

Boletim Gaúcho de Geografia

<http://seer.ufrgs.br/bgg>

SIGNIFICADOS DA CULTURA E SEUS DESLOCAMENTOS NAS FRONTEIRAS NACIONAIS: TRÊS MOMENTOS-CHAVE

Regina Coeli Machado e Silva

Boletim Gaúcho de Geografia, v. 43, n.1, Agosto, 2016.

Versão online disponível em:

<http://seer.ufrgs.br/index.php/bgg/article/view/56187>

Publicado por

Associação dos Geógrafos Brasileiros



Portal de Periódicos
UFRGS

UNIVERSIDADE FEDERAL
DO RIO GRANDE DO SUL

Informações Adicionais

Email: portoalegre@agb.org.br

Políticas: <http://seer.ufrgs.br/bgg/about/editorialPolicies#openAccessPolicy>

Submissão: <http://seer.ufrgs.br/bgg/about/submissions#onlineSubmissions>

Diretrizes: <http://seer.ufrgs.br/bgg/about/submissions#authorGuidelines>

Data de publicação - Agosto, 2016.
Associação dos Geógrafos Brasileiros
Seção Porto Alegre, RS, Brasil.

Boletim Gaúcho de Geografia

SIGNIFICADOS DA CULTURA E SEUS DESLOCAMENTOS NAS FRONTEIRAS NACIONAIS: TRÊS MOMENTOS-CHAVE ¹

Regina Coeli Machado e Silva

Professora na graduação e pós-graduação do Centro de Educação, Letras e Saúde Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Brasil. coeli.machado@yahoo.com.br

RESUMO

O objetivo deste artigo é pensar as fronteiras nacionais relacionando-as a diferentes problematizações contextuais da cultura como categorias de pensamento social e sociológico. Enfoco três momentos-chave em que essas relações configuram-se como unidades tensas e contraditórias. O primeiro é quando a fronteira nacional expressa as tensões entre a modernidade e as identidades locais, no final do século XIX e início do século XX. O segundo é o do redimensionamento de identidades e comunidades étnico-culturais nas fronteiras políticas dos Estados, mais visível nas décadas de 80 e 90 do século XX. O terceiro é recente, marcado pela multipolaridade e discussão sobre a soberania de alguns Estados pela proliferação de identidades e pelos processos migratórios recentes. As dificuldades daí advindas acabam por criar um novo tipo de fundamentalismo cultural: uma ideologia de exclusão coletiva, baseada na visão do “outro” como estrangeiro aos Estados-Nações, cuja pressuposição é a uniformidade cultural como pré-requisito para o acesso à cidadania.

PALAVRAS-CHAVE: Estado Nacional. Fronteira. Identidade. Cultura.

¹ Versão revista e ampliada das notas que subsidiaram a comunicação oral em mesa redonda intitulada Articulações Territoriais Fronteiriças, no II Seminário de Estudos Fronteiriços, na UFMS, em 2010.

1. INTRODUÇÃO

Polissêmica, a categoria fronteira evoca diversas possibilidades interpretativas e uma riqueza inesgotável do ponto de vista das experiências vivenciais daí resultantes. Não tenho a pretensão de aprofundar uma dessas possibilidades e nem discutir reflexões sistemáticas resultantes de pesquisas etnográficas em fronteiras. Meu objetivo é enfocar três momentos-chave no modo de pensar as fronteiras – nacionais e culturais – relacionadas a diferentes problematizações contextuais da cultura como categorias de pensamento social e sociológico. Do ponto de vista do conhecimento imediato, fronteira é limite e ganha sentido entre o que está fora e o que está dentro, tornando-se tanto mais evidente quanto mais suscetível de atravessamentos, superposições ou fechamentos. Cultura, por sua vez, é uma palavra-chave da Antropologia para o estudo dos seres humanos no mundo e nos mundos próprios onde interagem. A ideia é enfocar a fronteira e a cultura como diferentes registros de significados e como forças de atração recíprocas, pois são conceitos construídos social e sociologicamente, com configurações dinâmicas, nas quais as Ciências Sociais e Humanas se desenvolveram os acompanhando. Do ponto de vista abstrato, seja enfatizando um campo teórico específico ou um campo interdisciplinar, compreender as experiências vivenciais da fronteira é ajustar o foco de atenção a configurações nacionais resultantes de uma tensão ao mesmo tempo instituinte e moveidiza. Nela coexistem, incessantemente, diferentes fenômenos socioculturais, conduzindo a processos que tendem ora para a integração e ora para a desintegração.

A riqueza e a variedade expressas na atualização dessas configurações são tantas quantas são as suas relações com os outros temas que lhes são afins, como o Estado e as identidades de grupos específicos. Mas, desse horizonte temático e histórico amplo, enfoco três momentos-chave do encontro entre fronteira e cultura, quando a direção das mudanças tornou mais claros os polos de tensão entre integração e desintegração nos processos envolvendo a nação. Para isto, recorro ao significado comum de fronteira como espaço territorial e geopolítico e às problematizações mais evidentes do conceito de cultura nesses três momentos-chave, utilizando, em grande parte, a sugestiva trajetória do último conceito na Antropologia construída por Michael Fischer no livro *Futuros antropológicos: redefinindo a cultura na era tecnológica* (2011).

O primeiro momento-chave para pensar a fronteira em sua relação com a cultura é quando a tematização da cultura no pensamento sociológico, desde o final do século XIX e primeiras décadas do século XX, põe em marcha a ideia

de fronteira como expressão das tensões entre polaridades – a modernidade e o poder da identidade, ou entre a fronteira ocidental e cultural – enquanto a concepção de fronteira nacional vai se fortalecendo como espaço geopolítico e também como lugar de inquietação, de controle e de vigilância permanentes. É a idade de ouro do Estado-Nação, na qual se tenta promover a convergência das culturas com as fronteiras nacionais. Dentro do espaço nacional, cultura ficou associada a culturas de classe e de grupos das nações ou das pequenas sociedades não ocidentais. O segundo momento-chave é quando, associada ao significado das fronteiras como nacionais, cresce a noção de fronteira cultural nos anos 80 e 90, desafiando dois séculos de construção nacional padronizada, em favor de culturas pluralizadas. Trata-se da crítica aos modelos explicativos anteriores aos anos 70, voltados para a modernização dirigida ao Estado. O terceiro momento é recente, marcado pelas alterações de significado da fronteira nacional, advindas da configuração mundial, marcada por multipolaridades e pelos desafios para pensar a cultura nesse contexto. Na verdade, trata-se de um sobrevoo rápido e ao mesmo tempo abrangente, durante o qual quero apenas pinçar certas condições práticas e os pressupostos do pensamento social e sociológico como indissociáveis dessas condições. Um campo de diversas tradições teóricas e disciplinares, bem como múltiplas camadas históricas de diferenciações estão aí presentes, mas elas serão apenas mencionadas porque a intenção é, sobretudo, apontar as condições sociais e geográficas pelas quais pensamos o que pensamos e, assim, chamar a atenção para a necessidade de relativizar nosso pensamento.

Finalizo enfatizando o elemento fundante da cultura como relacional, na qual a proliferação de pretensões identitárias expõe a necessidade de uma reflexão atenta, tanto para suas consequências sociopolíticas quanto para o estudo das fronteiras. Isto significa considerar o crescente aumento das formas sociais e culturais que parecem acompanhar as identidades específicas, disposição que supõe a possibilidade de conhecimentos plurais.

2. NAÇÃO, IDEÁRIO MODERNO E IDENTIDADES LOCAIS

O primeiro momento-chave é o dos processos de consolidação do Estado-Nação, em que a relação entre fronteira e cultura é pensada pela tensão entre o projeto da modernidade frente as modernidades locais. Embora o uso do termo cultura pela ciência social tenha tido origem nos meios históricos surgidos a partir da disrupção da legitimação aristocrática e religiosa dos regimes patrimonial e feudal, ele aparece nos conflitos entre as culturas particularistas do Terceiro

Mundo e as aspirações do Primeiro Mundo. Esses confrontos começaram com a Revolução Industrial Inglesa, com as revoluções burguesas, americana e francesa, e com os estados periféricos na região européia (que viriam mais tarde a ser a Alemanha e a Itália) e no que viria, depois, a se chamar de Segundo e Terceiros Mundos (FISCHER, 2011). Simplificando muito, podemos dizer que o grande eixo no qual gravitavam esses conflitos era acompanhar o desenvolvimento do ideário moderno ocidental sem perder as identidades locais. Nesse momento, as coletas de manifestações folclóricas, de gêneros orais e musicais, de formas rituais e de costumes e outros inúmeros elementos foram importantes para as ideologias da construção nacional na Europa. Trata-se de configurações formando unidades tensas e contraditórias, pois conviviam as construções de identidade fundadas em disputas entre o que era voltado para a modernidade no futuro e o que era considerado reconstruído ou reinventado como tradição voltada para o passado. No Brasil, um exemplo nessa direção, pode ser visto no esforço da construção da nação no final do século XIX, na passagem do Império para a República, quando se desenhava o futuro da modernidade com a reinvenção da tradição na construção político-ideológica da figura de Tiradentes como um herói nacional (SILVA, 1990).

Na história “oficial” da Antropologia, por sua vez, a definição de cultura de Tylor “cultura ou civilização, tomada em seu mais amplo sentido etnográfico, é aquele todo complexo que inclui conhecimento, crença, arte e moral, lei, costume e quaisquer outras capacidades e hábitos adquiridos pelo homem enquanto membro da sociedade” (2005, p.69) tornou-se o contraponto canônico das definições de cultura como a mais alta produção estética. Era o início do desvendamento da importância em compreender as relações entre todas as formas culturais em jogo, em confronto e dentro de formações sociais. Tal emergência da categoria da cultura como um oponente dialético à civilização também se encontrava nos discursos nacionalistas e de construção do Estado-Nação, nos quais a localidade, a construção da nação e a universalidade competiam. Nesse momento de construção de unidades contraditórias formadas por identidades locais, apelo às modernidades e consolidação das nações, quatro componentes da cultura começaram a se tornar claros pela diferenciação e pela reorganização das sociedades modernas, segundo Fischer (2011). O primeiro é o folclore e a identidade, que ajudaram a definir a identidade nacional e imperial emergentes, principalmente inglesas, e suas fronteiras. O outro elemento foram as ideologias culturais e a consciência política, visíveis na teorização de Marx, que buscava solucionar padrões subjacentes da organização social e das formas culturais, estendendo a fronteira nacional para o processo de mundialização do modo de vida moderno e capitalista, com seus

tentáculos alcançando até os confins da Índia, como descreveu, juntamente com Engels, no Manifesto Comunista (1993). Marx inaugurou o *locus* dos estudos da cultura da classe trabalhadora, criando as fronteiras internas entre classes sociais e, ao mesmo tempo, desfazendo as fronteiras entre as nações. O terceiro componente dessa reorganização é a cultura de classe e a distinção de status. Weber (2004) desenvolveu a sociologia da compreensão para descrever a cultura dos estamentos, dos grupos de status e das classes e, nos marcadores de distinção, a *Bildung*, categoria alemã que envolvia a cultura como singularidade. O último elemento é a relação entre cultura e civilização, como mostrou Elias (1990). A Inglaterra e a França do século XIX se viam como vanguarda da civilização universal, portadoras do conhecimento universalizante a partir do qual a educação e a razão podiam divisar cada vez mais sociedades humanas livres, ideais ainda presentes entre nós como forma de atingir a fronteira da civilização. Liberdade, fraternidade e igualdade eram cultuadas e vinculadas à responsabilidade do “homem branco”, na visão tutelar da tarefa colonial. Todos esses elementos foram muito importantes porque ajudaram a localizar, a identificar e a singularizar a fronteira civilizacional imposta pela suposta superioridade ocidental. A industrialização tornou-se o eixo central que, como sabemos, não resultou do consentimento ou de uma decisão tomada em liberdade, mas da ausência de escolha.

Uma das contribuições-chave da definição abrangente da cultura de Tylor foi apontar para a arbitrariedade dos mapas vitorianos do progresso, e, no continente europeu, levou à reformulação dos nacionalismos culturais e das civilizações universais, embora o utilitarismo inglês fosse visto como lógica universal, conforme observou Fischer (2011). Todo esse sistema deixou pouco espaço para considerações da cultura e, nas condições coloniais, prossegue Fischer, a cultura tornou-se um modo pejorativo de destacar a racionalidade e a sofisticação frente às populações subalternas: a cultura e os valores destas eram diferentes, porque trabalhavam apenas o suficiente para ganhar o que as mantivesse a cada semana, sendo estigmatizadas como preguiçosas e de baixa produtividade.

A Europa constituiu, pois, uma unidade na diversidade (nacional e cultural), e seu imperialismo, resultado de muitas camadas dobradas sobre si mesmas, teve por consequência a ocidentalização do mundo, iniciada com os descobrimentos, prosseguida com a emigração dos europeus e com a implantação da civilização fora das suas fronteiras físicas.

3. VISIBILIDADES

O segundo momento pode ser caracterizado pela tensão entre essas ideologias civilizacionais universalizantes e a visibilidade crescente das culturas pulverizadas. O debate, porém, fica concentrado em encontrar saídas para a “pátria” no mundo globalizado, e a fronteira é, ainda em grande parte, nacional. Nesse contexto, a cultura como um todo complexo, cujas partes não podem ser modificadas sem afetar as outras partes, mediado por formas simbólicas potentes, alcança o significado de multiplicidade, com um caráter performativamente negociado. Estamos nos anos 80/90 do século XX, quando a dialética colonizador *versus* colonizado promoveu uma pluralização da cultura e da civilização, herança do século XIX, para símbolos culturais e estruturas de significado que transformaram a análise cultural depois dos anos 70.

Os anos 80/90 do século XX é o momento da volta do marxismo, da crítica à racionalidade e à mercantilização da cultura feita pela Escola de Frankfurt. Essa forma de marxismo entrou na Antropologia com a publicação do *Orientalismo* de Edward Said (1990), um livro que criticava as representações de árabes e outros povos asiáticos ocidentais por exotizarem indevidamente o “outro”. Até metade dos anos 80, jovens antropólogos, principalmente norte-americanos, falavam de uma crise na Antropologia (ORTNER, 1984). Eles acusavam a disciplina de exotificar o outro, de manter uma separação entre observador e observado, continuando, por outras vias, o projeto do colonialismo (GEERTZ, 1978). Ao mesmo tempo, é o momento da emergência dos estudos culturais e pós-colonialistas (HALL, 2003) e do encontro da Antropologia com o pós-estruturalismo de Foucault (BOURDIEU, 1989).

Nos EUA, Geertz afirmava que o sistema cultural era integrado do ponto de vista lógico-significativo, estudando a política como significado, a exemplo de seu estudo na Indonésia. Para ele, a cultura não é constituída de cultos e costumes, mas de estruturas de significados por meio dos quais os homens dão forma à sua experiência, e a política não é feita de golpes e constituições, mas uma das principais arenas nas quais tais estruturas se desenrolam publicamente. O nacionalismo e as fronteiras nacionais, contudo, ainda dão o tom da política de significado: “o fato inegável é que qualquer que seja a curva do progresso, ela não segue uma fórmula graciosa... não é apenas na Indonésia, mas em todo o Terceiro Mundo – e em todo o mundo – que os homens são atraídos por um duplo objetivo: permanecer eles mesmos e manterem o ritmo do século XX ou talvez superá-lo” (GEERTZ, 1978, p.215).

Na França, Foucault (1987, 1989) mostrou estruturas consideradas como pressupostos naturais para agir e compreender o mundo mudando historicamente e adotou o termo discurso para delinear-las, com um propósito diferente, mas na mesma direção da Antropologia norte-americana. A própria Antropologia passou a ser entendida como um regime de conhecimento, situado e engajado, que frequentemente servia para justificar estruturas de poder existentes (RABINOW, 1999). Bourdieu, por sua vez, com suas ambições totalizantes, dedicou-se a estudar o poder simbólico. Ele mostrou a identidade regional como objeto de representações mentais, de atos de percepção e de apreciação, de conhecimento e de reconhecimento, nos quais os agentes investem os seus interesses e os seus pressupostos. Tais representações são objetivadas em emblemas, bandeiras e insígnias, como também em atos, estratégias interessadas de manipulação simbólica. As lutas a respeito da identidade étnica, regional, cultural ou nacional, são um caso particular das lutas por classificações, pelo monopólio de fazer ver, de dar a conhecer e de fazer e conhecer, de impor a definição legítima das divisões do mundo social e, por esse meio, de fazer e desfazer grupos (BOURDIEU, 1989). O jogo entre integração e desintegração, que está na base dessas configurações sustentadas por fronteiras, nacionais e culturais, continua circunscrevendo esse segundo momento em que aumenta a visibilidade crescente de culturas e das nações pulverizadas.

Nesse momento, a ideia de fronteira cultural se fortalece em função do redimensionamento de identidades culturais separadas pelas fronteiras políticas dos Estados, da ausência de integração de comunidades étnico-culturais minoritárias dentro de Estados tidos como estrangeiros e da reunião estratégica de antigos territórios coloniais numa comunidade multicontinental mais vasta. A fronteira cultural é aquela que melhor define tais comunidades, por referência ou oposição. É também aquela que assume uma função dinâmica de inter-relacionamento, permeável, como sempre foi, pelo intercâmbio de pessoas, de bens culturais e ideais. Formou-se uma dialética importante, porque o elemento geopolítico da construção de identidades nacionais animou e convalidou a diferenciação cultural, gerando fenômenos inter-relacionados de integração e desintegração.

4. NOVAS CONFIGURAÇÕES E DESLOCAMENTOS RECENTES

O terceiro momento-chave é o da quebra da lógica do poder do pós-guerra entre as duas superpotências e seus aliados, destinada a preservar a paz na Europa e conter os conflitos marginais. O fim dessa bipolaridade, em direção a outro mundo caracterizado pela multipolaridade, colocou em cena a crise da

soberania de alguns Estados pela mobilidade das suas fronteiras e por tendências de regionalização que não têm mais a mesma natureza estratégica, mas que vão buscar, em sua conformação, uma agenda de interesses específicos (MARCHUETA, 2002). As novas configurações regionais buscam uma lógica de cooperação, pois fluxos econômicos, culturais e humanos transbordam as fronteiras físicas dos Estados-Nação. Junto aos grandes espaços em construção nesse novo sistema de geometrias variáveis, e dentro deles, coexistem vários subconjuntos que procuram ou estão em vias de se afirmar na cena regional e/ou internacional. “Nesse cenário, verifica-se a existência de uma fronteira geográfica indicativa, com características em quase tudo semelhantes ao passado, mas com diferentes traçados e a evoluir, progressivamente, para uma maior transparência, permeabilidade, porosidade e mobilidade” (MARCHUETA, 2002, p.39). Também permanece a fronteira da defesa e da segurança, mesmo sujeita aos processos de redimensionamento das áreas de responsabilidade de organismos como a União Europeia, ou o Conselho de Segurança das Nações Unidas e da evolução do direito de ingerência humanitária em outras nações. Os conceitos de território e de segurança podem ser dissociados e parece haver uma definição incerta de novas políticas de defesa que integram parâmetros econômicos, legais e culturais. Como salientou Marchueta (2002), a própria noção de interesse nacional, sem ter desaparecido, vem se tornando menos redutível ao território e implicando interesses crescentes de cooperação em que cada Estado é parte interessada e projetada para domínios transnacionais. A América Latina, uma e diversa, apresenta um conjunto cultural fundamentalmente devedor da civilização europeia e, no contexto do desaparecimento progressivo dos regimes militares, não diminuíram as tensões econômicas, culturais e identitárias, manifestas internamente e entre os principais países da região.

Estruturalmente, se levarmos em consideração a premissa de um poder mundial que se assemelha a um sistema multipolar – a multiplicação de estados, a economia de mercado, o desenvolvimento tecnológico, o renascimento dos nacionalismos e das identidades culturais – o tradicional conceito de fronteira, enquanto linha de demarcação e de divisão dos territórios dos Estados parece adquirir novos contornos, novas funções e novos significados. De elemento estrutural dos Estados, a nova fronteira aprofundaria sua natureza fundamentalmente conjuntural, instituinte e movediça, em função de novos interesses e objetivos, de diferentes identidades e de outros fenômenos que irão transcender, sem descartar, as fronteiras do Estado Nacional.

Um dos significados da nova fronteira seria, assim, manter a relação do traçado geográfico, histórico, defensivo e administrativo para acompanhar a criação

de grandes espaços políticos de defesa e de mercado (União Europeia/UE, Mercado Comum do Sul/MERCOSUL, Área de Livre Comércio das Américas/ALCA), de flexibilização das trocas e dos fatores de produção, de fluidez financeira, de mobilidade humana e de rapidez das comunicações de todo gênero.

Embora possamos vislumbrar novos significados para as fronteiras, todo esse processo contribuiu para dar visibilidade a sociedades multiétnicas e movimentos populacionais em que há mais justaposição e hierarquização do que integração. Nesse processo, do ponto de vista das percepções comuns sobre a vida social recente, assiste-se à contínua incompreensão nas relações entre diferentes grupos sociais em várias nações, enquanto permanecem, num e noutro caso, fortes forças de rejeição como o racismo e a xenofobia, como observou Marchueta (2002). Tais “confrontações de comunidades singulares e de identidades diversificadas, partindo de sujeitos deslocados de suas origens e castigados por difíceis situações de transculturalismo, são geradores de ciclos de violência, de negação de outro, de recolhimento e de ensimesmamento, que põem em causa o ideal universalista e humanitário e antepõem a prevalência de ideologias essencialistas sobre a lógica da convivência, da interação construtiva e da aceitação, de fato, do multiculturalismo” (MARCHUETA, 2002, p.52).

Trata-se, em suma, da proliferação da busca por identidades específicas e “autênticas”, sejam elas sociais, étnicas, nacionais, políticas e culturais ou civilizacionais – que se posicionam criticamente na convergência de interrogações da matriz ocidental.

5. CULTURAS E ESTADOS-NAÇÕES

As inquietações a respeito de uma territorialização de identidades formando um mapa que não corresponde ao mapa oficial do Estado-Nação estão na arena política. Categorias como “etnocracia” – em que se fundamenta a maior parte das estratégias identitárias e das ideologias culturalistas, confundido cidadania com o pertencimento a uma dada cultura – e de nação associada ao sentimento de etnonacionalismo, em que o poder e a soberania se misturam com a tematização étnica, são resultado da transposição do modelo ocidental do Estado, criando e alimentando identificações particularistas (MARCHUETA, 2002). Esses dois movimentos são acompanhados por reflexões de algumas correntes político-filosóficas que, mesmo controversas, têm sido identificadas pela proposição de uma política do reconhecimento.

Dentre elas, cito apenas duas: a política do reconhecimento proposta por Charles Taylor (1994), enfatizando a importância da preocupação moderna com as identidades e com o reconhecimento, resultado do deslocamento tanto do antigo reconhecimento hierárquico da honra quanto do moderno reconhecimento igualitário da dignidade, em direção a um reconhecimento dialógico; a de Axel Honneth (2003) que considero mais estimulante por suas próprias condições de possibilidades – um avanço da discussão de Habermas sobre a razão comunicativa, uma incorporação de temas sociológicos à reflexão filosófica e uma análise que parece depurada pelas consequências do nazismo.

No livro *A luta pelo reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*, Honneth demonstra o nexo entre o surgimento de movimentos sociais e a experiência moral do desrespeito. Segundo ele, nos começos da ciência social acadêmica, o protesto e a resistência foram transformados em interesses envolvendo a desigualdade objetiva de oportunidades materiais de vida, sem estar ligados à rede cotidiana das atividades morais e afetivas. E são as atividades morais e afetivas que ele inclui como componentes para uma luta pelo reconhecimento. Ele identifica três modos de reconhecimento nas estruturas das relações sociais. O da dedicação emotiva, que é o das relações primárias de amor e de amizade; o das relações jurídicas, ligadas ao Direito, e o das comunidades de valores, ligadas à solidariedade.

Correlativamente, entre as formas de desrespeito estão os maus-tratos, a violação, a privação de direitos e a exclusão, a degradação e a ofensa. Sentimentos de desrespeito formam o cerne de experiências morais, inseridas na estrutura das interações sociais porque os sujeitos humanos se deparam com expectativas de reconhecimento, ligadas às condições de sua integridade psíquica; esses sentimentos de injustiça podem levar a ações coletivas, na medida em que são experimentadas por um círculo inteiro de sujeitos como típicos da própria situação social, perante a negação do reconhecimento jurídico e social. Desse modo, se há um lugar privilegiado para as lutas de reconhecimento, ele acontece na estrutura jurídica, porque ela está constituída de maneira universalista, mas implicada em situações empíricas de desrespeito moral.

Para o pensamento sociológico, com essas mudanças recentes, as noções de modernidades alternativas ou conflituosas dos anos 1980 acabaram por parecer, se não antiquadas, mais relacionais do que nunca (STRATHERN, 1985). Hoje, nossas autocaracterizações mais persistentes são a flexibilidade, adaptabilidades, redes, mobilidades, jogos e experimentação. Em “Fluxos, fronteiras, híbridos, palavras-chave da Antropologia transnacional”, Ulf Hannerz (1997) propõe pensar

as interconexões culturais através de uma Antropologia transnacional. Segundo esse autor, se a cultura está em constante fluxo e se as fronteiras são porosas, torna-se imprescindível, portanto, uma abordagem da globalização na medida em que não se pode dar conta de pequenas culturas sem falar de seus vizinhos. O subtítulo de sua conclusão “os mundos e o mundo” expressa uma disposição do autor para mostrar que todos habitamos um mesmo mundo diminuído em suas fronteiras por um processo de trocas crescente e, embora ele não seja tomado como unificador (porque implica em resistência e confrontos), acaba apresentando a face permeável das culturas.

A pertinência dessa experiência, reconhecida por todos, supondo o contraste entre local e global e, ao mesmo tempo, ampliando a noção de cultura como um fenômeno global e condição universal da interação humana, se torna uma problemática preocupante. Fez a cultura adquirir um status *taken for granted*, uma evidência incontestável da diversidade das formas de pensamento e práticas humanas, aumentando o sentido de identidade das pessoas. Strathern (1995) chama a atenção para as apropriações do conceito de cultura por outros saberes e pelas percepções da vida social, identificando-a como representação social e representação, o que, segundo ela, não explica e nem define diferenças, mas ao contrário, é um meio descritivo pelo qual elas se tornam aparentes.

Desse modo, a diferença cultural resulta em uma nova plataforma para um sentido essencialista de identidade sem confrontações, com graves implicações sociais e políticas, a exemplo do que Verena Stolke (1995) definiu como fundamentalismo cultural. Trata-se de uma ideologia da exclusão social que emergiu das tensões sociais que foram atribuídas à presença dos imigrantes na Inglaterra e na França, mas também pode ser generalizada para pensar a situação de minorias dentro de um estado nacional. Stolke separa o racismo tradicional dessa nova retórica da exclusão, evidenciando uma nova espécie de fundamentalismo cultural de direita, suposto causador de conflitos sócio-políticos. Enquanto o fundamentalismo cultural justifica a exclusão de estrangeiros como se fossem estranhos que ameaçariam a identidade e a unidade culturais da nação, o racismo geralmente tem servido para legitimar a inferioridade sócioeconômica dos desprivilegiados, com o fim de desarmá-los politicamente.

Essas duas percepções constituem temas ideológicos que “naturalizam” e, dessa forma, neutralizam separações sociopolíticas específicas, cujas raízes reais são político-econômicas, mas fazem isso de maneiras conceitualmente diferentes. Nos dois casos, “igualdade” e “diferença” tendem a ser conceitos contrapostos no discurso político, porém a diferença evocada não é a mesma e nem seu significado.

O fundamentalismo cultural assume uma série de contraconceitos simétricos, como o do estrangeiro, o alienígena, em oposição ao nacional, ao cidadão, entendidos como membros de comunidades culturais distintas irreduzíveis. A origem dos conflitos sociais não reside na incapacidade dos “outros”, mas no fato de que as relações entre membros de diferentes culturas são vistas como hostis e mutuamente destrutivas “por natureza”, porque a xenofobia faz parte da natureza humana, e, portanto, culturas diferentes devem ser mantidas separadas para seu próprio bem.

O novo fundamentalismo cultural baseia-se na visão da humanidade como formada por uma multiplicidade de culturas distintas e da cultura como algo estático, compacto, imutável e homogêneo. A premissa totalizadora de que todos os grupos são portadores de cultura é negada, no entanto, pela particularização de culturas diferentes, não comparáveis, e pela reivindicação de exclusividade e singularidade cultural. Essa última reivindicação é justificada por um traço ao qual igualmente se atribui o caráter de universal: a propensão natural das pessoas a não gostar de estranhos. Um certo particularismo cultural essencial é deduzido de um traço humano universal – a xenofobia. O fundamentalismo cultural inventa e recorre a uma nova noção da natureza humana, o *homo xenophobicus*.

Em outras palavras, no moderno etos liberal fica ideologicamente superada a aparente contradição entre uma humanidade compartilhada, que envolve uma premissa generalizadora, sem excluir qualquer ser humano, e o particularismo cultural, que se traduz em termos nacionais. Um “outro” cultural, o imigrante como estrangeiro, e inimigo potencial, ameaçador da integridade e da especificidade cultural e, portanto, nacional, é explicado fora dos traços compartilhados. Em mais uma distorção ideológica, a identidade e a propriedade nacionais, interpretadas como particularidade cultural, tornam-se uma barreira intransponível para aquilo que, em princípio, surge entre os humanos, isto é, a comunicação.

Em lugar de ordenar hierarquicamente as distintas culturas, o fundamentalismo cultural as separa no espaço. Cada cultura tem seu lugar! O fato de Estados-Nações não serem de maneira alguma culturalmente uniformes em si mesmos é convenientemente negligenciado, pois as comunidades políticas localizadas são concebidas como homogêneas. Ao manipular ideologicamente o ambíguo elo entre pertencimento nacional e identidade cultural, a noção de xenofobia infunde um conteúdo essencial e específico à relação entre as duas categorias.

Na Europa, a suposta propensão dos nacionais a não gostar de estranhos, ou seja, de estrangeiros, não fornece apenas um argumento antecipado para o apelo de exclusão dos imigrantes vindos do Sul mais pobre. Como essa propensão

é compartilhada pelos estrangeiros, torna-se também legítimo temer que estes últimos, com sua deslealdade, ameacem a comunidade nacional. Ao conceituar o “problema” colocado pela imigração extracomunitária em termos de evidente diferença cultural e consequente incompatibilidade, as causas fundamentais da imigração, isto é, os agravantes das desigualdades entre Norte e Sul, ficam explicadas satisfatoriamente como também “justificadas” a hostilidade contra os imigrantes.

Assim, o fundamentalismo cultural de direita é uma ideologia de exclusão coletiva, baseada na visão do “outro” como estrangeiro ao corpo político. No núcleo dessa retórica, esta a pressuposição de que a uniformidade cultural é o pré-requisito fundamental para o acesso à cidadania, e que a igualdade política formal pressupõe identidade cultural. Os direitistas que se opõem à imigração não objetam apenas a garantir aos imigrantes os direitos sociais e políticos implícitos na cidadania, em termos econômicos pragmáticos. O “problema” da imigração é explicado como ameaça política à integridade e identidade nacionais, com base na diversidade cultural dos imigrantes, porque o Estado-Nação é concebido como fundamentado em uma comunidade distinta, cujos vínculos mobilizam um sentimento compartilhado de pertencimento e uma lealdade radicada em língua, tradições culturais e crenças comuns.

72 Em um contexto de recessão e retração econômica nacional, caem em terreno fértil os apelos políticos da direita às lealdades primordiais (seja à nação ou à família). Como decorrência desse processo, os imigrantes são vistos como ameaça para o desencadeamento de uma “crise de cidadania”, porque cidadania, nacionalidade e comunidade cultural estão misturadas ideologicamente. É a superposição da nação, da cultura e do Estado que dá aos imigrantes, também estrangeiros, uma distinção cultural com significado simbólico e político e não a presença e a disparidade cultural em si. Como nem todos os imigrantes e estrangeiros são tratados com animosidade e desprezo, permanece a evidência de que a igualdade e a diferença não são categorias absolutas. As superposições político-ideológicas sobre as quais se construiu o moderno Estado-Nação produzem a matéria-prima a partir da qual o fundamentalismo cultural é interpretado.

Atenta a esse tipo de consequência social e política das percepções sociais da noção de cultura sobreposta ao Estado-nação, bem como à perda do significado relacional, Strathern (1995) apresenta uma discussão sobre esse tema com o título “O que é bom da cultura é que todo mundo tem uma”.

Prosseguindo esse debate, o título do livro de Adam Kuper (2002) é *Cultura: a visão dos antropólogos*. Diferente de Verena Stolke, esse autor pretende fazer a crítica, no interior da Antropologia, dos usos da noção de cultura, principalmente

daquelas noções usadas pelos antropólogos pós-modernos norte-americanos e pelos estudos culturais, nova especialidade nascida exclusivamente para pensar a cultura. Segundo ele, o bom da cultura é que todo mundo entende. Citando Sahlins, ele afirma que a cultura está na boca de todos, todos significando nativos, como balineses ou os caiapós da América do Sul. Mas, seja para um nativo, seja para um magnata japonês ou para pesquisadores de mercado em Nova York, a cultura pode ter significado bastante diferente, mas, no entanto, tem uma semelhança familiar. Como também afirmou Strathern (1995), em seu sentido mais amplo, a cultura é simplesmente uma forma de falar sobre identidades coletivas.

Para Adam Kuper, os antropólogos norte-americanos repudiam as concepções populares de que diferenças são naturais e de que a identidade cultural deve fundamentar-se em uma identidade primordial e biológica – entretanto, uma retórica que coloque grande ênfase na diferença e na identidade não é apropriada para contrapor à essa naturalização. Pelo contrário, a insistência em afirmar que povos apresentam diferenças radicais serve para mantê-las. Isso se torna evidente nas discussões sobre tópicos sensíveis como a restituição de tesouros nacionais à terra natal, ou a contestação das pretensões de um catedrático branco ser diretor de um departamento de estudos afro-americanos. Sob esse prisma, o conceito moderno de cultura não é uma crítica ao racismo, mas uma forma de racismo. O que está errado com essa concepção de identidade, segundo Kuper, é que, sem recorrer à identidade racial, “os anti-racistas exaltam a identidade dos americanos de origem mexicana a defenderem seus direitos, mas esses direitos só são concedidos para uma pessoa que nasceu para ser um *chicano*” (KUPER, 2002, p.315).

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Adam Kuper (2002) menciona o aspecto problemático de transformar a identidade cultural em construto cultural e de promover o culto à diferença como os únicos valores incontestáveis que, por isso, devem ser preservados para evitar a pressuposição de essências cosmopolitas e/ou de um denominador comum aos grupos sociais específicos. Além disso, a tendência de igualar os movimentos dos estudos culturais com a teoria e a política de identidades e diferença fez várias tendências e facções desse movimento desaguiarem no multiculturalismo, cujas pressuposições são essencialmente norte-americanas, embora cite teóricos europeus.

Segundo Kuper, o propósito do multiculturalismo é substituir a ideologia das confluências de raças pela ideologia da antiassimilação. Seus teóricos rejeitam a ideia de que os imigrantes e grupos minoritários devam assimilar a cultura americana predominante, e negam até mesmo que exista uma cultura predominante. Pelo contrário, a nação americana dos multiculturalistas é culturalmente fragmentada, e o problema não é a existência de diferenças, mas o fato de essas diferenças serem tratadas com desprezo, como desvios da norma.

São duas as consequências dessa suposição: sob um aspecto o grupo dominante simplesmente impõe suas próprias concepções como definidoras e identifica toda diferença como fora de padrão. Sob outro aspecto, essas minorias constituem grupos autenticamente diferentes do ponto de vista de seus próprios membros. Eles são o que são porque cada grupo tem sua própria cultura.

Lila Abu-lughod (1991) também apontou como a concepção de cultura, com suas generalizações e inevitáveis tipificações, tornou-se a componente central do distanciamento da alteridade e como seu uso tem sido problemático por estar contaminado por um mundo politizado, como evidenciaram Stolke (1995) e Kuper (2002), justamente porque parece ter perdido a contextualização relacional (STRATHERN, 1995). Para não subscrever necessariamente a rota para o racismo, o terrorismo e a violência ética, que Stolke evidenciou como uma forma de fundamentalismo cultural, é importante enfatizar a concepção da humanidade ou socialidade como co-presença de pessoas, e focar a atenção no detalhe das relações sociais que sempre estiveram nos esforços de compreensão antropológicos.

Na mesma direção, Michael Fischer propôs, em seu livro *Futuros antropológicos*, um conceito metodológico de cultura como sistema experimental, pois as descrições que a ciência social faz da cultura emergem de espaços intermediários e interativos, tanto intersubjetivos quanto institucionais, com os quais se lidou antes de forma precária. Os objetos e as teorias mudam de foco, de resolução, à medida que mudam nossos conceitos culturais. Como a cultura é relacional, “ela está em outro lugar ou de passagem, ela está onde o significado é tecido e renovado, frequentemente em lacunas e silêncios, e em forças para além do controle consciente dos indivíduos – e não tanto ainda no espaço em que a responsabilidade social, individual e institucional e o conflito ético têm lugar” (FISCHER, 2011, p.68). Daí a contribuição importante trazida pela análise de Axel Honneth, pois as batalhas morais mais importantes sobre as questões dos direitos humanos devem girar em torno da inteligibilidade e justificabilidade entre as percepções da vida social como plurais e, assim, um enfoque mais dinâmico da cultura será necessário.

Se a cultura é um dos nomes da forma de conhecimento antropológico que sustenta o autoentendimento dos seres humanos, uma Antropologia da fronteira tem como especialidade a compreensão desse autoentendimento em situações locais, como vem acontecendo. Essa focalização deixa de isolar a componente geopolítica de uma paisagem cultural, trazendo-a para o centro das variáveis no estudo de modos de vida fronteiriços. O trabalho do antropólogo, mas não só dele seria, nesse caso, o de compreender como os atores sociais estão envolvidos no processo de reconhecimento recíproco, dispondo seus lugares no espaço e se reordenando constantemente. Uma Antropologia da fronteira envolve-se intrinsecamente onde é possível discernir deslocamentos e mobilidades, fazendo falar os seus silêncios.

MEANINGS OF CULTURE AND THEIR OFFSET AT NATIONAL BORDERS: THREE KEY MOMENTS

ABSTRACT

The objective of this article is to think about national borders relating them to different contextual problematizations of culture as categories of social and sociological thinking. I focus on three key moments in which those relations are configured as tense and contradictory units. The first is when the national border expresses tensions between modernity and local identities, from the end of the 19th century until the beginning of the 20th century. The second is the re-dimensioning of identities and ethnic-cultural communities along the political borders of the States, more visible in the 80s and 90s of the 20th century. The third is recent, marked by the multipolarity and discussion about the sovereignty of some States for the proliferation of identities and for recent migratory processes. The difficulties hence have just created a new kind of cultural fundamentalism: an ideology of collective exclusion, based on the vision of “the other” as a foreigner to the Nation-States, which assume the cultural uniformity as a prerequisite to have access to citizenship.

KEYWORDS: National state. Border. Identity. Culture.

SIGNIFICADOS DE LA CULTURA Y SUS DESPLAZAMIENTOS EN LAS FRONTERAS NACIONALES: TRES MOMENTOS CLAVE

RESUMEN

El objetivo de este artículo es propiciar una reflexión acerca de las fronteras nacionales, relativas a los problemas de la cultura local como categorías de pensamiento social y sociológico. El enfoque está en tres puntos evidentes en momentos clave, los cuales demuestran que estas relaciones se configuran como unidades tensas y contradictorias. El primero es cuando la frontera nacional expresa la tensión entre la modernidad y la identidad local, a finales del siglo XIX y principios del siglo XX. El segundo se da en una nueva dimensión de las identidades y de las comunidades etno-culturales en las fronteras políticas de los estados, más visibles en los años 80 y 90 del siglo XX. El tercero es reciente, está marcado por la multipolaridad y la discusión sobre la soberanía de algunos estados por la proliferación de las identidades y por los procesos de inmigración recientes. Las dificultades derivadas de las mismas terminan creando un nuevo tipo de fundamentalismo cultural: una ideología de exclusión colectiva, basada en la visión de “otro” como extranjero a los Estados Naciones, cuya premisa es la uniformidad cultural como requisito previo para el acceso a la ciudadanía.

PALABRAS CLAVE: Estado Nacional. Frontera. Identidad. Cultura.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABU-LUGHOD, Lila. Writing Against Culture. In: Richard G. Fox (ed.). **Recapturing Anthropology. Working in the Present:** 137-154. Santa Fe: School of American Research Press, 1991.
- BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.
- ELIAS, Norbert. **O processo civilizador:** uma história dos costumes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1990.
- FISCHER, Michael. **Futuros antropológicos:** redefinindo a cultura na era tecnológica. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2011.
- FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987.
- FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder.** Rio de Janeiro: Graal, 1999.
- GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas.** Rio de Janeiro: Livros Técnicos e

- Científicos Editora S. A., 1978.
- HALL, Stuart. **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003
- HANNERZ, Ulf. Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional. **Mana**. Estudos de Antropologia Cultural, 3(1):7-39, 1997.
- HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento**: a gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo, Ed.34, 2003.
- KUPER, Adam. **Cultura**: a visão dos antropólogos. Bauru/SP: EDUSC, 2002.
- MARCHUETA, Maria Regina. **O Conceito de Fronteira na Época da Mundialização**. Lisboa: Edições Cosmos, 2002.
- MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. **Manifesto do partido comunista**. São Paulo: Global Editora e Distribuidora Ltda., 1983
- ORTNER, Sherry B. "Theory in Anthropology since the Sixties". *Comparative Studies in Society and History*, 26 (1), 1984.
- RABINOW, Paul. **Antropologia da razão**: ensaios de Paul Rabinow. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.
- SAID, Edward W. **Orientalismo**: o Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- STOLCKE, Verena. Talking culture: new boundaries, new rhetorics of exclusion in Europe. **Current Anthropology**, 36, 1995.
- STRATHERN, Marilyn. The nice thing about culture is that everyone has it. In STRATHERN, M. **Shifting contexts**: transformations in anthropological knowledge. London, Routledge, 1995.
- TAYLOR, Charles. **Multiculturalismo**. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.
- TYLOR, Edward Burnett. A ciência da cultura. In CASTRO, Celso (org.). **Evolucionismo cultural**: textos de Morgan, Tylor e Frazer. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.
- WEBER, Max. **Economia e sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. Brasília: UNB/São Paulo/Imprensa Oficial, 2004.

Data de recebimento: 01/06/2015

Data de aceite: 18/12/2015