



NÃO EXISTE AQUILO QUE CHAMAMOS DE CULTURA: PARA UMA RECONCEITUALIZAÇÃO DA IDÉIA DE CULTURA EM GEOGRAFIA

■ DON MITCHELL*

HÁ MAIS DE UMA DÉCADA E MEIA, MARVIN MIKESSELL (1978, p. 13) SUGERIU QUE JÁ ERA TEMPO DOS GEÓGRAFOS "PENSAREM MAIS SERIAMENTE SOBRE COMO DESEJAM USAR O CONCEITO DE CULTURA". DESDE ENTÃO SURTIU REALMENTE UMA NOVA CONCEITUALIZAÇÃO DE CULTURA NA GEOGRAFIA. ESTA CONCEITUALIZAÇÃO NEGA EXPLICITAMENTE A VISÃO SUPRAORGÂNICA (DUNCAN, 1980), CONSIDERANDO A CULTURA COMO SOCIALMENTE CONSTRUÍDA, ATIVAMENTE MANTIDA POR ATORES SOCIAIS E FLEXÍVEL EM SEU ENGAJAMENTO COM OUTRAS "ESFERAS" DA VIDA E ATIVIDADE HUMANAS.

Fundamentando-se nos desenvolvimentos teóricos da geografia social, estudos culturais, teoria literária e antropologia "pós-moderna", os geógrafos definem a cultura, nas palavras de Cosgrove e Jackson (1987, 99), como "o meio através do qual as pessoas transformam os fenômenos rotineiros do mundo material em um mundo de símbolos significantes, aos quais dão significado e atribuem valor". Nas palavras de Raymond Williams (1982, p. 13), cultura é "o sistema significante através do qual necessariamente (embora entre outros meios) uma ordem social é comunicada, reproduzida, experienciada e explorada" (citado em Duncan 1990, p. 15; ver também Daniels 1989). Um tanto mais expansivamente, Peter Jackson (1989, p. 2) sugeriu, como "definição prática" para cultura, "o nível no qual grupos sociais desenvolvem modelos distintos de vida", chamados de culturas, que "são mapas de significados através dos quais o mundo se torna inteli-

gível". Em todos os casos, "cultura" é simbólica, ativa, constantemente sujeita a mudanças e marcada por relações de poder. E, em todos os casos, talvez a cultura não seja uma coisa mas sim um processo identificável, uma categoria analítica, um nível ou esfera mapeável. Para os geógrafos culturais, a cultura existe.

Mesmo após a crítica de James Duncan (1980) sobre a visão supraorgânica na geografia cultural americana, poucos "geógrafos neo-culturais"¹ discordariam da reivindicação de Cosgrove e Jackson (1987, p. 95) de que

Cultura não é uma categoria residual, a variação superficial deixada inexplicada por análises econômicas mais poderosas; é o próprio meio através do qual a mudança é experienciada, contestada e constituída.

Portanto, a cultura pode ser especificada como algo que tanto diferencia o mundo quanto fornece um conceito para compreender essa diferenciação. A cultura em si é uma esfera da vida humana exatamente tão importante quanto a política, a economia e as relações sociais, embora se diferencie delas. É uma categoria ontológica importante que precisa ser teorizada e compreendida, se esperamos compreender a diferenciação, o comportamento, a experiência e as lutas humanas. É claro que a cultura, neste sentido, não é conceitualizada como um determinante do comportamento e do pensamento humanos que, enquanto talvez socialmente construída, existe além da interação humana (ver Zelinsky, 1973). Em vez disso, os geógrafos e outros recorreram a metáforas relativas à espacialidade para definir seu objeto de estudo. Daí, "cultura" é representada em termos de esferas, mapas, níveis ou domínios. Torna-se um meio de significado e ação.

Esta reconceitualização de "cultura" como um domínio ou nível permitiu que os geógrafos culturais mantivessem uma crença em uma cultura ontológica que tanto deve ser explicada quanto é, em si, socialmente causativa (mesmo se não supraorgânica). A cultura "em si", sutilmente teorizada e compreendida como estando ligada a outras "esferas" da atividade humana, é cada vez mais adotada na geografia contemporânea como explicação para as diferenças materiais que marcam o mundo. Conforme afirma Stephen Daniels (1989, p. 199) "A cultura tem, por assim dizer, dissolvido as categorias do marxismo clássico", e por isso mostrado que as explicações economicistas da vida cotidiana são demasiadamente simples. De fato, a reconceitualização da cultura tem estado intimamente ligada ao que crescentemente é identificado como "mudança

cultural" – *cultural turn* – (Ley e Duncan 1993a; Gregory, 1993) nas ciências sociais, um desvio das explicações economicistas em favor de explorar outras "esferas" da vida. Uma declaração feita pelos editores de uma coletânea de ensaios explorando a geografia do racismo é típica a este respeito:

a recusa míope, por parte de analistas, em reconhecer a racialização (e na verdade, relações de gênero) é ainda mais intrigante, uma vez que quando as relações de poder mudam de zonas de produção para as de consumo, assim também a *cultura* cada vez mais modela estratégias de resistência. (Keith and Cross, 1993, 27, ênfase acrescentada).

A cultura, socialmente construída e altamente mediada, é causativa e, neste sentido, explica as ações, o comportamento, a resistência ou as formações sociais de uma maneira que a economia ou a política não podem explicar.

Se a mudança da visão supraorgânica ou de outras teorizações inadequadas da cultura para as metáforas referentes à espacialidade teve o efeito de salientar processos e de mostrar que a cultura é socialmente construída e sempre contestada, também levantou novas questões referentes ao conceito de cultura. Em que se baseiam estas metáforas espaciais? Elas denotam processos ontologicamente especificáveis?² Neste trabalho, gostaria de sugerir que a mudança de "coisa" determinante para "nível" nebuloso teve o efeito de favorecer processos mistificadores do poder social, assim como de continuar a reificar a abstração essencialmente vazia e solta de "cultura". Falando de outra maneira, creio que é possível aplicar a crítica de Duncan (1980) sobre a

reificação de conceitos tradicionais de "cultura" na geografia aos conceitos de cultura que foram desenvolvidos na "nova geografia cultural": que os geógrafos culturais ainda caem na "falácia pela qual construções ou abstrações mentais [e acrescentaria sociais] são vistas como tendo substância, isto é, existência independente ou eficácia causal" (Duncan 1980, p. 181, seguindo Berger e Pullberg 1964-5, p. 196-211; ver também Duncan e Ley 1982).

Além de (e certamente elaborando sobre) toda a agitação na geografia cultural e estudos culturais em geral, gostaria de sugerir que há uma reconceitualização adicional de "cultura" em marcha. Esta reconceitualização começa afirmando que não existe tal coisa (ontológica) que chamamos de cultura. Em vez disso, há apenas uma *idéia* muito poderosa de cultura, uma *idéia* que se desenvolveu sob condições históricas específicas e posteriormente ampliou-se como um meio de explicar diferenças materiais, ordem social e relações de poder (cf. T. Mitchell, 1990). Mas estas explicações não são da "cultura propriamente dita", quer definida como um nível, meio ou sistema de significações. Estas maneiras de ver a "cultura" não impedem a reificação, mas a perpetuam, introduzindo no cerne da geografia o que ainda é um conjunto mistificado de suposições sobre como se realiza a prática social. E isto permanecerá até que os teóricos da sociedade abandonem a noção de uma cultura ontológica e comecem a focalizar como a própria *idéia* de cultura foi desenvolvida e desdobrada como um meio de tentar ordenar, controlar e definir "outros" em nome do poder ou do lucro.

Essa é uma afirmação audaciosa e um tanto direta demais. No que se segue, eu a defenderei pelo menos num amplo esboço. Tal reconceitualização

de "cultura" aparece porque, apesar de todos os esforços para desenvolver melhores teorias a respeito da estrutura interna da "cultura", os "novos geógrafos culturais" chegaram a um impasse. Embora continue a haver trabalhos empíricos importantes explorando a criação social de muitos aspectos da vida, nenhum destes trabalhos foi capaz de explicar adequadamente o que é cultura. A geografia cultural continuou incapaz de teorizar seu objeto. Assim é, eu questionaria, porque, quando analisada, a *idéia* de cultura leva a um retrocesso infinito: não há base ontológica sólida que sirva como base para "cultura". Mesmo assim, atores sociais poderosos continuam a se comportar como se existisse algo chamado "cultura", pois é precisamente a natureza fantasma da "cultura" que fornece o poder da *idéia*. Um enfoque sobre como a *idéia* de cultura opera no mundo dominado pelo poder é, portanto, duplamente importante.

Neste trabalho estabelecerei um fundamento lógico para prescindir da noção de que "cultura" está ontologicamente enraizada e, então, continuarei mostrando como tal compreensão libera os geógrafos e outros para compreender como a *idéia* de cultura (em vez da cultura "em si") foi desenvolvida por atores sociais poderosos. Concluirei este ensaio sugerindo uma maneira em que a *idéia* de cultura foi realizada na prática social, uma maneira na qual a abstração vazia de "cultura" foi preenchida e solidificada com significado social e impulsos estruturais, uma maneira que, embora não existindo aquilo que chamamos de cultura, faz com que a *idéia* de cultura se torne de fato muito real. Esta última seção mostrará também que afastar nosso olhar fixo da cultura "em si" para examinar mais atentamente a *idéia* de cultura, permitirá que vejamos, conforme

disse Timothy Mitchell (1990, p. 559), "a distinção entre um domínio de consciência ou cultura e um domínio puramente material ou físico "é um dualismo social e historicamente desenvolvido que favorece "a eficiência de formas modernas de dominação...". Como seria totalmente claro, minha posição desenvolveu-se a partir dos avanços feitos na "nova geografia cultural" e em outros estudos culturais. Na verdade, minhas conclusões já estão implícitas em grande parte deste trabalho. Minha meta é apenas tornar explícitas estas conclusões.

DEFININDO CULTURA _____

"Cultura" é um termo incrivelmente escorregadio. A idéia de cultura foi desenvolvida, primeiramente, de acordo com Williams (1983, p. 87), como um termo que descreve o "cuidado com o crescimento natural". Neste sentido, cultura é a apropriação humana da natureza. O termo "cultura" foi, a seguir, estendido para descrever o desenvolvimento humano (voltando-se para a mente) e, eventualmente, veio a assinalar "um processo abstrato ou o produto de tal processo" com "associações definidas de classe": a culta e a inculta (Williams 1983, p. 88; ver também Cosgrove 1983). Esta distinção é fundamental para a idéia de cultura: a partir dessas mais antigas extensões, "cultura" tornou-se uma idéia usada para diferenciar e classificar. Assim, por volta do século 19, em várias tradições européias³, o termo "cultura" foi usado de três maneiras específicas no discurso científico e comum: (i)... um processo geral de desenvolvimento intelectual, espiritual e estético...; (ii) ... um modo de vida particular, quer de um povo, de um período, de um grupo ou da humanidade em geral...; (iii) ... as obras e práticas

da atividade intelectual e especialmente artística. (Williams 1983, p. 90).

Apesar das distinções que Williams faz entre os diferentes usos de cultura serem importantes, mais importante ainda é o fato de que, tanto na prática cotidiana quanto na "acadêmica", estas distinções são muito freqüentemente combinadas. Conforme escreveu Williams (1983, p. 91):

O conjunto de significados [do termo "cultura"] indica um argumento complexo sobre as relações entre o desenvolvimento humano geral e um modo de vida particular e entre as atividades e práticas da arte e inteligência.

Daí, a idéia de cultura se propõe a descrever não três, mas pelo menos cinco coisas: (i) os padrões e diferenciações reais, freqüentemente não examinados, de um povo ("cultura"); (ii) os processos pelos quais estes padrões se desenvolveram (a "cultura" faz a "cultura"); (iii) as marcas de diferenciação entre um povo e outro (os indivíduos são parte de "uma cultura"); (iv) a maneira pela qual todos estes processos, padrões e marcas são representados ("atividade cultural"); e (v) a ordenação hierárquica de todas estas atividades, processos e modos de vida (comparação de "culturas"). Como os editores de uma coleção influente em estudos culturais afirmaram,

... a cultura é compreendida tanto como um modo de vida – incluindo idéias, atitudes, línguas, práticas, instituições e estruturas de poder – quanto toda uma série de práticas culturais: formas artísticas, textos, cânones, arquitetura, bens produzidos para o consumo de massa e assim por diante (Nelson et al. 1992, p. 5).

Na geografia cultural americana todos estes significados do termo "cultura" vieram a ser representados, por volta da metade do século, em maior ou menor grau, como um sistema supraorgânico que existia acima e além da vontade e desejos de membros individuais da cultura⁴. A declaração mais aberta, talvez mais extrema, da posição a favor da visão supraorgânica foi feita por Zelinsky (1973, p. 71):

Um sistema cultural não é simplesmente um estoque misturado de características. Bem ao contrário, seus muitos componentes são ordenados. Além disso, a totalidade da cultura é muito maior que a simples soma de suas partes, tanto que parece ser uma entidade supraorgânica vivendo e mudando de acordo com um conjunto ainda obscuro de leis internas. Apesar de mentes individuais serem necessárias para mantê-la, por um processo notável a cultura também vive por si mesma, bem independente do indivíduo ou de sua vontade, como um tipo de "macro-idéia", uma abstração compartilhada com um modo especial de existência e conjunto de regras.

Seguindo a revisão de definições de "cultura" por Kroeber e Kluckhohn (1963), Zelinsky (1973, p. 70) resumiu a posição supraorgânica desta maneira:

... a cultura pode ser considerada como um conjunto estruturado, tradicional, de padrões de comportamento, um código ou padrão de idéias e atos. É altamente específica para cada grupo cultural e subcultural, e sobrevive por transferên-

cia *não* através de meios biológicos mas, ao contrário, através de meios simbólicos, substancialmente mas não totalmente através da linguagem. Em seu sentido final e mais essencial, a cultura é uma imagem do mundo, de si mesmo e de sua própria comunidade (Ênfase original).

Esta é uma apresentação muito complexa da idéia de cultura, mencionando, como faz, a importância da linguagem e da ideologia. Também enfatiza o grau com que a cultura é vista como um atributo de (ou atribuível a) entidades sociais distintas, delimitadas e localizadas. A cultura e os sistemas culturais são essenciais, finitos e internamente criados: cultura é "uma imagem do mundo, de si mesmo e de sua própria comunidade".

Naturalmente, a "nova geografia cultural" começa negando explicitamente a posição supraorgânica exemplificada pelas declarações programáticas de Zelinsky⁵. Os "novos geógrafos culturais" procuraram avançar além, não considerando a cultura como sendo estática ou mudando lentamente de modo a parecer natural e procuraram explicitamente teorizar a respeito do "funcionamento interior"⁶ ou a estruturação interna da "cultura". Aqui examinarei apenas duas das reformulações mais influentes de "cultura" na geografia: o desenvolvimento da cultura como um sistema de significações, de James Duncan (1990) e a teorização de cultura como nível, domínio, idioma ou meio, de Peter Jackson (1989)⁷. Estas definições são, em alguns aspectos, bem diferentes uma da outra. Duncan, por exemplo, põe muito mais ênfase nas teorias de discurso que Jackson. Entretanto, as definições também compartilham muitas afinidades, tal como compreender a "cultura" como uma esfera ou um domínio da

vida social separável da (mas relacionada com) "economia" ou "política". Ambos também vêem a cultura (a própria cultura, não apenas a idéia de cultura) como socialmente construída e sempre contestada. Penso que um exame das idéias de Duncan e Jackson sobre cultura permite-nos começar a ver um consenso emergente sobre como teorizar "cultura" em geografia, compreendendo que este consenso não implica necessariamente uma unidade de crença sobre a composição total de "cultura". Estas definições também ilustram bem o grau pelo qual a "cultura" permanece como uma reificação na geografia.

Para Duncan (1990, p. 15-16), cultura é um conjunto de sistemas de significações, embora de "natureza material e prática", que também pode ser visto como textos "que se prestam a leituras múltiplas". Há princípios complexos de leitura e interpretação desses textos que podem ser divididos em vários "campos discursivos" mais locais. Então a cultura, apesar de material e prática, pode ser reduzida, não à interação social, como Duncan reivindicou em 1980, mas à linguagem e à política da linguagem que compreendem "a esfera cultural maior, amplamente compartilhada". O valor desta abordagem para a cultura, afirma Duncan, é que ela vê a cultura como um sistema "que está presente em todos os outros sistemas sociais e que manifesta todos os outros sistemas nele próprio..." Assim, "distinções úteis" são mantidas mesmo que se evitem "hábitos de análise separada historicamente desenvolvidos dentro da ordem capitalista" (Williams 1982, p. 209, citado em Duncan, 1990, p. 15), tais como aqueles entre economia, política, lazer e assim por diante.

Mas na formulação de Duncan (1990) é difícil ver, além da linguagem, o que é cultura. Se é apenas

linguagem, então por que um conceito separado denominado "cultura"? Se "cultura" é mais que – ou diferente de – linguagem, Duncan nunca identificou diretamente os componentes do sistema de significados que o torna cultura (em oposição a alguma outra coisa), além de talvez reivindicar (1990, p. 17) que a paisagem é "um dos elementos principais num sistema cultural, um texto [que] age como um sistema de significados por meio do qual um sistema social é comunicado, reproduzido, experienciado e explorado". Como na formulação de Zelinsky (1973), discurso e simbolismo são os aspectos essenciais ou da cultura ou da comunicação cultural. Para ambos os autores, a cultura é transmitida "através de meios simbólicos, substancialmente, embora totalmente por meio da linguagem...", como afirma Zelinsky (1973). O que é transferido nunca é definido, apesar de, claramente, para estes autores, existir algo. A estrutura interna da cultura continua obscura.

Um problema similar afeta as conceitualizações de cultura oferecidas por Jackson (1989). A cultura é vista como um nível, meio ou idioma, mas em nenhuma parte de seu trabalho há uma discussão teórica do que constitui estas esferas. Na verdade, Jackson (1989, p. 180) sugere que "cultura", no fim, é indefinível, sugerindo que "a essência da cultura... é ilusória, melhor abordada obliquamente em termos dos processos através dos quais os significados são construídos, negociados e experienciados". Os geógrafos, afirma ele, deveriam "se concentrar na 'cultura' num sentido adjetivo". Mas ele mantém crença na "'cultura' em si em termos mais substantivos", argumentando que uma geografia cultural revitalizada manteria uma ênfase sobre a cultura⁸. Abordada obliquamente ou não, a cultura parece existir. Eventual-

mente, espera Jackson, ela pode ser especificada, mapeada, explicada e usada como explicação, mesmo que sempre precise ser abordada obliquamente.

Nos trechos acima, Jackson pode focalizar a cultura como processo, mas isto não significa que ele se limite a tal conceitualização. Ele argumenta (1989) que devemos lembrar, juntamente com Williams, que "cultura" significa um "total modo de vida". Por esse motivo, Jackson (1993, p. 208) criticou recentemente David Harvey por incorporar pouco, em suas análises, "a discussão sobre cultura enquanto modo de vida total". Na esfera cultural, Jackson examina a construção e o funcionamento da "raça" e de "gênero", luta e resistência, a política da linguagem, discursos de poder, modalidades de estilo, classe e ideologia. Entretanto, o modo pelo qual esta lista de atividades e processos constitui a "cultura em si em termos mais substantivos", nunca está claro na análise de Jackson. Ou, em outras palavras, não fica claro que a "cultura" seja algo mais que uma ampla série de processos sociais que, compreensivelmente, ele gostaria de examinar em inter-relação um com o outro. Semelhantemente a Duncan, a arquitetura interna da cultura ainda permanece obscura.

Não apenas no trabalho de Jackson, mas na geografia cultural como um todo (antiga e nova), a especificação de "cultura" é geralmente substituída por uma proliferação de exemplos que, presumivelmente (e auto-evidentemente), constitui a cultura: vida cotidiana, trabalhos de arte, resistência política, formações econômicas, crenças religiosas, estilos de vestuário, hábitos alimentares, ideologias, literatura, música, mídia popular e assim por diante. A cultura é tudo. Talvez, então, o termo "cultura" seja simplesmente uma taquigrafia acessível para

indicar a extensão da vida que não pode ser reduzida à economia ou política. Talvez seja uma abstração necessária para se compreender o conjunto in-crível de diferenças que marcam o mundo. Se assim for, então torna-se muito caótica para ser adotada como um instrumento analítico; não pode ser um meio ou nível ou mesmo um sistema de significados ao qual as pessoas recorrem para fazer sentido às próprias vidas e às dos outros. Na verdade, isto em si atesta que "cultura" não existe *por si própria*, pelo menos não como um domínio, nível, idioma ou coisa internamente estruturada, coerente. Mais exatamente, é simplesmente uma lista de atividades.

É igualmente importante ver "cultura" simplesmente como um termo conveniente para inúmeras atividades que não sabemos como classificar de outra maneira, é ignorar como termos como "cultura", nas palavras de Kenneth Olwig (1993, p. 307), participam de "um discurso 'oculto' e contínuo subscrevendo a legitimidade daqueles que exercem poder na sociedade". Em todas as ciências sociais, como no discurso cotidiano, o termo "cultura" é usado para análise; a lista de atividades é continuamente cristalizada como cultura; e, como uma abstração, o termo "cultura" é continuamente preenchido com novos significados, solidificado como um dado ontológico. A "cultura" é certamente reificada como explicação, dando força causal mesmo quando, ou especialmente porque, ninguém foi capaz de especificar o que é "cultura". É precisamente porque o termo "cultura" não tem referente claro que se torna um instrumento útil para envolver poder, para organizar distinções no mundo. E tudo isto continua igualmente a ser verdade, não importa quanto os geógrafos culturais gostariam de sustentar que suas mais recentes e mais sutis conceitualizações de cul-

tura ou sua atenção a uma lista ampliada de características que presumem *verdadeiramente* constituir a cultura, permite maior espaço para as "subculturas" serem analisadas. Isto é assim porque os geógrafos, de um modo geral, são relutantes em desistir da cultura como um dado ontológico.

CULTURA COMO RETROCESSO INFINITO _____

Naturalmente, os geógrafos não estão sós em reificar a cultura como um dado ontológico. Donna Haraway (1989, p. 308-9, interpretando Strathern, 1987) sugere que "cultura" é um conceito "modernista" que foi "recortado de um mundo ingovernável como um objeto de conhecimento, como um trabalho de arte modernista – uma unidade percebida como tendo seus próprios princípios de coerência interna e arquitetural". Para criar este objeto, os etnógrafos modernos (junto com tantos outros) criaram continuamente disjunções entre "nós" e "eles", valorizando a figura principal do pesquisador de campo *penetrando* numa cultura (Strathern 1987, p. 259, ênfase minha; ver também Clifford, 1986a). Mesmo numa antropologia tão crítica do etnocentrismo como a de Malinowski, foi criada uma disjunção "entre o observador (sujeito) e o observado (objeto)" (Strathern, 1987, p. 259) que reforçou – na verdade reificou – noções de alteridade. A cultura, como este trabalho sugeriu, só era visível na dicotomia entre o observador/observado (Strathern, 1987) e particularmente no processo de dar nome, controlar e tornar sensíveis essas diferenças. Daí, cultura foi um conceito desenvolvido para frear o fluxo em seu trajeto, criando estabilidade e "modos de vida" onde antes tinha havido mudança e disputa. A idéia de cultura exigia um mapeamento dos limites e fronteiras, a especificação de

uma morfologia: a cultura tinha de se tornar um objeto limitado que, finalmente, diferenciase o mundo.

Concepções mais recentes de cultura conservaram bastante da objetificação e dos limites que marcam o desenvolvimento moderno do conceito de cultura. Subculturas, contra-culturas, culturas resistentes, assim como culturas hegemônicas, foram todas identificadas e mapeadas, mesmo quando é mais claramente compreendido que culturas não podem se manter como unidades completamente distintas e autônomas. Os "novos geógrafos culturais" e aqueles que realizam estudos culturais acham mais exato, portanto, falar de culturas plurais ocupando uma única posição, numa tentativa de evitar o essencialismo inerente em teorizar uma cultura singular. Mas o problema da reificação não é, desse modo, inteiramente evitado. Para Clifford (1988, p. 11) "ao intervir num mundo interligado, a pessoa é sempre, em graus variados, 'inautêntica'". Isto é, está sempre "presa entre culturas". Ele sugere que, no mundo globalmente interligado, "diferença ou distinção não podem nunca estar localizadas apenas na continuidade de uma cultura ou tradição": a diferença, de acordo com Clifford, é construída nos espaços "conjunturais" entre culturas. "Identidade", neste sentido, "não... é essencial". Mesmo assim, as culturas existem. Estar "preso entre culturas" supõe que as culturas e seus limites podem ser mapeados.

Na verdade, para encontrarmos esses espaços conjunturais, alguém tem que mapeá-los. As distinções têm de ser feitas. Para serem "presos entre culturas", as dicotomias entre pessoa íntima e estranha* e entre observador e observado devem ser reforçadas, apesar das melhores intenções de suprimi-las. En-

tão a cultura "em si" não constrói a diferença. Em vez disso, a idéia de cultura permite-nos transformar diferenças em algo ordenado, mapeável e controlável. A própria idéia permite-nos reificar a transformação e o conflito como cultura.

Como Martin Lewis (1991, p. 605) afirmou recentemente, a "noção de que a humanidade é divisível em parcelas discretas de relações sociais é cada vez mais questionada por todas as ciências sociais", e que "todos os termos variados usados para rotular as supostas unidades constituintes da humanidade provam ser problemáticos". Reconhecendo isto, Haraway (1989, p. 309) pergunta-se como teorizar "*objetos* de conhecimento e prática permanentemente divididos, problematizados, sempre retrocedidos e adiados, incluindo sinais, organismos, a si próprio e culturas". Ela sugere que a questão para a ciência é: "com o que pareceria o conhecimento estável, replicável, cumulativo sobre não-unidades?" (1989, p. 309). Para Haraway, a resposta a esta pergunta não é técnica. Não é uma questão de método, mas da "estrutura (ou anti-estrutura) do 'objeto' que é permitido se materializar no discurso". Qual é sua representação? Como essa representação é construída? E como essas construções estão apoiadas no funcionamento cotidiano da economia e das relações sociais?

O problema com a "cultura", como reconhece Haraway, é que ela é uma vítima de retrocesso infinito. Isto é, se à cultura é atribuído *status* ontológico, então deve ser definível de maneira internamente coerente e inclusiva. Contudo, quando são tentadas definições de cultura, invariavelmente os teóricos se encontram recorrendo a outros conceitos e domínios (externos), os quais não podem ser definidos de maneira internamente coerente e inclusiva

(tais como nível, domínio, meio, sistema de significados). Estes termos básicos, sempre perdendo a força quando os pesquisadores tentam fixar suas definições, terminam referindo-se a nada (ou a tudo). Ficam como abstrações vazias (ou cheias demais). Com cada nova definição, a base ontológica do significado recua mais um passo, sempre fora do alcance, sempre adiada. Não têm raízes em quaisquer mundos, pelo menos não internamente. Assim, a "cultura" é abordada obliquamente ou suas leis internas são declaradas a permanecer ainda obscuras, num esforço para manter fé na própria existência da "cultura".

Assim, continuamos a dividir a humanidade em culturas discretas, limitadas; continuamos a insistir que a cultura existe e que é importante. E, neste sentido, "cultura" realmente passa a existir no mundo. Isto é, existe como um conceito que se torna real. O retrocesso infinito é paralisado por meio da prática. Como uma abstração ou termo de proteção, seja por etnógrafos e geógrafos ou por críticos culturais, profissionais de marketing, ou estrategistas geopolíticos, é feito para funcionar como explicação. A abstração de "cultura" é plena de significados, não interna mas externamente, no processo de definir e ordenar. Bruno Latour (1987, p. 201) sugere que esse projeto de deter o retrocesso da cultura é um processo de luta social:

O que freqüentemente é chamado de 'estrutura da linguagem', 'taxonomia', 'cultura', 'paradigma' ou 'sociedade' pode ser usado para definir um ao outro: estas são algumas das palavras usadas para resumir o conjunto de elementos que parecem estar ligados a uma afirmação que está sendo questionada. Estes termos

sempre têm uma definição muito vaga porque é apenas *quando* há um questionamento, *enquanto ele durar*, e *dependendo* da força exercida pelos dissidentes, que palavras como 'cultura', 'paradigma' ou 'sociedade' podem receber um significado preciso... Em outras palavras, ninguém vive numa 'cultura', compartilha de um 'paradigma' ou pertence a uma 'sociedade' *antes* de discordar de outros. (Ênfase no original)⁹

Examinando a produção do conhecimento científico, Latour assegura que os objetos que se materializam no discurso científico começam como 'listas' instáveis de atividades, não possuindo morfologia até que tenham sido questionados e que tenham sido vencidos os vários atritos contra aqueles que os definiriam de outra maneira. Nesse ponto, essas listas são reificadas; tornam-se realidade; tomam forma; parecem ser naturais e estáveis, pelo menos até que a rodada seguinte de lutas comece (Latour 1987, ver também D. Mitchell 1994). Visto desta maneira, o termo 'cultura' torna-se um meio para representar relações de poder. 'Cultura' é uma representação de 'outros' que só se solidifica na medida em que pode se tornar realidade objetiva como a *stasis* em relações sociais¹⁰. Neste sentido, é a idéia de cultura que se torna importante, em vez da própria cultura. A idéia de cultura não é o que as pessoas estão fazendo; mais exatamente, é a maneira com que as pessoas compreendem o que fizeram. É a maneira em que suas atividades são reificadas *como* cultura. As listas de processos e atividades que Jackson usa para exemplificar cultura são importantes não porque *são* cultura mas porque, através da luta contra o poder de definição (Western 1981), elas *são feitas* para ser "cultura".

Então, para compreender analiticamente como a "cultura" é formada, é preciso que se preste atenção aos processos do desenvolvimento social da idéia de cultura (em oposição à "cultura propriamente dita"), contudo, ao mesmo tempo, deve-se compreender que são os "vencedores" dos conflitos que definem o que é cultura e como ela é representada. Eles implementam a idéia de cultura para representar para si mesmos a natureza de sua "vitória"¹¹. Assim, cultura vem significar diferença artificial em realidade, há sempre disputa e mudança.. O que é chamado de "cultura" é criado por meio de lutas entre grupos e indivíduos que possuem acesso radicalmente diferente ao poder. Portanto, chamar "cultura" de nível ou domínio faz pouco sentido. "Cultura" é, mais exatamente, um nome muito poderoso – poderoso porque obscurece o que se propõe a identificar. Análises culturais que não se iniciam vendo a idéia de cultura como uma imposição estruturante, que não reconhecem a estruturação ideológica completa do conceito, reforçam o culturalismo: a suposição de que cultura existe "independentemente", de que distinções culturais são necessariamente reais e enraizadas nas pessoas que estão sendo analisadas¹², e que cultura pode ser usada como explicação. No culturalismo, cultura forma resistência; cultura tem geografias (Gregory e Ley 1988); cultura diferencia a terra.

Os "novos geógrafos culturais" negam explicitamente o culturalismo em alguns dos seus trabalhos e o criticam em outros (ver Jackson 1989; Duncan e Ley 1993). Eles, porém, argumentam contra o que poderia ser chamado de uma forma "forte" de culturalismo que seria melhor rotulado de "determinismo cultural". Aqui sugiro que muito da teoria cultural na geografia mantém uma forma de culturalismo

muito "mais fraco", mas não menos importante: simplesmente a idéia de que a cultura existe ontologicamente, em vez de uma idéia poderosamente implementada.

ABSTRAÇÃO, REIFICAÇÃO E A IDEOLOGIA

DA CULTURA

Uma objeção à maneira de imaginar a cultura como descrevi fundamenta-se no fato de que, como analistas, críticos e atores no mundo cotidiano, nossa capacidade de abstrair e reificar é absolutamente essencial. Assim é. Neste trabalho fiz referência a todos os tipos de abstrações, trabalhando em muitos níveis (ver Cox e Mair, 1989; Sayer, 1984), e, abaixo, apelarei para noções altamente abstratas de economia política, mudança social na cidade e capital. Não penso que abstração ou reificação de qualquer tipo sejam prejudiciais ou desnecessárias (ver Smith e Katz, 1993). Em vez disso, seguindo Sayer (1984), podem ser feitas distinções entre abstrações "boas" [racionais ou concretas (Lefebvre, 1991)] e "más" (caóticas e muito amplas ou muito limitadas). Abstrações racionais, boas ou úteis, estão firmemente enraizadas em processos específicos e indicam uma coerência interna. Por este teste, "cultura" não é racional visto que procura abranger coisas demais. Cultura é tudo, de modo que não pode funcionar como uma abstração útil, exceto nos níveis mais banais – como um meio de indicar o conjunto de toda a vida. Ou quando a abstração torna-se estreita para indicar "cultura" como uma esfera, coisa, nível, meio ou idioma, ela torna-se sem significado; torna-se excessivamente estreita. Ou torna-se sinônimo de outros termos analíticos (que podem ter seus próprios problemas) como linguagem, relações sociais, sociedade ou

nação (ver Gupta e Ferguson, 1992) ou se torna reificada como um domínio maior que a vida e recebe *status* causativo. Isto não significa que as abstrações que empregamos devem, de algum modo, ser mímicas: isso é impossível (Barnes e Duncan 1992; Duncan, 1993). Estou sugerindo que, para todas as nossas abstrações, precisamos examinar o que é que as ligam ao funcionamento do "real" (quer possamos verdadeiramente conhecer ou não esse "real").

Fazer este avanço na geografia cultural permitirá que façamos uma pergunta crucial que muito frequentemente está ausente na "nova geografia cultural": quem reifica? Pois a idéia de cultura sempre funcionou como ideologia. A idéia de cultura é sempre uma idéia de interesse *de* um grupo de atores sociais (mesmo quando de suas definições são opostas). A implementação da idéia de cultura é um processo socialmente intencional. Numa definição que soa familiar quando comparada às definições de cultura apresentadas acima (exceto que a intencionalidade ativa situa-se exatamente no centro, num modo que não ocorre na maioria das definições de "cultura"), Thompson (1984) afirma que a ideologia é "um sistema de significados que facilita a realização de interesses determinados". Este sistema, como propósito, mantém "relações de dominação" (citado em Baker, 1992, p. 3)¹³. Além disso, como explica Alan Baker (1992, p. 5), as ideologias tentam "santificar todo um mundo de vida dividindo cada parte: daí a ênfase sobre o sagrado e o profano, luz e escuridão, dentro e fora, "nós" e "eles"... A ideologia, como a "cultura", aspira ser tudo. Por isso as ideologias "são sistemas completos, realizando por natureza uma função globalizante; também sustentam oferecer uma representação completa da sociedade, seu passado, presente e futuro, integra-

dos num completo *Weltanschauung* "(Duby 1985, p. 151, citado em Baker, 1992, p. 5). E, como afirma Timothy Mitchell (1990, p. 561), é precisamente isto que a "cultura" faz. "A distinção entre práticas particulares e sua estrutura ou armação" tal como é feita nas teorias da cultura-como-texto ou cultura-como-domínio "é problemática... porque... a aparente existência de tais estruturas ou molduras imateriais é precisamente o efeito da ação de modernos mecanismos de poder e é através deste efeito ilusório, mas poderoso, que são mantidos sistemas modernos de dominação". A manutenção do poder e da dominação através da metáfora da cultura é exatamente o que acarreta a visão abstrata de "cultura" (em vez de alguma "cultura" ontológica) em relação ao mundo cotidiano.

Neste sentido, "cultura" é ideologia, mas uma ideologia que não é simplesmente "falsa consciência". Aqui é útil a definição de ideologia de Neil Smith (1990, p. 15):

Ideologia não é simplesmente um conjunto de idéias erradas, mas um conjunto de idéias originadas na experiência prática, embora a experiência prática de uma determinada classe social que vê a realidade a partir de sua própria perspectiva e, portanto, apenas em parte. Apesar de ser uma reflexão parcial da realidade, a classe tenta universalizar sua própria percepção do mundo"

Por isso, a nomeação e representação de culturas criam verdades parciais, apesar de globalizantes. Ao se localizar interações sociais em culturas específicas e incluir algumas atividades como "culturais" (e, portanto, um atributo de um povo ou um

domínio dentro do qual situa-se o significado), outras atividades são abstraídas na verdade parcial contida na idéia de cultura: ou seja, que há diferenças verdadeiras e profundas entre povos. Uma ênfase sobre a idéia de cultura nos permitirá ver como essas verdades parciais são universalizadas ou globalizadas como discursos sobre a cultura e como a cultura é elevada a outro nível ou tornada um domínio em si mesma.

Para etnógrafos como Clifford (1986, p. 25), o reconhecimento de verdades parciais leva a "uma liberação (...) em reconhecer que ninguém pode mais escrever sobre os outros como se eles fossem objetos ou textos específicos". Mas, para esta liberação ser aceita, devemos rejeitar a própria noção de uma cultura ontológica, pois, como vimos, a idéia de cultura refere-se a reificar a parcialidade em verdades totais, refere-se essencializar comunalidades e diferenças em uma coisa ou domínio únicos. Mais importante, apesar dos etnógrafos pós-modernos poderem não desejar mais falar sobre ou representar "outros", há muitos que o desejarão. Publicitários, políticos, especialistas em localização empresarial, profissionais de marketing, promotores de viagem, estrelas de rock e todos os tipos de outros agentes sociais estão muito felizes em continuar essa essencialização em nome do pluralismo cultural (em seu sentido progressivamente mais vendável) ou da repressão cultural inequívoca. A idéia de cultura é constantemente implementada, constantemente reificada por todos os tipos de ações. A "cultura" é vendável e uma idéia reificada de cultura torna-se explicação no cotidiano da sociedade, não importa quão sensíveis se tornem os etnógrafos, geógrafos e outros intelectuais. É por isso que a própria idéia de cultura deve ser mais completamente compreendi-

da. Senão, o poder que está presente na capacidade de desenvolver esta idéia continuará a ser misterioso e a análise cultural geográfica continuará dificultada por uma incapacidade de teorizar seu próprio objeto.

REPRESENTANDO A CULTURA NA SOCIEDADE

CONTEMPORÂNEA _____

Argumentei, até aqui, que é uma falácia presumir que a cultura tem uma existência ontológica e que, reconhecendo esta falácia, podemos continuar com o trabalho importante de compreender como a idéia de cultura funciona na sociedade. Argumentei que se os geógrafos culturais não começarem esta tarefa, continuaremos a reforçar o culturalismo, quer tenhamos ou não esta intenção. E argumentei que, reconhecendo o vazio da abstração "cultura", podemos começar a fazer as perguntas importantes: quem reifica? Em qual interesse é desenvolvida a idéia de cultura? Que relações de poder são mantidas invocando esta idéia? Como a idéia de cultura se torna operacionalizada e tornada real através da capacidade de atores sociais poderosos em deter seu retrocesso infinito? Em resumo, sugiro que podemos começar a ver objetividade e intencionalidade por trás do desdobramento de idéias que parecem tão de senso comum.

Meu propósito, aqui, é apresentar razões para descartar nossa busca pelas raízes ontológicas da "cultura" e acho que minhas razões para fazê-lo estão certas. Mas, muito honestamente, não estou totalmente seguro de todas as conseqüências de fazer este movimento. Mesmo assim, no que se segue, tento mostrar que descartar "cultura" (como coisa, domínio, sistema, nível, esfera, atributo) para focalizar a idéia de cultura tem implicações importantes

para a geografia cultural: permite-nos compreender melhor a impossibilidade de dividir o mundo "em dois domínios claramente opostos, de um lado, uma ordem material e, de outro, uma esfera separada de sentido ou cultura", para ver melhor as "estratégias de poder" que, afinal de contas, reforçam essas distinções (T. Mitchell, 1990, p. 546).

Abordagens críticas à "raça" examinaram a "indústria de relações raciais" para mostrar como a idéia é tornada real "na base" – como idéias sobre raça são reforçadas por práticas intelectuais e materiais muito claras¹⁴. Podemos discutir similarmente a indústria da cultura (e, nesse meio tempo, certamente a "indústria de relações culturais"), tanto em teorização acadêmica quanto na formação de "produções culturais". Escrevendo sobre a sociedade capitalista ocidental contemporânea, Harvey (1989, p. 346) descreve "vida cultural", incluindo a formação de julgamentos estéticos, como sendo profundamente ligada num "sistema de produção, marketing e consumo"¹⁵. Para generalizar esta idéia e talvez torná-la mais aplicável a outras épocas e lugares, poderíamos sugerir que "vida cultural" – ou a que eventualmente vem a ser chamada "cultura" – é, em parte, a mediação de produção e consumo na vida cotidiana. Em nossa própria sociedade, este processo de mediação impõe "divisões sofisticadas de trabalho" (Harvey, 1989, p. 346) nos vários componentes do sistema. A idéia de cultura surge da necessidade de regularizar ou normatizar contradições entre sistemas de produção e consumo – dar nome e definir resistências e estratégias, solidificá-las e torná-las reconhecíveis na maneira sugerida por Latour (1987). Neste sentido (talvez limitado), "cultura" é uma idéia através da qual as várias tramas da "economia política" são representadas *como* cultura.

Então, como uma idéia baseada em sistemas particulares de reprodução, a idéia de cultura torna-se um meio para julgar outras sociedades, outras localizações ou, naturalmente, para julgar facções desta sociedade. Julgamentos sobre o "modo de vida" de outras sociedades são, eles mesmos, altamente estruturados dentro de sistemas sócio-econômicos determinados.

A "indústria da cultura" implementa e mediatiza como uma "economia política da cultura", transformando práticas, idéias, atividades, linguagens, produções etc em uma representação da cultura, uma representação para promover o que Gramsci (1971, p. 242) chamou de "integração social". A indústria da cultura implementa projetos para fazer com que práticas políticas, econômicas e sociais pareçam como se fossem partes naturais e inevitáveis da sociedade. Focalizar a idéia de cultura permite-nos teorizar estes projetos, compreender como a idéia de cultura funciona numa sociedade diferenciada visando a naturalizar e a suavizar diferenças em nome de uma certa ordem social; como as contradições inerentes aos vários sistemas sociais que governam nossas vidas são agrupadas sob o de "cultura"; como são descritas como sendo naturalizadas, mudando lentamente, enraizadas nas próprias pessoas (ver Olwig, 1993).

Este processo de integração é bem especificável. Nas estratégias de localização da pesquisa etnográfica, a pesquisa projetada tanto para tornar o "outro" inteligível como para representar a "moralidade" de audiências européias à luz de seu contexto global (integrado) prosseguiu reificando a alteridade das outras pessoas, trazendo os "estranhos" para as salas de visitas dos "comuns" (cf. Strathern, 1987). E o meio destas representações tem sido, apesar de

não exclusivamente, a economia monetária (cf. Said, 1993). Localização, exotização, integração: todas elas não são inteiramente impostas pelo capitalismo, mas certamente estão historicamente enredadas dentro de uma economia capitalista em expansão. Como disse Harvey (1989, p. 344), o fato saliente da vida contemporânea é a maneira pela qual a *vida cultural* "mais e mais (...) é trazida ao alcance do nexo do dinheiro e à lógica de circulação de capital". Harvey apressa-se a lembrar aos leitores que isto não indica que toda atividade dentro do sistema chamado de cultural é "reforçada ou descartada de acordo com as racionalizações *post hoc* do lucro"; entretanto, a lógica do capital "há muito está implícita nessas atividades". Assim, o que é chamado de "cultura" é parte essencial de sistemas de reprodução social, em escalas locais e mais globais. "Cultura" é representada como parte de um todo, ou como um resíduo "puro" arcaico num sistema globalizante integrado de reprodução social. "Modos de vida" são representados como parte deste sistema global, entretanto, sua relativa autonomia é sempre presumida. Isto é, a aceitação da "cultura" é precisamente sua capacidade de integrar, negando conexões em algumas escalas e supervalorizando o localismo. O valor da idéia de cultura é que ela pode representar e reificar a diferença, ofuscando a conectividade. A "cultura" faz os "outros". Os "outros" não fazem a "cultura"¹⁶. O retrocesso infinito da cultura é detido por processos de definição e representação, e por diferenciação e integração em um sistema mundial dominado.

Como uma ideologia flexível, a idéia da cultura em si deve ser mediatizada, reconstruída, transformada. A solidificação da "cultura" é trabalho intensivo. Talvez isto possa ser demonstrado mais clara-

mente examinando-se processos de mediação cultural nas cidades contemporâneas. Para compreender estes processos de mediação cultural, Sharon Zukin (1991) examina o que chama de "infra-estrutura crítica" – aqueles cujo trabalho é implementar idéias sobre cultura, solidificar a cultura no seu lugar, produzir o que é chamado de "cultura". Estes membros da infra-estrutura são os que estabelecem as distinções: críticos de arte, críticos acadêmicos, colunistas de jornais e críticos de cinema; mas também antropólogos, historiadores e geógrafos preocupados em descrever para audiências mais amplas os vários "outros" do mundo. São igualmente importantes os promotores imobiliários e os políticos que buscam ter lucro econômico ou político vendendo estilos de vida e "comunidades" – o lugar que é "nosso", os prazeres estéticos da forma construída e o consumo que marcam nossas diferenças "deles" (ver Garreau, 1991)¹⁷.

Aqueles que trabalham na infra-estrutura crítica fornecem o andaime sobre o qual "modos de vida" são construídos e tornados conhecidos. Por suas atividades (predominantemente) "os trabalhos e práticas da atividade intelectual e especialmente artística" (Williams 1983, 90) são traduzidos em cultura reificada. Na análise de Zukin (1991), a "cultura" não começa como uma entidade reificada, nem é um domínio, nível ou "sistema de significados" que as pessoas tentam atingir para entender seus mundos materiais. Mais exatamente, é um processo muito claro de demarcação e interpretação: é um sistema estruturado de representação de pessoas e coisas. Como a idéia de raça, a idéia de cultura é continuamente investida e reinvestida, tornada real através de processos de mediação (cf. Jackson, 1987a).

Pedindo emprestado a idéia de "capital cultural"

de Bourdieu (1984), mas transformando-a, para mostrar que é um produto do esforço daqueles que trabalham na infra-estrutura crítica, Zukin (1991, p. 260) escreve que "bens e serviços culturais constituem verdadeiramente o capital real – desde que estejam integrados como produtos na circulação de capital baseada no mercado" (ver também Zukin, 1991, p. 310, nota 48). O papel da infra-estrutura crítica é assegurar que estes produtos e práticas sejam incorporados em sistemas de circulação de capital e que se tornem conhecidos como emblemas da "cultura". Em essência, Zukin (1991, p. 202) oferece uma teoria do trabalho de mudança cultural na qual certas frações de classes "fornecem uma crítica estética que facilita o consumo ascendente". "Produtores de crítica, eles têm um papel crítico numa nova organização de consumo" (1991, p. 203). Este, naturalmente, não é um fenômeno inteiramente novo, mesmo que sua organização tenha mudado recentemente (cf. Glennie e Thrift 1992) e mesmo que na década de 1980 nos Estados Unidos e Europa tenha certamente aumentado a visibilidade dessas pessoas.

Assim, a idéia de cultura está completamente integrada à economia política do mundo contemporâneo. Conforme insiste Harvey (1992, p. 314):

a razão para fazer qualquer distinção entre base (a economia) e superestrutura (cultura), se jamais existiu, nesse meio tempo desapareceu completamente. A produção cultural, superior e inferior, de apoio e crítica de valores capitalistas, agora tornou-se tão comodificada que está completamente envolvida em sistemas de avaliação e circulação monetárias. Sob tais condições, as variedades de

produção cultural não são diferentes das variedades das cores da Benetton ou das famosas 57 variedades das quais, há muito tempo, Heinz foi precursor (...). Além disso, toda cultura oposicional (e há bastante) ainda tem que ser expressa neste modo comodificado, limitando, assim, de maneira importante, os poderes dos movimentos oposicionais.

O que diferencia a época atual das épocas passadas é a natureza da comodificação, não o papel que a "cultura" desempenha. O que Harvey está sugerindo é que o que é chamado de "cultura" está completamente envolvido na reprodução da vida cotidiana. É inseparável das relações de produção e consumo e de poder.

Separar "base" de "superestrutura" nunca fez qualquer sentido (cf. Jackson 1991), exceto como um movimento ideológico – e um movimento que não apenas os marxistas fazem (ver também T. Mitchell 1990). Na verdade, a idéia de cultura estabelece uma cunha ideológica precisamente entre o funcionamento da economia e de outros aspectos da vida social. "O melhor que foi pensado e entendido (como os críticos conservadores gostam de definir cultura), nada menos que as qualidades espirituais, hábitos e padrões atribuídos a vários modos de vida", podem ser postos a funcionar em sistemas de dominação e controle social até o grau em que são vistos como flutuando, pairando acima do funcionamento social e econômico material da vida cotidiana¹⁸.

Jackson (1989, p. 186) afirmou que "mapas culturais fornecem leituras múltiplas", o que, na verdade, pode ser o caso. Mas é mais importante que al-

gumas leituras sejam interrompidas, pois "cultura" é um sistema de poder complexo e contestado e uma imposição de significados, não é uma coisa, processo, esfera ou domínio em e de si mesmo. Jackson (1989, p. 185) também escreve que os "significados sempre devem ser relacionados ao mundo material do qual derivam". Isto não é menos verdadeiro em relação ao significado da própria "cultura". Deriva do trabalho das classes que produzem a cultura e sempre é altamente mediatizada. Não é algo que se origina, direta ou organicamente, do gosto, distinções e desejos de sociedades ou grupos sociais unitários ou universais.

O valor do reconhecimento de que a cultura não existe consiste em permitir-nos começar o processo difícil de compreender como a idéia de cultura funciona em meio e através de relações sociais de produção e reprodução. Podemos ver quem constitui a "infra-estrutura crítica", quem desempenha o trabalho ideológico de reificar "cultura" em qualquer momento. Se isso parece uma meta muito limitada para a geografia cultural, então é apenas porque nos permitimos ser mistificados pelo romance da resistência e deslumbrados pela diversidade. Tentando mostrar como as formações oposicionais são mais do que parecem e, ao mesmo tempo, tentando minimizar os efeitos dos poderosos, perdemos de vista a idéia de cultura como ideologia. Arriscamo-nos abandonando as metas políticas importantes das várias "novas" geografias que surgiram da agitação da década de 1960. A essência ilusória da cultura, em direção à qual tanto da geografia está se voltando, nada mais é que sua representação como cultura. E há muito trabalho a ser feito para se entender isso.

Os geógrafos culturais há muito tentam definir seu objeto de estudo: primeiro, referindo-se, pelo menos implicitamente, à cultura como uma coisa supraorgânica e, mais recentemente, teorizando a cultura como um terreno, região, nível, domínio, meio ou sistema de significados. Ambas as abordagens foram dificultadas ao insistirem que a cultura tem *status* ontológicos, ou seja, que ela realmente existe. Entretanto, como "raça", "cultura" é uma imposição social num mundo indisciplinado. O que realmente existe de importante é o desenvolvimento histórico da *idéia* de cultura como um meio de ordenar e definir o mundo. A *idéia* de cultura exige localização; requer que as distinções sejam claramente demarcadas às custas da confusão escalar da interação social. Cultura é uma *idéia* que integra dividindo, mesmo quando mais e mais atividades são submetidas a sua influência. Talvez pudéssemos dizer que "cultura" é o clássico "conceito caótico" (Sayer 1984), mas é realmente muito mais do que isso. Através de sua própria complexidade, "cultura" serve para ofuscar aquilo a que se propõe nomear. O poder da "cultura" está em sua capacidade de ser usada para descrever, rotular ou identificar atividades em entidades estáveis, de modo que possam ser chamadas de atributos de um povo.

Mudando nosso enfoque para como a *idéia* de cultura funciona (e precisamos começar novamente a usar palavras tão fortes como esta) para controlar e ordenar aspectos de um mundo indisciplinado (mas, não obstante, altamente estruturado), os geógrafos culturais têm uma oportunidade de desenvolver uma abordagem completamente crítica à "cultura". Esta abordagem seria crítica porque examinaria cuidadosamente reivindicações feitas em nome

da cultura para suas relações de poder e dominação. Liberando a cultura de suas ligações com a visão supraorgânica ou com noções mais recentes de cultura como domínio ou nível de vida, permitenos ver como a cultura opera na prática social. Tal movimento mostra o grau pelo qual a "cultura" é uma imposição, um processo social de nomear e definir. Expõe o poder das classes dominantes, mas também permite a desmistificação de movimentos oposicionais. Estes movimentos inventam estratégias e táticas, transformam relações, produzem artefatos, literatura, música e economia alternativa. De algum modo, não penetram em outro domínio cultural para seu próprio poder. Mais exatamente, esse poder é construído a partir de materiais da vida cotidiana, transformando as práticas materiais (espaciais e outras) através das quais a vida cotidiana prossegue. Não há motivo para rotular essas práticas como "cultura", pois isso serve para encobri-las ainda mais, impedindo que se veja como essas práticas operam.

Isto sugere uma possível agenda para a geografia cultural¹⁹. Compreender como grupos poderosos historicamente operacionalizaram a noção de cultura, examinando, por exemplo, como referências à cultura e às diferenças culturais (e sua valorização como atributos do povo) ajudam a colonização, a "guerra" étnica, a produção de uma "subclasse", nos permitirá começar verdadeiramente a ver as "geografias da 'cultura'" (Gregory e Ley 1988) – não como alguma romantização de movimentos oposicionais, nem como um exercício na celebração da diversidade (cf. Price e Lewis 1993), mas como processos sociais reais, práticas de representações materiais (Said 1993). Tentei esclarecer um caminho para a pesquisa dentro destas linhas, re-

correndo à noção de Zukin (1991) sobre a infraestrutura crítica e sugerindo o papel que aqueles que trabalham na infraestrutura crítica desempenham na designação da "cultura". Há numerosos outros caminhos que podem ser seguidos e parece-me que um reconhecimento da importância da idéia de cultura muito pode levar ao tipo de explosão de pesquisa crítica que se seguiu ao reconhecimento de que "raça" era uma categoria social, não um atributo ou coisa essencializada. Como "raça", a "cultura" em si não possui nenhum valor explanatório (ver Jackson 1987a). Nossa meta, portanto, deveria ser a de imaginar como a idéia de cultura se torna socialmente solidificada como uma coisa, esfera, atributo ou domínio.

AGRADECIMENTOS

Ninguém deveria assumir a culpa por este artigo. Mas quero agradecer realmente ao editor, Roger Lee, e a alguns revisores persistentes, nem sempre simpáticos, por me estimularem a aperfeiçoar os meus argumentos.

NOTAS

- * Traduzido por Olívia B. Lima da Silva de "There's no such thing as culture: towards a reconceptualization of the idea of culture in geography." Publicado em Transactions of the Institute of British Geographers. 20(1). 1995, pp 102-116.
- * N. Editores – O autor refere-se à dicotomia insider/outsider.
- 1 Permitam-me declarar logo que compreendo que a frase "novos geógrafos culturais" é ampla, que incorpora um tanto caoticamente uma ampla série de estudiosos que trabalham a partir de uma infinidade de perspectivas. Há muito neste trabalho que eu gosto e valorizo: o desejo de Cosgrove de nos fazer ver a complexidade das paisagens e compreender a história da idéia de paisagem; a chamada de Jackson por uma geografia completamente política que não apenas inclui, mas aprende a compreender a centralidade do gênero, da

sexualidade e da raça; a insistência de Duncan de que representações de paisagem nunca são transparentes e que sua textualidade inerente precisa de cuidados; a busca de Daniel por uma aproximação entre marxismo e estudos culturais e assim por diante. É claro que há divergências dentro desta literatura e entre os que são chamados de "novos geógrafos culturais". Entretanto, também é verdade que tudo começa a partir do ponto que eu nego: que o "cultural" tem uma existência ontológica e uma importância central para qualquer geografia humana reconstituída.

- 2 Smith e Katz (1993, p. 75) sugeriram que as "metáforas espaciais são problemáticas na medida em que presumem que o espaço não é". Até o ponto em que seja este o caso, "a naturalização do espaço absoluto... leva, por sua vez, a uma tendência para que tais metáforas se tornem virtualmente abstrações livremente flutuantes, não sendo reconhecida a fonte de sua base". É precisamente esta a reivindicação que quero fazer sobre as "novas" definições espaciais de cultura.
- 3 "Cultura" é certamente uma idéia européia, como foi mostrado por Cosgrove (1983), Sahlins (1976) e Williamns (1983).
- 4 Supraorganicismo na geografia cultural (particularmente na chamada escola de Berkeley) tem sido freqüentemente criticado pelos "novos geógrafos culturais" (ver especialmente Duncan, 1980, 1990; Cosgrove, 1984; Jackson, 1989). Para uma crítica de como os "novos geógrafos culturais" interpretaram as teorias culturais dos primeiros geógrafos culturais, ver Price e Lewis (1993).
- 5 Contudo, ainda predomina um vago supraorganicismo para muitos na geografia cultural. Uma recente revisão bibliográfica da geografia cultural americana, por exemplo, declarou que "a geografia cultural integrada parece satisfeita com o supraorgânico" (Rowntree et al. 1989, 212).
- 6 Wagner e Mikesell (1962, p. 5) ao apresentarem uma coleção de textos sobre geografia cultural, declararam que "o geógrafo cultural não está preocupado com o funcionamento interno da cultura". Mais tarde mudaram de opinião sobre o assunto. Este comentário forneceu um impulso importante à crítica de Duncan (1980) sobre o supraorganicismo e ao desenvolvimento subsequente da "nova geografia cultural".

- 7 Duncan tem a sua inspiração principalmente em Williams (1982), e Jackson retira as suas teorias do trabalho do Birmingham Centre for contemporary Cultural Studies assim como de Williams (1977). Focalizo Duncan e Jackson porque são deles as afirmações mais completas e úteis sobre teoria cultural na "nova geografia cultural".
- 8 Observe aqui o uso de aspas: o grau pelo qual "cultura" é uma metáfora ou termo acessível para outra coisa, está implícito por todo o trabalho de Jackson, e a consideração da "cultura" de tal modo torna-se mais freqüente em seu trabalho posterior (por exemplo, 1991, 1993). Jackson parece desconfiar da capacidade do termo "cultura" de representar o que ele deseja. Neste artigo, quero privilegiar esta falta de confiança, torná-la explícita e teorizá-la, em vez de permitir que permaneça implícita na geografia cultural.
- 9 Como deve ficar claro a partir do uso que faço desta citação, há muitas outras abstrações e reificações no vocabulário geográfico que precisam ser examinadas para se compreender seu funcionamento externo. Examinio "cultura" porque me parece que continua a ser o menos examinado de todos os nossos termos. Comunidade, política, economia e sociedade têm sido continuamente examinadas para se compreender como funcionam como metáforas e como sua imposição social estrutura o mundo. A idéia de cultura tem sido menos examinada.
- 10 Naturalmente a "cultura", então, pode se tornar uma parte integral de lutas contínuas – um recurso reificado do poder para incrementar essas lutas.
- 11 Podemos ampliar o significado de disputa de Latour para incorporar relações de cooperação (ou cooptação) e ainda não perder o poder do que ele indica. Nem temos de supor que os "vencedores" são onipotentes. Está bem claro que a formulação de Latour incorpora a resistência. A capacidade dos "vencedores" de definir cultura é limitada (e capacitada) pela natureza das lutas nas quais estão engajados e pelo poder dos outros de resistir.
- 12 As idéias a respeito de cultura podem certamente ser internalizadas por aqueles submetidos a elas, exatamente como idéias de raça são freqüentemente internalizadas por aqueles marcados pelo processo de racialização.
- 13 Na verdade, como um conceito, cultura sempre foi destinada a descrever um sistema no qual a comunalidade é maior que as clivagens que existem na cultura (e por isso as relações de dominação devem ser centrais). Se até as definições mais ativas de cultura não admitiram a sublimação de clivagens, então a crença na "cultura propriamente dita" teria sido há muito rejeitada.
- 14 Minha análise sobre a idéia de cultura foi inspirada pela importante produção em geografia e em outras áreas, focalizando-se na construção material da idéia de raça (por exemplo, Van Den Berghe 1967; Miles 1982; Jackson 1987b; S. Smith 1989; Cross e Keith 1993; em biologia, ver Gould 1981; Stephan 1982; Lewontin *et al.* 1984). Uma analogia importante entre como as idéias de raça e de cultura são desdobradas pode ser traçada apesar de, evidentemente, a analogia não ser exata, pois as idéias de raça são muito mais estreitamente alinhadas com noções de uma pura biologia do que as idéias de cultura.
- 15 Ver também o comentário de Jackson (1993) sobre isto e a extensão desta idéia.
- 16 Não estou afirmando aqui que a resistência é impossível. Ao contrário, grupos de resistência podem considerar ser de seu interesse desenvolver uma linguagem de "cultura" para integrar seus próprios movimentos, para estabelecer oposição a processos dominantes de rotulação cultural. Mas não é um processo similar àquele que estou descrevendo para as classes dominantes e em uso aqui? Na "contra-cultura" ou "subculturas", não são as clivagens de todos os tipos contenciosamente agrupadas numa idéia global de cultura? Jackson (1991, 219, nota 6) escreveu recentemente que o valor de uma abordagem "política cultural" à "cultura", em oposição a uma perspectiva de "cultura como unitária", é que "insiste numa pluralidade de culturas, cada uma definida como um 'modo total de vida', no qual as ideologias são interpretadas em relação aos interesses materiais aos quais servem". Isto simplesmente coloca a questão: em que escala pode ser especificado um "modo total de vida"? Jackson sugere uma escala maior que a individual, mas então, o que faz um "modo total de vida"?
- 17 Garreau (1991) estabelece uma base empírica importante para pensar sobre estes temas no contexto de áreas urbanas americanas contemporâneas, mesmo sendo sua análise culturalista em seu núcleo.

- 18 Para demonstrações empíricas deste ponto, ver, por exemplo, Cosgrove (1984, 1989); Jackson (1989, 1991, 1993); Ley e Duncan (1993b); e os artigos em Gregory e Ley (1988).
- 19 Muito trabalho segundo as linhas que sugiro já foi feito, é claro. Simplesmente insisto que focalizar a idéia de cultura como apresento neste trabalho fortalecerá seu papel crítico.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BAKER A. Introduction: on ideology and landscape. In: BAKER A. and BIGER G. (eds). *Ideology and landscape in historical perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p. 1-14.
- BARNES T. and DUNCAN J. Introduction: writing worlds. In: BARNES T. and DUNCAN J. (eds). *Writing worlds, discourse, text and metaphor in the representation of landscapes*. New York: Routledge, 1992.
- BERGER P. and PULLBERG S. Reification and the sociological critique of consciousness. *History and Theory* 4, 1964-5, p. 196-211.
- BOURDIEU P. *Distinction: a social critique of the judgement of taste*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984.
- CLIFFORD J. On ethnographic self fashioning: Conrad na Malanowski in: HELLER T. WELLBERG D. and SOSNA M. (eds.). *Reconstructing individualism*. Stanford: Stanford University Press 1986a.
- _____. Introduction: partial truths. In: CLIFFORD J. and MARCUS G. eds *Writing culture*. Berkeley: University of California Press, 1986b, p. 1-26.
- _____. *The predicament of culture: twentieth-century ethnography, literature and art*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988.
- COSGROVE D. Towards a radical cultural geography. *Antipode*, v. 15, p. 1-11, 1983.
- _____. *Social reproduction and symbolic landscape*. London: Croom Helm, 1984.
- _____. Geography is everywhere: culture and symbolism in human landscapes. In: GREGORY D. and WALFORD R. (eds). *Horizons in human geography*. Totowa, NJ: Barnes and Noble, 1989, p. 118-35.
- COSGROVE D. and JACKSON P. New directions in cultural geography. *Area*, v. 19, p. 95-101, 1987.
- COX K. and MAIR A. Levels of abstraction in locality studies. *Antipode*, v. 21, p. 121-32, 1989.
- CROSS M. and KEITH M. *Racism, the city and the state*. London: Routledge, 1993.
- DANIELS S. Marxism, culture, and the duplicity of landscape. In: PEET R. and THRIFT N. eds *New models in geography*. London: Unwin Hyman, v. II, p. 196-220, 1989.
- DUBY G. Ideologies in history. In: LE GOFF J. and NOVA P. eds *Constructing the past: essays in historial methodology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- DUNCAN J. The superorganics in American cultural geography. *Annals of the Association of American Geographers*, v. 70, p. 181-98, 1980.
- _____. *The city as text: the politics of landscape interpretation in the Kandyan Kingdom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- _____. Sites of representation: place, time and the discourse of the other. In: LEY D. AND DUNCAN J. (eds.). *Place/culture/representation*. London: Routledge, 1993, p.39-56.
- DUNCAN J. and LEY D. Structural Marxism and human geography: a critical assessment. *Annals of the Association of American Geographers*, v. 72, p. 30-59, 1982.
- _____. Introduction: representing the place of culture. In: LEY D. and DUNCAN J. (eds.). *Place/culture/representation*. London: Routledge, 1993, p. 1-21.
- GARREAU J. *Edge city: life on the new frontier*. New York: Doubleday, 1991.
- GLENNIE P. and THRIFT N. Modernity, urbanism, and modern consumption. *Environment and Planning D: Society and Space*, v. 10, p. 423-43, 1992.
- GOULD S. *The mismeasure of man*. New York: W W Norton, 1981.
- GRAMSCI A. *Selections from the prison notebooks*. New York/London: International Publishers Lawrence and Wishart, 1971.
- GREGORY D. Interventions in the historical geography of modernity: social theory, spatiality and the politics of representation. In: LEY D. and DUNCAN J. (eds.). *Place/culture/representation*. London: Routledge, 1993. p. 272-313.
- GREGORY D. and LEY D. Culture's geographies Special issue of *Environment and Planning D: Society and Space* 6, eds 1988.
- GUPTA A. and FERGUSON J. Beyond 'culture': space, identity and the politics of difference. *Cultural Anthropology*, v. 7, p. 6-23, 1992.
- HARAWAY D. *Primate visions: gender, race and nature in the world of modern science*. New York: Routledge, 1989.
- _____. *The condition of postmodernity: an enquiry into the origins of cultural change*. Oxford: Basil Blackwell, 1989.
- HARVEY D. Postmodern morality plays. *Antipode*, v. 24, p. 300-26, 1992.
- JACKSON P. The idea of 'race' and the geography of racism. In: JACKSON P. ed. *Race and racism*. London: Allen and Unwin, 1987a, p. 3-21.
- _____. *Race and racism*. London: Allen and Unwin, ed. 1987b.
- _____. *Maps of meaning: an introduction to cultural geography*. London: Unwin Hyman, 1989.
- _____. Mapping meanings: a cultural critique of locality studies. *Environment and Planning A*, v. 23, p. 215-28, 1991.
- _____. Towards a cultural politics of consumption. In: BIRD J., CURTIS B., PUTNAM T., ROBERTSON G. and TICKSNER L. (eds.). *Mapping the future: local, cultures, global change*. London: Routledge, 1993, p. 207-28.
- KEITH M. and CROSS M. Postmodernism and Utopia: an unholy alliance. In: CROSS M. and KEITH M. eds *Ra-*

- cism, the city and the state. Routledge: London, 1993.
- KROEBER A. KLUCKHOHN C. *Culture: a critical review of concepts and definitions*. 1st edn 1952, New York: Vintage, 1963.
- LATOUR B. *Science in action: how to follow scientists and engineers through society*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987.
- LEFEBVRE H. *The production of space*. Oxford: Basil Blackwell, 1991.
- LEWIS M. Elusive societies; a regional-cartographical approach to the study of human relatedness. *Annals of the Association of American Geographers*, v. 81, p. 605-26, 1991.
- LEY D. and DUNCAN J. Epilogue. In: LEY D. and DUNCAN J. (eds.). *Place/culture/representation*. London: Routledge, 1993a, p. 329-34.
- _____. *Place/culture/representation*. London: Routledge, eds 1993b.
- LEWONTIN R., ROSE S. and KAMIN L. *Not in our genes: biology, ideology and human nature*. New York: Pantheon, 1984.
- MIKESELL M. Tradition and innovation in cultural geography. *Annals of the Association of American Geographers*, v. 68, p. 1-16, 1978.
- MILES R. *Racism and migrant labour*. London: Routledge and Kegan Paul, 1982.
- MITCHELL D. Landscape and surplus value: the making of ordinary in Brentwood, CA. *Environment and Planning D: Society and Space*, v. 12, p. 7-30, 1994.
- MITCHELL T. Everyday metaphors of power. *Theory and Society*, v. 19, p. 545-77, 1990.
- NELSON L. TREICHLER P. and GROSSBERG L. Cultural studies: an introduction. In: GROSSBERG L. NELSON C. and TREICHLER P. (eds). *Cultural studies*. New York: Routledge, 1992, p. 1-16.
- OLWIG K. Sexual cosmology: Nation and landscape at the conceptual interstices of nature and culture; or, what does landscape really mean? In: BENDER B. (ed). *Landscape politics and perspectives*. Oxford: Berg, 1993, p.307-43.
- PRICE M. AND LEWIS M. The reinvention of cultural geography. *Annals of the Association of American geographers*, v. 83, p. 1-17, 1993.
- ROWNTREE L. FOOTE and DOMOSH M. Cultural geography. In: GAILE G. and WILMOTT C. (eds). *Geography in America*. New York: Merrill, 1989, p. 209-17.
- SAHLINS M. *Culture and practical reason*. Chicago: University of Chicago Press, 1976.
- SAID E. *Culture and imperialism*. New York: Alfred A. Knopf, 1993.
- SAYER A. *Method in social science: a realist approach*. London: Hutchison, 1984.
- SMITH N. *Uneven development: nature, capital and the production of space*. 2 ed. Oxford: Basil Blackwell, 1990.
- SMITH N. and KATZ C. Grounding metaphor: towards a spatialized politics. In: KEITH M. and PILE S. (eds). *Place and the politics of identity*. London: Routledge, 1993, p. 67-83.
- SMITH S. *The politics of 'race' and residence: citizenship, segregation and white supremacy in Britain*. Cambridge: Polity, 1989.
- STEPAN N. *The idea of race in science: Great Britain, 1800-1960*. London: Macmillan, 1982.
- STRATHERN M. Out of context: the persuasive fictions of anthropology. *Current Anthropology*, v. 28, p. 251-81, 1987.
- THOMPSON J. *Studies in the theory of ideology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- VAN DEN BERGHE P. *Race and racism: a comparative perspective*. New York: Wiley, 1967.