seu dinamismo próprio, e que estão em relação com outros sistemas, em uma escala maior ou menor, como pensamos haver demonstrado relativamente aos espaços sociais laosiano e hmong.

Em seguida, conservaremos, da abordagem etnológica, a recusa a todo etnocentrismo, a toda projeção de nossas categorias sobre a sociedade estudada, bem como a atenção atribuída ao ponto de vista das populações relativamente ao ambiente, aos seus meios de existência, à sua organização social e espacial... Neste sentido, é capital a importância da etnolinguística, e obrigatório o domínio da língua vernácula. As taxinomias populares têm sua lógica própria, certamente diferente da lógica científica, mas trata-se de uma lógica que tem a enorme vantagem de reproduzir aquela da sociedade inteira. Assim, os instrumentos de avaliação que utilizamos para estabelecer nossos sistemas econômicos camponeses não são os do mercado, em um país onde a economia mercantil está longe de ser dominante, mas sim aqueles que os camponeses do Laos utilizam no seu sistema de troca de bens e de trabalho.

Essas duas abordagens combinadas abrem duas perspectivas: uma deseja ser global, e por isso mesmo apresenta algumas dificuldades, como comprova o debate em curso, referente ao espaço social; a outra, mais específica, recorta o campo da etnociência.

As técnicas de produção que utilizam, ao mesmo tempo, o conhecimento do ambiente, dos meios de subsistência e das habilidades, para deles tirar partido, são estudadas em sua relação com a sociedade pela etnobotânica, pela etnozootologia e pela etnotecnologia. Trata-se de um domínio onde a contribuição dos geógrafos pode ser especialmente útil, mas é bastante conhecido para que nos detenhamos nele aqui. O mesmo pode ser dito das técnicas de enquadramento, cuja importância foi enfatizada por P. Gourou, e que remetem ao conjunto da antropologia social através das diferentes instituições: parentesco, política, economia, religião e ideologia... Por outro lado, as técnicas de organização espacial – e, acrescentemos, temporal – merecem um exame mais amplo, na medida em que elas traduzem a vontade de dominar o quadro espacial e temporal da sociedade, assim como os sistemas de representação a ele ligados, na medida também em que essas técnicas desembocam, respectivamente, em uma etnogeografia e em uma etno-história. Que seja permitido logo afirmar, em intenção daqueles que ficariam irritados pela repetição desses barbarismos, que o nosso propósito, evidentemente, não é esvaziar o conteúdo da geografia em proveito da antropologia, mas antes chamar a atenção para a necessidade de levar em consideração o ponto de vista das sociedades envolvidas; ponto de vista que interessa ao geógrafo e ao historiador, tanto quanto ao etnólogo.

Para as sociedades do Terceiro Mundo, a etno-história ilustra especialmente bem a mudança de perspectiva de que desejamos falar, porque ela se afasta de uma história vista "do alto", logo, do ponto de vista estatal e oficial, e utilizando os documentos escritos, em benefício de uma história vista "por

baixo" – isto é, pelas diferentes camadas da população, apoiando-se principalmente na tradição oral complementada pelas outras fontes disponíveis. É verdade que esta mudança de perspectiva foi facilitada para os historiadores pela Escola dos Annales, que há muitos anos adotou este ponto de vista para o estudo das sociedades ocidentais.

Para a geografia, é possível uma mudança como esta e podemos falar de uma etnogeografia? Sim, se considerarmos primeiramente a crescente recusa, entre os geógrafos, de adotar como uma necessidade científica a visão unificadora e ao mesmo tempo mistificadora do Estado administrador do espaço, e de que este seja expresso em termos de centralidade, de rede, de polarização ou de integração territorial..., e daí sua vontade de se desembaraçar de uma geografia oficial que tinha vocação de ser a única possível. Em contrapartida, também é preciso observar a recusa de alguns em cair no excesso contrário, adotando uma visão estilhaçada do espaço vivido, percebido ao nível das representações individuais ou de grupos socioprofissionais. Em relação a estas duas primeiras abordagens, uma terceira ganha espaço atualmente, baseada na análise de categorias espaciais próprias de cada sociedade, que produzem, ao mesmo tempo, a visão do espaço e os meios acionados para dominá-lo. Entre as diferentes categorias, podemos citar, por exemplo, entre os laosianos, a oposição entre espaço selvagem, muitas vezes associado à floresta, e espaço humanizado, associado aos espaços habitados e cultivados, espaços rituais, espaços míticos..., sem esquecer, é claro, os espaços sociais.

Reencontramos aí, em um viés diferente, a discussão lançada no debate por J. P. Raison e G.

Sautter, sobre as sociedades "geográficas", que se organizam em função de sua relação com o espaço, e as sociedades "a-geográficas", organizadas fora desta relação, mas que projetam suas categorias sociais sobre o espaço. Parece-nos que esta tipologia binária deve estar explicitada em uma perspectiva dinâmica, porque, em muitas sociedades, os dois tipos estão associados e combinados, após aculturações ou transformações sucessivas. O espaço social laosiano oferece um belo exemplo de uma evolução como essa. Inicialmente identificado pela população em sua dupla dimensão – espaço ecológico e espaço de povoamento –, a primeira vai se esgarçando com o aumento da pressão demográfica, com a mobilidade desejada ou imposta pela guerra, com as evoluções ideológicas. A dimensão social, portanto, encontra-se mais ou menos privilegiada à medida que todas essas transformações produzem efeitos de aproximação ou de afastamento, que não deixam de ter conseqüências sobre o funcionamento do sistema.

Esta terceira abordagem, que qualificamos, por analogia, de etnogeografia parece-nos questionar tanto os estudos espaciais conduzidos pelos geógrafos – na medida em que opera uma mudança salutar de perspectiva, rompendo com o positivismo ambiental que continua a impregnar a geografia – quanto aqueles realizados pelos etnólogos, na medida em que os impede de retirar a dimensão geográfica do espaço social. Por exemplo, como mostramos no caso dos Yao, o sistema social inscreve-se da mesma maneira no espaço físico e

no espaço mítico, que constituem uma só e única realidade aos olhos dos interessados, cada qual, reciprocamente, aparecendo melhor como simétrico do outro. Portanto, neste último sentido, a interrogação antropológica nos parece tão útil para a geografia como ela o é para a história.

A PROPÓSITO DE ALGUMAS

FUNÇÕES DO CULTURAL NA SOCIEDADE _____

Entre as numerosas funções atribuídas durante o debate aos fatos culturais na sociedade, três merecem atenção particular: as funções de integração, de regulação e de enquadramento.

A FUNÇÃO DE INTEGRAÇÃO _____

Os fatos culturais, assim como as ideologias, introduzem, na realidade social, uma relação dialética, ao mesmo tempo de integração e de diferenciação, que só pode ser entendido de maneira sincrônica, isto é, com uma certa profundidade histórica. Eles permitem que uma sociedade se afirme em suas relações com as outras, que delimite o "nós" face aos "outros", conforme a expressão de G. Condominas.

Essa delimitação ocorre em diversos níveis, segundo a escala na qual a população se situa, por relações de pertencimento ou de identificação. A relação de pertencimento a uma entidade étnica ou religiosa cria uma "fraternidade difusa": não nos reconhecemos como estrangeiros porque partilhamos um determinado número de indicadores simbólicos que tornam a comunicação possível, mas não chegamos ao ponto de nos situar em um espaço identificado em conjunto justamente em razão do tamanho do grupo. A relação de identificação, ao

contrário, permite situar no espaço e no tempo todos os membros que constituem o "nós", e definir os direitos, mas também os deveres, que este reconhecimento impõe a cada um. Aliás, esta relação de identificação a uma entidade social e a um espaço determinado constitui, no Laos como em outros países da Ásia do Sudeste, uma das principais formas de organização da população urbana. As associações por origem provincial constituem, mesmo quando seus membros estão dispersos por toda a cidade, um meio de mobilização que muitas vezes é mais eficaz que as relações de bairro ou de simples vizinhança.

Como acabamos de ver, a integração não procede sempre ressaltando as diferenças. Ao contrário, ela pode uni-las, favorecendo aculturações. O sincretismo cultural e religioso aparece como um importante meio de integração nas sociedades tradicionais. Assim, os sistemas políticos t'ai não-budistas, ao associar, em um mesmo pilar, centro simbólico do principado, o culto do fundador herdeiro direto do deus celeste dos t'ai, e o culto do gênio protetor do território, venerado pelos antigos ocupantes proto-indochineses, passam a dispor dos meios ideológicos de estender seu controle ao conjunto do espaço inicialmente ocupado por essas populações autóctones. Assim como a distinção entre relação de pertencimento e relação de identificação, também a aculturação introduz uma mudança de escala na organização social e espacial de uma sociedade, que interessa de modo especial ao geógrafo.

A FUNÇÃO DE REGULAÇÃO _____

A cultura partilhada constitui um dos elementos do consenso próprio das sociedades tradicionais e muitas vezes exerce o papel de elemento

regulador. Assim, quando um indivíduo rompe durante muito tempo a unanimidade de comportamento sobre a qual se funda o poder camponês laosiano, ou ele é excluído pela comunidade camponesa, ou antecipa esta ameaça de exclusão e se retira. Aí aparece claramente "a violência no horizonte do consentimento", segundo a expressão de M. Godelier, que é própria de toda ordem social. Aquele indivíduo cujo comportamento foi considerado a-social em sua aldeia de origem vai se aproximar de uma outra comunidade camponesa que funciona pelo mesmo modelo, onde ele volta a assumir um comportamento inteiramente normal, devido ao desaparecimento da situação de conflito na qual ele estava envolvido. A exclusão da aldeia, portanto, não significa a exclusão da sociedade, apenas desempenha o papel de uma válvula de segurança, de um regulador, permitindo que seja assegurado um funcionamento social normal.

Contrariamente à opinião que prevaleceu durante o debate, temos de constatar que as coisas não se passam de maneira tão fácil em muitas das sociedades modernas, particularmente no Terceiro Mundo, onde o Estado impõe a remodelagem da sociedade de acordo com um modelo único, não importando a referência ideológica – de direita ou de esquerda – à qual esse projeto social remete. Então, não é mais a comunidade aldeã que o indivíduo que recusa o projeto de sociedade deve deixar; o que ele deve abandonar é a comunidade nacional. Basta pensar nos refugiados da Ásia, da África e da América do Sul para verificar que a substituição dos sistemas de regulação tradicionais por ideologias importadas – uma outra forma de aculturação – em muitos casos não aumenta a margem de manobra do indivíduo na sociedade, mas, ao contrário, a reduz tragicamente.

A cultura erudita, porque é escrita, constitui um meio de enquadramento de primeira ordem, porque, para o poder central, ela tem a grande vantagem de prestar-se a reescrituras, enquanto que o poder central tem muito menos domínio sobre a cultura popular devido ao seu modo de transmissão: a tradição oral. O rei budista ilustra perfeitamente esta constatação. Depois de haver conquistado e pacificado seu reino, sua primeira preocupação é reformar a religião, introduzindo versões mais antigas dos textos sagrados e fazendo com que sejam reinterpretados pelos bonzos de maneira a preparar um novo cânone em torno do qual se construa a unificação ideológica do reino. Paralelamente, ele faz com que se proceda a uma reescritura dos Anais reais, para marcar a mudança de reinado e para legitimar-se no seio da história oficial, conforme um processo ainda hoje conhecido em muitos regimes socialistas ou capitalistas que, a cada mudança de linha política ou a cada revolução, modificam os livros de história.

Portanto, a escrita aparece como um meio de controlar a religião e a história. Ela também pode ser o meio de controlar a cultura popular, a partir do momento em que o poder central se encarrega de estabelecer por escrito a tradição oral, com um objetivo de conservação que nem sempre está isento de preocupações políticas, em vista das seleções que são feitas. Por outro lado, os próprios acontecimentos modificam a cultura popular, que não pode ser separada do contexto que a produz. É assim que no Laos, por exemplo, quando da mudança de regime em 1975, a epopéia do Xin Xay, da qual existem simultaneamente versões orais e escritas, foi reinterpretada pela população à luz dos

acontecimentos do momento, da mesma forma, antigamente, as epopéias indianas, com o Ramayana à frente, foram reinterpretadas por cada uma das tradições nacionais na Ásia do Sudeste.

Essas observações mostram que a cultura erudita e a cultura popular não apenas não se situam em uma mesma escala, mas são também de natureza diferente. O budismo canônico do "Pequeno Veículo" situa-se na escala da Ásia do Sudeste continental, ainda que existam tantos budismos populares quanto tradições nacionais. O budismo popular laosiano tem como originalidade principal a introdução de um rito de transmissão de méritos, tanto para as pessoas vivas quanto para as mortas, de acordo com o princípio de solidariedade em que se baseia o corpo social, mas que está em evidente contradição com a doutrina canônica, na qual o indivíduo é o único artesão de sua salvação. Na Tailândia, a oposição entre budismo erudito e budismo popular é encontrada ao nível da organização da comunidade de bonzos, a sangha, que se divide entre duas seitas: uma delas, mahanikai, com uma base ampla, de recrutamento entre camponeses e com uma estrutura relativamente descentralizada, está próxima da tradição popular; a outra, thammayut, com uma base estreita, de recrutamento aristocrático e estrutura centralizada, encontra-se estreitamente ligada ao poder estatal, do qual em certas épocas ela constituiu uma das principais engrenagens.

É devido a esta extrema diversidade de situações que não nos parece possível realizar uma geografia do "Budismo", porque, no nível das práticas e, portanto, do budismo vivido, as diferenças têm mais significado que as semelhanças, na escala da Ásia do Sudeste. Por outro lado, devemos ter em

mente a função de enquadramento do budismo como cultura erudita, mesmo se as formas variam de um país a outro.

Essas três funções do cultural mostram de uma nova maneira o quanto seria ilusório separar a cultura da sociedade na qual ela se insere como um dos componentes da realidade social.

Também propomos que o debate iniciado não se limite apenas à interrogação cultural em geografia, mas se abra para a interrogação antropológica, retornando, aos etnólogos e aos historiadores, a questão relativa ao lugar da interrogação espacial em suas respectivas disciplinas. Uma tal perspectiva conduziria esta última fase do debate a um caminho verdadeiramente interdisciplinar, pela introdução da reciprocidade.

NOTAS

* Publicado originariamente como "Diversité des Définitions et Différenciation des Pratiques Géographiques: contribution au débat sur la culture", em *L'Espace Géographique*, X n° 4, 1981, pp. 263-269. Traduzido para a língua portuguesa por Márcia Trigueiro.

ABSTRACT

DIVERSITY OF DEFINITIONS AND DIFFERENTIATIONS OF GEOGRAPHICAL PRACTICES: A CONTRIBUTION TO THE DEBATE ON CULTURE. THE TWO PRINCIPAL DEFINITIONS OF CULTURE BROUGHT OUT IN THE DEBATE ARE NOT WITHOUT SIGNIFICANCE FOR GEOGRAPHERS SINCE THEY IMPLY SPECIFIC TEMPORAL AND SPATIAL SCALES. THEY LEAD THUS TO GEOGRAPHICAL PRACTICES WHICH ARE VERY DIFFERENT AND WHICH NEED TO BE EXAMINED. THIS AUTHOR BROADENS THE DEBATE ON THE PLACE OF SOCIAL ANTHROPOLOGY IN GEOGRAPHICAL CONSIDERATIONS, WHICH ARE PARTICULARLY IMPORTANT FOR THE THIRD WORLD SOCIETIES.

KEYWORDS: CULTURAL ANTHROPOLOGY, CULTURAL ECOLOGY, CULTURAL GEOGRAPHY.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CONDOMINAS, G. *L'espace social: à propos de l'Asie du Sud-Est*, apêndice à introdução: o conceito de cultura. Paris: Flammarion, p.77-88, 1980.
- DOLLFUS, O. *Anthropologie et sciences naturelles*. In: *Colloque International sur la Situation Actuelle de l'Anthropologie en France. L'Espace Géographique*, t. VI-3, p.216, 1977.
- EMBREE, J.-F. Thailand, a loosely structured social system. *American Anthropologist*, n.52, p.181-193, 1950.
- EVERS, H. D. (ed.) *Loosely structured social systems: Thailand in comparative perspective*. Yale University, *Cultural report series*, n. 17, 148 p., 1969.
- GODELIER, M. *Un domaine contesté: l'anthropologie économique*. Paris: Mouton, 1974. p.315.
- TAILLARD, C. *L'espace social: quelques réflexions à propos de deux exemples au Laos*. *ASEMI*, v. VIII-2, p.81-102, 1977. *L'espace social, système de relation*.
- _____. *Espace social et analyse des sociétés em Asie du Sud-Est*. *ASEMI*, v. VIII-2, p. 179-182.
- TAMBIAH, S. J. *World conqueror and word renouncer*. A study of Bouddhism and policy in Thailand against a historical background. Cambridge University Press, 1976. 557 p.