

Cultura como comunidade imaginada: uma crítica à abordagem ontológica da cultura nos estudos geográficos

Leonardo Luiz Silveira da Silva
Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do
Norte de Minas Gerais/ IFNMG
Alfredo Costa
Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do
Norte de Minas Gerais/IFNMG

Resumo

As abordagens tradicionais da antropologia, relativos às superestruturas que seriam capazes de moldar o comportamento de um conjunto expressivo de indivíduos, ainda estão presentes no debate geográfico. A força da abordagem superorgânica de Kroeber e dos paradigmas construídos pela escola de Berkeley participam vivamente da mentalidade geográfica contemporânea, o que nos ajuda a explicar a concepção ontológica da cultura. Nesta, a cultura é tratada como um ente, passível de delimitação e descrição, ignorando os avanços da moderna antropologia. Rompendo com a concepção ontológica da cultura, defendemos a ideia de que o conceito em questão, bem como considerou Benedict Anderson acerca da nação, trata-se de uma comunidade imaginada. Este tipo de entendimento liberta a análise geográfica de vícios tais como: a desmobilização do esforço em prol da justiça social, a supressão da geografia no exercício da alteridade, a reprodução reificada da abordagem ontológica em materiais didáticos e a inadequação da representação cartográfica da cultura. É nosso objetivo apresentar criticamente estas consequências.

Palavras-chave: Cultura; ontologia; geografia.

Abstract

The traditional approaches of anthropology that dealt with superstructures capable of shaping the behavior of an expressive set of individuals are still present in the geographical debate. The strength of Kroeber's superorganic approach and the paradigms constructed by the Berkeley school are part of the contemporary geographical mindset, which helps us explain the ontological conception of culture. In this case, culture is treated as a delimitable and describable entity, leaving aside the advances of modern anthropology. Breaking with the ontological conception of culture, we defend the idea that the concept refers to an imagined community, similar to what Benedict Anderson considered about the idea of nation. This kind of understanding frees the geographical analysis of vices such as the demobilization of efforts for social justice, the suppression of geography in the exercise of otherness, the reified reproduction of the ontological approach in teaching materials, and the inadequacy of the cartographic representation of culture. It is our goal to critically present these consequences.

Keywords: Culture; ontology; geography.

leonardo.silveira@ifnmg.edu.br
alfredo.costa@ifnmg.edu.br

Introdução

Em uma negação ontológica, Benedict Anderson referiu-se à nação como uma comunidade imaginada (ANDERSON, 2008). O rompimento da ideia de nação enquanto uma entidade, proposto pelo autor, baseia-se no fato de que a comunidade que compõe a nação é composta por pluralidades que dificultam uma verdadeira comunhão entre os indivíduos. A suposta comunhão que constitui a nação seria uma abstração absorvida por corações e mentes que passaram a crer em uma entidade insustentável na prática. Este tipo de racionalização não significa admitir que, uma vez que a nação exista somente como comunidade imaginada, tratar-se-ia de uma categoria estéril. A crença em sua existência provoca reações apaixonadas e apresenta-se como causa de divergências conflituosas muitas vezes acompanhadas pela violência.

Não é nada surpreendente esta forma de pensar. Discussões sobre a transformação de certas abstrações coletivas – as quais não se fundamentam em aspectos do visível ou no cânone da metodologia científica – em entidades, bem como as consequências desta transformação, estão presentes no debate das humanidades. Este fenômeno engloba categorias importantes da sociologia, antropologia, história e geografia, como, por exemplo, a categoria raça, que não passaria de “uma imposição social num mundo indisciplinado” (MITCHELL, 1999, p.47), já que não existiriam raças humanas, sendo a existência desta categoria uma apropriação realizada por determinados grupos para se identificar enquanto comunidade e resistir à opressão que sofrem. Ao mesmo tempo, a descrença de certos militantes e acadêmicos quanto à entificação da categoria raça repousa na ideia de que o uso do termo reifica uma categoria política abusiva (GUIMARÃES, 2002, p.49).

Até mesmo as categorias propriamente geográficas podem estar sujeitas a este debate sobre sua essência ontológica. Richard Hartshorne asseverou que a região, sendo uma área de localização específica, parte do princípio da diferenciação das áreas que estão além dos seus limites. A natureza da distinção espacial, alma da região, é determinada pelo pesquisador que empregar o termo (HARTSHORNE, 1978 p.138). Suas escolhas, arbitrárias, entificam certa porção do espaço em região e se impõem subjetivamente às impressões alheias, que, ainda que apresentem questionamentos sobre a espacialização em questão, assimilam imagetivamente o ente. Assim, é de se questionar se a região existe fora do limite da interpretação de quem a propõe.

Categoria central da tradicional Geografia Cultural e da Geografia Humanista, a cultura também se insere neste debate que perpassa pela noção ontológica, imaginação e concretude. A cultura se apresenta como uma categoria entremeada em um grande vespeiro, com inúmeras definições e ressignificações dispostas diacronicamente no estudo não só da antropologia, como das humanidades. Durante muito tempo, mesmo na academia, prevaleceram noções da cultura voltadas para sua entificação direta ou indireta, fazendo com que Mitchell alertasse: “não existe aquilo que chamamos de cultura” (MITCHELL, 1999), numa crítica direta às abordagens ontológicas desta categoria basilar das humanidades.

James Duncan (1980, p.182), em uma análise acerca da história da Geografia Cultural, argumenta que a visão superorgânica da cultura, trazida pelo famoso artigo do antropólogo Alfred Kroeber publicado em 1917, influenciou a escola de Berkeley, que tinha na figura de Carl Sauer seu *chef d'école* e representou

a vanguarda dos estudos de Geografia Cultural no continente americano. A noção do superorgânico de Kroeber “assinalou o início do determinismo cultural na antropologia americana, paradigma que só vem a perder força nos anos 1950” (DUNCAN, 1980, p.184). Dentre as suas principais noções, o superorgânico considera que o efeito concreto de cada indivíduo sobre a civilização que o abriga é determinado pela própria civilização (KROEBER, 1917), o que atesta a sua abordagem ontológica da cultura.

Por algum motivo, durante muito tempo, geógrafos não apenas frequentemente ignoraram a variedade de definições alternativas de cultura que a antropologia debatia e rascunhava, como assimilaram a noção de Kroeber no pensamento geográfico. Esta assimilação mostrou-se firme mesmo em momentos em que a noção kroeberiana sofria ataques devastadores e era rejeitada pela maioria dos antropólogos (DUNCAN, 1980). Ainda hoje, mesmo que facetas do determinismo cultural tenham sido desmascaradas (e continuam sendo a despeito de insistências insensatas), o tratamento ontológico dado ao conceito de cultura ainda encontra nichos importantes, dos livros didáticos de geografia, como já denunciámos (SILVA, 2019), à academia. Neste último nicho adota múltiplas morfologias, sendo uma de suas faces uma proposta de grande repercussão: a entificação de civilizações realizada por Samuel Huntington (1997), que na ocasião se materializou pelo prisma da cultura.

O conceito de cultura, assim como diversas categorias analíticas das ciências humanas, carrega reminiscências de um passado em que a forma do discurso científico se apresentava contaminada por interesses políticos. Ainda no século XIX, no balanceamento dos estratos não necessariamente correlatos entre o naturalismo e o historicismo, de um lado, e as chamadas escolas alemã e francesa de geografia, de outro, destacou-se o esforço hercúleo e sistemático para legitimar o fazer geográfico como atividade científica (GOMES, 2011). O surgimento da geografia como departamento acadêmico acentuou a necessidade de edificação de modelos e leis, apanágio da positividade científica (CAPEL, 2013, p.40). Este movimento ocorreu *pari passu* ao período que “talvez seja um dos mais ricos e contraditórios no campo do pensamento e do empírico-real na história” (MOREIRA, 2008, p.21). Neste contexto os estudos idiográficos foram preteridos em detrimento dos nomotéticos. Estudos regionais, descritivos e sem a intenção de estabelecer comparações e destacar padrões entre as regiões ao longo da superfície da terra, estavam fora da lógica idealizada pela produção científica daquele tempo (CLOZIER, 1988). Esta situação, inclusive, sustenta um paradoxo etimológico: a geografia é a descrição da terra. A etimologia é incompatível com as pretensões oitocentistas da disciplina. Por outro lado, se pergunta Pierre George: “Na verdade, a maneira de descrever já não pressupõe uma tomada de posição com relação à explicação?” (GEORGE, 1978, p.30).

Para além das preocupações particulares da geografia, a cultura também tem o seu uso e definição marcado pelo *zeitgeist* acadêmico do século XIX. Sua abordagem ontológica destaca-se tanto em formas idiográficas quanto nomotéticas de expressão. Nas formas idiográficas, as formulações tinham como pretensão esgotar as características culturais em uma vasta descrição, como se aquilo que chamamos de cultura fosse passível de ser delimitado no espaço e descrito em sua constituição. Trata-se de uma encruzilhada antropológica com grande impacto nas metodologias aplicadas nas etnografias. Nas formas nomotéticas, buscavam-se modelos que ajudariam a explicar a dicotomia entre espaço e cultura, como aquele

desenvolvido por Carl Sauer em *The morphology of landscape*, originalmente publicado no ano de 1928: “A cultura é o agente, a área natural é o meio, e a paisagem cultural é o produto” (SAUER, 2008).

As reminiscências da abordagem ontológica da cultura ainda se mostram presentes na contemporaneidade. O artigo em questão apresenta as consequências da abordagem ontológica da cultura, vista como inadequada, para a análise geográfica. Para tanto, apresentaremos inicialmente a moderna abordagem cultural que possibilita entender a cultura como uma comunidade imaginada.

Dinamismo, hibridismo, heterogeneidade, permeabilidade daquilo que chamamos de cultura

Há muito tempo são debatidas as relações entre identidade e cultura. De um lado, estão aqueles que acreditam que as culturas são formadas pelas identidades. Antagonicamente, posicionam-se os que acreditam que as identidades são formadas pela cultura. Esta pretensão de definir a relação entre estrutura e indivíduo é vazia, pois são vastos os sinais de um processo conjunto retroalimentado. O *eros* científico se alimentava desta tentativa de explicar a gênese cultural. Afinal, esta explicação conduz à entificação da cultura, atendendo aos desígnios da ciência positiva. Na contramão do estruturalismo que idealiza oposições entre as alternativas apresentadas acerca da identidade e cultura, acomodam-se pensamentos dialeticamente construídos. É neste nicho que as considerações sobre a essência da identidade e da cultura desconfortam nosso vício cotidiano em tratar a cultura por intermédio de uma abordagem ontológica.

Criticando a regionalização global de Samuel Huntington (1997), criada originalmente na aurora do período pós-Guerra Fria, Edward Saïd (2007) salientou que uma divisão baseada no tratamento da cultura como blocos monolíticos é um absurdo mediante os pressupostos da moderna antropologia. Como explicação, acrescenta que as culturas – critério central para a definição das civilizações de Huntington – são híbridas e heterogêneas, impassíveis de uma descrição unitária (SAÏD, 2007, p.460). O dinamismo daquilo que se convencionou chamar de cultura é tamanho, ao ponto de esquecermos que as trocas de elementos culturais e identitários acabam possuindo a característica de uma via de mão dupla. Em *Cultura e Imperialismo*, Edward Saïd (2011) deixa claro que mesmo mediante relações assimétricas de poder, o processo colonial deixou marcas indeléveis nos colonizadores e colonizados. Expressou este raciocínio ao salientar que ninguém pode traçar um círculo nítido em Paris ou Londres excluindo o impacto da colonização da Argélia e da Índia sobre estas cidades outrora imperiais (SAÏD, 2011, p. 51), como também separar com segurança o elemento francês e britânico das realidades presentes nas terras que foram preteritamente colonizadas.

As trocas de experiências, que moldam tanto as identidades quanto aquilo que chamamos de cultura, baseia-se num modelo de “repetição-com-diferença” e “reciprocidade sem começo” (HALL, 2011, p.40) reforçando a intangibilidade e excepcionalidade destas categorias analíticas. A globalização, também mítica por não ser verdadeiramente global (SANTOS, 2012), é desterritorializante em seus efeitos, afrouxando os laços das identidades e daquilo que chamamos de cultura frente ao seu lugar (HALL, 2011, p.40) que se acredita ser de origem. Stuart Hall acredita que é justamente a globalização que confere esta dificuldade de associação entre “cultura” e “lugar”. Parece justo pensar assim, mas não podemos considerar

que em tempos imemoriais onde fluxos deslizavam dolorosa e lentamente pela superfície terrestre, a associação entre cultura e lugar era direta. Antes das fundações das cidades, quando o nomadismo imperava, o binômio homem x paisagem apresentava um grau de instabilidade constituinte. O convívio com paisagens sortidas (que, muitas vezes eram determinado pelas passagens de estações do ano), marca da vida em trânsito, constituía-se como escola de sobrevivência em múltiplos ambientes, conferindo experiências humanas diametralmente diferentes frente ao espaço vivido. Nestas condições, laços entre “identidade”, “cultura” e o lugar não parecem se apresentar muito claros. Após o boom de criação dos estados-nação africanos, outras condições foram impostas aos povos nômades, que ainda assim mantém como sua excepcionalidade as ligações afetivas com paisagens diversas.

Nem mesmo o sedentarismo adquirido pelas sociedades que dominaram a agricultura e fundaram as primeiras cidades parece ter resolvido esta questão. Homy Bhabha (2013) declarou que a identidade é sempre o processo problemático de acesso a uma parcela da totalidade, entendida como o tempo e o espaço inexoráveis. Tal raciocínio se adequa àquilo que chamamos de cultura. Cosmologicamente, as identidades são amostras espacialmente fendidas e temporalmente adiadas (BHABHA, 2013, p.94). São espacialmente fendidas porque reúnem experiências de espaços diferentes, não necessariamente contíguos, em sua composição; são temporalmente adiadas porque elementos de tempos não necessariamente sequenciais as compõem. Em diferentes ritmos e percursos de transformação, identidades e culturas podem provocar situações curiosas: Ashis Nandy (2015) afirma que na Índia contemporânea é mais fácil observar elementos da Inglaterra Vitoriana e mesmo Eduardiana do que na própria Inglaterra; assim como elementos pré-islâmicos persas vivem mais confortavelmente na Índia atual do que no próprio Irã (NANDY, 2015, p.84).

Cultura como comunidade imaginada

Benedict Anderson, ao construir a ideia de que a nação não passa de uma comunidade imaginada, argumentou que “mesmo os membros da mais minúscula das nações jamais conhecerão, encontrarão ou nem sequer ouvirão falar da maioria dos seus companheiros, embora tenham em mente a imagem viva da comunhão entre eles” (ANDERSON, 2008, p.32). Buscando argumentações históricas para sustentar sua posição, o autor lembra que o conceito de nação soberana nasceu na época em que o Iluminismo e a Revolução estavam destruindo a legitimidade do reino dinástico hierárquico da ordem divina. Dogmas religiosos que imputam tradições compartilhadas parecem se constituir como eficazes instrumentos da crença da nação enquanto categoria ontológica. O autor salienta que

amadurecendo numa fase da história humana em que mesmo os adeptos mais fervorosos de qualquer religião universal se defrontavam inevitavelmente com o pluralismo vivo dessas religiões e com o alomorfismo entre as pretensões ontológicas e a extensão territorial de cada credo, as nações sonham em ser livres – e, quando sob dominação divina, estão diretamente sob sua égide. A garantia e o emblema dessa liberdade é o Estado Soberano (ANDERSON, 2008, p.34).

Fernand Braudel, em via parecida na obra *Gramática das Civilizações*, em meio a uma discussão sobre a polissemia do conceito de civilização, considera a possibilidade de elas serem “mentalidades coletivas”. Argumenta que “em cada época, certa representação do mundo e das coisas, uma mentalidade coletiva

dominante anima, penetra a massa inteira da sociedade” (BRAUDEL, 2004, p.42). Segundo o autor, a mentalidade dita as atitudes, orienta as opções, arraiga os preconceitos e inclinam os movimentos de uma sociedade. E, por fim, dando contornos ontológicos à categoria civilização, assevera que estas estruturas psicológicas coletivas são seguramente o que as civilizações tem de menos comunicável em relação umas às outras, e, portanto, o que as isola e melhor distingue (BRAUDEL, 2004, p.43).

Não cremos na ideia de uma superestrutura capaz de moldar um amontoado de indivíduos ao ponto de massificá-los sob a ordem de uma categoria ontológica, ainda que exista a fé coletiva quanto à existência desta categoria bastante consolidada. Afinal, a existência destas estruturas não determinam comportamentos, podendo, no máximo, interferir no seu arranjo identitário. Este raciocínio se apoia nas ideias trazidas por Maurice Halbwachs. O autor (HALBWACHS, 1990) nos ensina que as nossas identidades carregam memórias individuais e coletivas. Assim, todo indivíduo traria estes dois conjuntos de memórias e, conforme participe de uma ou de outra, adotaria atitudes muito diferentes e mesmo contrárias: de um lado, é no quadro de sua personalidade ou de sua vida pessoal que viriam tomar lugar suas lembranças; do outro, seria capaz, em alguns momentos, de se comportar simplesmente como membro de um grupo que contribui para evocar e manter lembranças impessoais, à medida que estas interessam ao grupo. Este argumento é reforçado por inúmeros eventos cotidianos, como, por exemplo, as mudanças de comportamento percebidas em estádios de futebol, na praia ou em um escritório em um dia comum de trabalho. Nesse sentido, a composição identitária torna-se um amontoado complexo pautado pelas experiências humanas individuais e coletivas.

As particularidades que envolvem as experiências humanas fazem que estas, colocadas lado a lado, proporcionem um mergulho no universo da intersubjetividade. A experiência humana é condicionada pelos sentidos que podem ser ativos ou passivos: as sensações do modo passivo estão trancadas dentro dos indivíduos e não possuem existência pública. Tudo o que vemos pode ser apresentado em fotos e em mapas, aos quais todos tem acesso. Por outro lado, a qualidade especial de uma fragrância, gosto ou toque não pode ser projetada em um palco público a não ser por meios pictóricos e linguísticos. Os artistas são admirados porque em alguns casos podem objetivar sentimentos íntimos em uma pintura, escultura ou em palavras. São poucas as pessoas que têm essa habilidade (TUAN, 1975b; PORTEOUS, 1985; PORTEOUS e MASTIN, 1985). Destacam-se dentre os sentidos passivos o paladar, o olfato e o tato.

A experiência possui um caráter fugaz e caótico: usamos palavras, gestos e até mesmo construímos artefatos também para dar uma aparência de duração e coerência nos eventos que confrontamos. Um evento raramente é capaz de falar de forma inequívoca por si mesmo. Sua importância depende, pelo menos em parte, do apoio de palavras e gestos. Assim, um artesão, depois de dar o polimento final em uma jarra, tende a chamar pessoas para admirá-la, o que atribuirá uma pluralidade de significações no seu trabalho (Tuan, 1980a) e, ao mesmo tempo, conferirá ao artefato um leque de significados e impressões que dão a dimensão da pluralidade intersubjetiva. É importante destacar que a intersubjetividade da percepção humana construída por intermédio da experiência não se trata de uma exceção: é uma regra.

As memórias coletivas descritas por Halbwachs (1990) permitem o desfrute do sentimento de pertencimento de grupo e, ao mesmo tempo, contribuem para a evocação e manutenção das lembranças pessoais. O significado das

experiências coletivas, por sua vez, pode repousar em dimensões semelhantes da percepção e do entendimento, o que é explicado pelo confronto dialético com as experiências individuais. Dada à excepcionalidade da trajetória das experiências individuais, as experiências coletivas são vivenciadas a partir de distintas emoções, crenças e racionalizações. Por esta razão, uma missa católica ou um jogo de futebol podem ser entendidos de diversas formas por quem assiste.

Generaliza-se, por intermédio de aproximações, aquilo que seja cultura. Os seus pilares constituintes, muitas vezes repetidos, passam a ser entendidos como descritores de uma entidade tangível, quando, na verdade, não passam de arquétipos miseráveis se comparados à pluralidade identitária. Assim, a cultura, bem como categorias sacrossantas das humanidades tais como nação ou raça, funcionam melhor como crenças coletivas do que como entidades tangíveis.

Claramente, para chegar a este entendimento, não é possível trazer a tiracolo pressupostos tradicionais que balizam o conceito de cultura, como, por exemplo, a ideia de uma entidade rígida, monolítica, que reage por meio de subtrações ou adições diacrônicas e que não seria capaz, por exemplo, de se hibridizar espaço-temporalmente. A consideração da cultura como detentora de variáveis sociais implacáveis que atingem homoganeamente os indivíduos que a portam apresenta-se antagônica à abordagem não ontológica do conceito.

Os elementos constituintes da cultura podem ainda ter efeitos que atuam, no âmbito da individualidade ou da coletividade, de forma mais ativa ou passiva. As diferenças entre a atividade ou passividade destes efeitos também não podem ser entendidas em dois extremos. Há de se perceber, por exemplo, que os dogmas religiosos possuem efeitos mais passivos do que a culinária. Em termos práticos, alguns comportamentos passivos podem encontrar fundamentação em dogmas religiosos ainda que o indivíduo não reconheça a origem destes fundamentos. Procedimentos ritualísticos podem, por exemplo, ser automatizados. O sinal da cruz, que faz parte do escopo ritualístico católico, é repetido com uma frequência maior do que a assimilação do seu sentido.

Creemos que a cultura é uma imaginação coletiva detentora de um conjunto estereotipado de elementos. Nesse sentido, não estamos negando a existência da cultura, mas acreditamos que a pretensão de determinação de sua totalidade é mítica, o que é explicado, por sua vez, pela natureza intersubjetiva de sua delimitação (tanto em sua descrição como em seu alcance espacial). Vivendo como entidade mítica, a cultura e os elementos que são reconhecidos como integrantes do seu corpo intangível, atuam dialética e permanentemente no cotidiano dos indivíduos, produzindo, contudo, efeitos muito distintos. Esses elementos identificados como componentes da cultura passam a ser tão reconhecidos que são repetidos em verso e prosa, ainda que não façam parte de experiências essencialmente ligadas ao convívio cotidiano de uma parcela importante de pessoas que os reconhece.

Consequências do entendimento ontológico da cultura para a análise geográfica

A noção ontológica da cultura traz consequências diretas para a análise geográfica. Dentre elas podemos destacar: a desmobilização do esforço em prol da justiça social, a supressão da geografia no exercício da alteridade, a reprodução

reificada da abordagem ontológica em materiais didáticos e a inadequação da representação cartográfica da cultura (SILVA e COSTA, 2018). Discutiremos estas quatro consequências neste tópico.

A) A desmobilização do esforço em prol da justiça social

A despeito dos desejos mais puristas de objetividade científica da geografia, o texto amplamente divulgado e referenciado de Yves Lacoste, *A Geografia – isso serve, em primeiro lugar, para fazer a guerra*, marcou a disseminação do entendimento de que a disciplina em questão deve servir como um instrumento de transformação da realidade geográfica, que abriga, dentre outras, a realidade social. Conclui no seu texto que a geografia é um saber político, ainda que não seja o geógrafo que exerça o poder. Em uma analogia, cravou, de maneira conclusiva, que o geógrafo não é o príncipe, mas pode ser um dos seus conselheiros. (LACOSTE, 2005, p.234-235). Como poderia a abordagem entificada de cultura prejudicar esse ofício tão caro à Geografia Crítica ou Radical?

Don Mitchell argumenta que a ideia de cultura, através da própria complexidade que lança, serve para ofuscar aquilo que se pretende nomear. O poder da cultura estaria, segundo o autor, 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 (MITCHELL, 1999, p.47). A crítica peculiar de Mitchell vai além. O autor argumenta que a abordagem ontológica de cultura serve para ofuscar relações de poder construídas diacronicamente. E, em certo grau, é uma imposição, um processo social de nomear e definir que expõe o poder das classes dominantes.

As relações de poder transformariam as práticas que permeiam a vida cotidiana. O autor conclui que não há motivo para rotular estas práticas de “cultura”, pois isso serviria para escondê-las ainda mais, impedindo que se veja como estas práticas operam, e, a partir desta visão, quebrar mitos e tabus que sustentam o *status quo* das classes dominantes. Neste sentido, a utilização da noção ontológica da cultura serviria para desmobilizar a atuação daqueles que questionam as práticas injustas que povoam o nosso cotidiano.

Partindo da lógica da crítica pós-colonial, as práticas de mapeamento serviriam como ferramentas e instrumentos de controle, opressão e discurso para as autoridades coloniais, revelando como nações, identidades e “raças” foram construídas ou mistificadas por meio de mapas (SEEMANN, 2010, p.129). Com o ocaso do colonialismo formal, velhas práticas ainda sobrevivem, resgatando e reciclando lógicas tidas como mortas ou moribundas, mas que ainda vivem por meio das reminiscências de traumas que se estabelecem entre gerações. No Brasil, alguns indivíduos evitam a combinação de manga com leite, com base na convicção de que tal combinação possa conduzir a uma situação de mal-estar. Partindo de outro ponto de vista, celebrações de origem religiosa como o natal ou a páscoa são muito bem recebidas pelos que se declaram não-religiosos. As ressignificações dos eventos parecem se impor ao seu sentido fundador.

B) A supressão da geografia no exercício da alteridade

Pensando segundo a lógica da regionalização, toda e qualquer porção da epiderme da Terra pertence a vários espaços homogêneos, o que encontra explicação no “ângulo segundo o qual se encara a análise” que poderia “emprestar

maior ênfase a este ou àquele tipo de relações que se estabelecem no espaço” (DOLLFUS, 1982, p.22). Imagetivamente, contudo, o tratamento ontológico dado a determinada porção do espaço materializada em categorias como paisagem, lugar, nação, região, povo, e, também, cultura, nos leva a um processo ao qual chamamos de supressão da geografia no exercício da alteridade (SILVA, 2018). Neste processo, usamos um vocabulário altamente generalizado e sistemático para descrever aquilo que não nos pertence (outros espaços) e até mesmo como um método para reificar as imaginações (como visto nas ideias acerca da civilização como mentalidade coletiva e nação e cultura como comunidade imaginada).

A Arte Orientalista é um exemplo didático de como as generalizações simplificam a complexidade do espaço geográfico, suprimindo a geografia. A Arte Orientalista é aquela marcada por refletir e propagandar um sistema de representação que cria uma diferença essencial entre o Oriente e o Ocidente (WOODWARD, 2003). As pinturas orientalistas propriamente ditas se originam no período do Iluminismo, quando viajantes e amadores percorriam as paisagens áridas da Grécia, Turquia, da Terra Santa e do Egito, tornando-se instrumentos importantes de reforço do status cultural e intelectual da nova classe ascendente da Europa industrializada (HEFFERNAN, 1991). Jean-León Gérôme exemplifica, ainda que inconscientemente, a supressão da geografia no exercício da alteridade em sua tela *Snake Charmer* (FIGURA 1).



Fonte: <http://www.clarkart.edu/>

Figura 1: GÉRÔME, Jean-León. Snake Charmer, 1879. Óleo sobre tela, 82,2 x 121 cm. Clark Art Institute, Williamstown, Massachussets, Estados Unidos.

Nesta pintura, o jovem rapaz nu é incongruente com diversos elementos que estão em sua volta. Segundo a crítica de Walter B. Denny (1993), existe um grupo com vestimentas típicas otomanas que eram encontradas em terras balcânicas, sentados de frente a um muro com azulejos Iznik (localidade próxima ao estreito de Bósforo na atual Turquia), com armadura persa da dinastia Qajar (atual Irã). Além disso, “encantadores de serpentes nus não faziam parte da cultura popular otomana” (DENNY, 1993, p.220). A improbabilidade da reunião de elementos geograficamente díspares aumenta em meio ao contexto histórico que se pretendeu representar, sendo razoavelmente aceito em contextos pós-modernos. Desta forma, a utilização de um vocabulário (no caso em questão a reunião de elementos imagéticos) “altamente generalizado e sistemático para descrever o Oriente de um ponto de vista ocidental” (SAID, 2007, p.401-402) faz da tela de Gérôme um exemplo didático supressão da geografia no exercício da alteridade.

C) Textos dos livros didáticos

Em livros didáticos de grande alcance, o tratamento ontológico dado à cultura é bastante disseminado, como pudemos perceber em nosso levantamento (SILVA, 2019). As culturas vistas como entes, blocos monolíticos passíveis de descrição, colaboram para a reprodução de visões precárias sobre a pluralidade das experiências humanas, como vimos em Silveira (2008), Lucci e Branco (2006) e Muniz et.al (2016) discutidos em artigo recente (SILVA, 2019).

Silveira (2008) busca apresentar a diversidade étnica presente no território chinês por intermédio da exibição de um quadro com ilustrações de seis grupos distintos: Wei, Zang, Menggu, Han, Yi e Li. As ilustrações, contudo, trazem diferenças na vestimenta, representadas por meio de trajes típicos folclóricos. Tal abordagem apresenta-se frágil por não considerar o hibridismo como caráter constituinte da cultura. Atribui à vestimenta um peso muito grande no que tange à representação da identidade. A vestimenta não passa de uma representação simbólica, se muito. Além disso, a decisão sobre o que vestir é o resultado de uma soma de experiências individuais das quais a tradição cultural é somente um dos ingredientes (apesar de ser relevante). Dessa forma, um indivíduo pode se identificar como pertencente a um grupo étnico específico, mas considerar, ao mesmo tempo, que a adoção de uma determinada vestimenta estereotipada não faça parte do seu cotidiano. As ilustrações somente são úteis quando remetem a festivais folclóricos, em que o propósito da representação do vestuário está claro. Algumas vezes, elementos de tradição cultural podem ser resignificados, ganhando novos contornos, tais como símbolo de resistência cultural, da luta pela independência ou autonomia regional. Claramente nestes exemplos, o propósito é bem específico e distinto daquele que é voltado para representar o fazer cotidiano de uma coletividade.

Lucci e Branco (2006) assim escrevem sobre o hinduísmo:

O hinduísmo é praticado predominantemente na Índia, com adeptos também nos países vizinhos. A religião hindu é resultante de uma combinação de culturas. Essa combinação criou o sistema de castas, que, apesar de ter sido extinto por lei, até hoje é adotado em seus princípios básicos pela sociedade indiana (LUCCI e BRANCO, 2006, p.204).

Qual religião não é resultante de uma combinação daquilo que os autores estão chamando de culturas? Até é possível deduzir a intenção dos autores que tentam, por meio da alardeada característica, explicar a gênese do sistema de castas. Mas, da forma como se expressam, dão a entender que a combinação de culturas como formação de religiões é *sui generis*, quando, na verdade, trata-se de uma regra. Quando se diz que as culturas são híbridas e permeáveis como uma premissa da moderna antropologia, quer se dizer que nenhum elemento cultural é puro, vindo a ser o resultado do acúmulo e das trocas possibilitadas pelas experiências humanas. À luz disto, há a necessidade de problematizarmos a pluralidade do hinduísmo (como de qualquer crença religiosa) e denunciarmos a inadequação de uma descrição generalista, que tenha a pretensão de representar todos aqueles que se sentem acomodados nos seus dogmas.

Assim, parece inadequada a abordagem de Muniz et al. (2016). Os autores argumentam que “vivemos uma época em que há uniformização cultural, em que valores ocidentais se sobrepõem a algumas culturas locais” (MUNIZ et al. p.45). Esta argumentação é contrária ao princípio da heterogeneidade e permeabilidade cultural. As trocas de experiências produzem novos arranjos entre indivíduos e coletividades, influenciando ambos os lados que participam desta troca.

D) Mapas tratando a cultura ontologicamente

Mapeamentos podem tratar aquilo que se convencionou chamar de cultura como entidades passíveis de terem seus limites estabelecidos. Da mesma forma, em um nível maior de especificidade, elementos culturais também podem ser tratados da mesma forma, sem que os problemas aliados à representação espacial sejam sanados. Por meio do estabelecimento de limites em representações que possuem a temática cultural, generaliza-se grosseiramente o espaço e ignora-se placidamente a diversidade carregada pelos indivíduos. O mapeamento da cultura é pretensioso: julga ser capaz de descrever integralmente a essência daquilo que representa. Afinal, é somente com base no domínio da essência da cultura que se torna possível delimitá-la. Por estas razões alertamos (SILVA e COSTA, 2018) sobre a inadequação da produção de regionalizações culturais e de seus elementos específicos, apoiados na crítica da abordagem ontológica da cultura.

É importante destacar que as tentativas de mapeamento da cultura ou de categorias associadas a este conceito e, portanto, passíveis de serem consideradas na dimensão ontológica, podem grosseiramente ter uso político. É o que Karen Culcasi (2006) alertou ao asseverar que diversos mapeamentos produzidos nos Estados Unidos acerca do Curdistão negligenciavam a presença de curdos no sudeste da Turquia. A negligência em questão expressava deliberadamente o posicionamento dos Estados Unidos pró-Turquia.

Quadro 1: Hierarquização de alguns temas culturais

Tema da regionalização	
A cultura propriamente dita (a “brasileira”, a “baiana”, a “sul-americana ¹ ”).	Generalização ↑ ↓ Especificidade
Tipologias de danças, línguas, religiões, culinárias ou vestimentas, etc.	
Hora de acordar ou de dormir, gosto musical, força da tradição rural, horas percebidas como adequadas para a ocupação e para o ócio, posicionamento em relação ao aborto e ao casamento de pessoas do mesmo sexo, etc.	

Fonte: (SILVA e COSTA, 2018).

Percebendo algumas contradições no exercício do mapeamento cultural, autores tem experimentado cartografar fenômenos culturais de acordo com opiniões pessoais. Neste caso, o problema do tamanho do universo amostral (que seria pouco representativo) pode ser levantado para questionar a validade da cartografia. Contudo, estes mapeamentos baseados nas opiniões dos indivíduos podem muito bem atender a demanda do pesquisador: afinal, o problema da representação cultural é a pretensão da universalidade. Um pesquisador que trabalha com grupos limitados de indivíduos, sobretudo oriundos de grupos homogêneos, pode deliberadamente dispensar esta pretensão. Neste caso, alertamos: recomenda-se para aqueles que pretendem cartografar opiniões individuais o cuidado com a forma de apresentação da cartografia, evitando as expressões totalizantes, seja em sua explicação textual e mesmo na colocação do título do mapa. Shobe e Banis (2010) destacam-se como autores que realizaram essa empreitada ao trabalhar com alunos do mestrado em geografia de uma universidade americana. Os autores produziram um mapeamento sobre as regiões musicais norte-americanas quantificando a percepção dos alunos e identificando áreas mais associadas a determinados estilos musicais. Este tipo de abordagem não é necessariamente uma novidade. Há mais de 50 anos, Gould e White (1968), em seu trabalho, mapearam na ilha da Grã-Bretanha as áreas mais desejadas como local de moradia para estudantes que deixavam o Ensino Básico. Os mapeamentos foram produzidos com base em médias numéricas. Vários mapas foram produzidos consoante a percepção de estudantes de diferentes localidades da ilha da Grã-Bretanha, mostrando a variação da valorização do espaço na percepção dos indivíduos. Tanto Shobe e Banis (2010) quanto Gould e White (1968) abandonaram a pretensão de universalidade em suas cartografias, deixando claro que a sua representação baseava-se na opinião de determinados indivíduos acerca das porções do espaço contempladas.

Considerações finais

Analogamente à noção trazida por Benedict Anderson acerca das nações, este artigo defendeu a abordagem não ontológica da cultura, definida também como “comunidade imaginada”. Para tanto, baseou-se em concepções da moderna antropologia que versam sobre o caráter híbrido, permeável e dinâmico daquilo que se convencionou chamar de cultura, negando a sua entificação, que seria um caminho fácil para generalizações grosseiras acerca da rica e múltipla disposição das identidades. Estas últimas, por sua vez, seriam formadas por

¹A cultura brasileira, baiana ou sul-americana se constituem como generalizações não pela sua escala espacial, mas pelo tema que abordam.

memórias individuais e coletivas (HALBWACHS, 1990) fazendo com que as propostas baseadas em superestruturas socioculturais que pretendem generalizar comportamentos em poucos adjetivos sejam inadequadas.

O artigo defende que a abordagem ontológica da cultura traz repercussões para a análise geográfica. Estas repercussões são descritas como a desmobilização do esforço em prol da justiça social; a supressão da geografia no exercício da alteridade; a reprodução reificada da abordagem ontológica em materiais didáticos e a inadequação da representação cartográfica da cultura. Vimos por intermédio destas repercussões que a abordagem entificada da cultura pode:

1. servir como instrumento de poder e manutenção do status quo político-social, como bem alertaram Don Mitchell (1999) e Karen Culcasi (2006);
2. propor expressões textuais e imagéticas que simplificam a diversidade dos indivíduos que repousariam inadequadamente sob o seu prisma;
3. propor expressões textuais e imagéticas que fantasiam hibridizações que não se confirmam na realidade, sob a pretensa escusa da representação da totalidade;
4. reproduzir os equívocos supracitados em materiais didáticos de grande alcance no mercado editorial, ajudando a consolidar estigmas, arquétipos e outros vícios por meio de linguagem descuidadamente generalizadora;
5. propor cartografias que entificam a cultura e seus elementos associados de maior especificidade, carregando por meio desta ação a pretensão de descrever objetivamente aquilo que representa.

Destacamos, ainda, experiências de representação cartográfica que abandonam a pretensão ontológica da representação cultural, ao evitar a representação da cultura ou elementos a ela associados enquanto entes. Nestes casos, a empreitada centra-se na abordagem intersubjetiva, com foco no indivíduo e no peso da soma de suas experiências individuais e coletivas.

Como vimos, são muitas as repercussões da abordagem ontológica da cultura para a análise geográfica. Muitas delas conduzem à abordagem inadequada do binômio cultura x espaço. Este é um tema de grande interesse para o pensamento geográfico e tem sido debatido em alguns dos seus aspectos em literatura estrangeira. Sua importância fundamental reside na denúncia das repercussões negativas associadas ao vício da entificação cultural, que está fortemente arraigado no pensamento geográfico e que bebe nas fontes da tradição do pensamento estrutural que advém das teses do final do século XIX e início do século XX, como a de Alfred Kroeber (1917) e a escola de Berkeley.

Referências bibliográficas

- ANDERSON, Benedict. *Comunidades Imaginadas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: editora UFMG, 2013.

BRAUDEL, Fernand. *Gramática das Civilizações*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

CAPEL, Horacio. O positivismo e a geografia. (in) VILLALOBOS, Jorge Ulises Guerra. *Horacio Capel: Ruptura e continuidade no pensamento geográfico*. EDUEM, Maringá, 2013.

CLOZIER, René. *História da Geografia*. Lisboa: Publicações Europa-América, 1988.

CULCASI, Karen. Cartographically constructing Kurdistan within geopolitical and orientalist discourses. *Political Geography*, v.25, p.680-706, 2006.

DENNY, Walter B. Quotations in and out of Context: Ottoman Turkish Art and European Orientalist Painting. Leiden: *Muqarnas*, Vol.10, p.219-230, 1993.

DOLLFUS, Olivier. *O Espaço Geográfico*. São Paulo: Difel, 4ªed., 1982, 121p.

DUNCAN, James. The superorganic in american cultural geography. *Annals of the Association of American Geographers*. Vol.70, nº2, june, 1980.

GEORGE, Pierre. *Os métodos da Geografia*. São Paulo: Difel, 1978.

GOULD, P. R.; WHITE, R. R. The mental maps of British school leavers. *Regional studies*, V.2, nº 2, p.161-182, 1968.

GOMES, Paulo Cesar da Costa. *Geografia e Modernidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. *Classes, Raças e Democracia*. Editora 34, São Paulo, 2002.

HALBWACHS, Maurice. *A Memória Coletiva*. São Paulo: Editora Vértice, 1990.

HALL, Stuart. Pensando a diáspora: reflexões sobre a terra no exterior (in): Hall, Stuart - SOVIK, Liv (org.). *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2013.

HARTSHORNE, Richard. *Propósitos e natureza da geografia*. São Paulo: Hucitec, 2008.

HEFFERNAN, Michael J. The desert in French orientalist painting during the nineteenth century. London: *Landscape Research*, 16:2, p.37-42, 1991.

HUNTINGTON, Samuel P. *O choque das civilizações*. Rio de Janeiro: Objetiva, 1997.

KROEBER, Alfred. *The superorganic*. American Anthropologist. Vol.19, nº2, april-june, 1917.

LACOSTE, Yves. *A geografia – isso serve, em primeiro lugar, para fazer a Guerra*. Campinas: Papyrus, 2005.

LUCCI, Elian Alabi; BRANCO, Anselmo Lazaro. *Geografia Homem e Espaço 9º Ano*. São Paulo: Saraiva, 2008.

MITCHELL, Don. Não existe aquilo que chamamos de cultura: para uma reconceitualização da ideia de cultura em geografia. *Espaço e Cultura*, Rio de Janeiro, UERJ, nº8, p.31-51, ago/dez de 1999.

MOREIRA, Ruy. *O pensamento geográfico brasileiro. Volume I*. São Paulo: Editora Contexto, 2008.

MUNIZ, Ana Carolina Ferreira. et.al. *Geografia 9*. São Paulo: Moderna, 2016.

NANDY, Ashis. A mente não colonizada: uma visão pós-colonial da Índia e do Ocidente. (in) CASTRO, Lucia Rabelo. Ashis Nandy: A imaginação emancipatória – desafios do século 21. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2015.

PORTEOUS, Douglas J. Smellscape. *Progress in Human Geography*, vol.9, Issue 3, p.356-378, 1985.

PORTEOUS, Douglas J.; MASTIN, Jane F. Soundscape. *Journal of Architectural and Planning Research*. Vol. 2, nº 2, September, p.169-186, 1985.

SANTOS, Milton. Por uma outra globalização. Rio de Janeiro: Record, 2012.

SAUER, Carl. The morphology of Landscape. (in) OAKES, Timothy S.; PRICE, Patricia L. *The Cultural Geography Reader*. New York: 2008.

SAÏD, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como uma invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2007.

SAÏD, Edward W. *Cultura e Imperialismo*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2011.

SANTOS, Milton. *Por uma outra globalização*. Rio de Janeiro: Record, 2012.

SEEMANN, Jörn. Cartografia e Cultura: abordagens para a geografia cultural. (in) ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato. *Temas e Caminhos da Geografia Cultural*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2010.

SHOBE, Hunter; BANIS, David. Music Regions and Mental Maps: Teaching Cultural Geography. *Journal of Geography*, v.109, n°2, p.87-96, 2010.

SILVA, Leonardo Luiz Silveira da. A supressão da geografia no exercício da alteridade. *Fortaleza: Geosaberes*, V.9, n°17, p.1-13, jan-dez, 2018.

SILVA, Leonardo Luiz Silveira da. A contribuição das premissas pós-coloniais para o ensino da geografia escolar. *Geonordeste*, Aracaju, Ano XXX, n°1, p.258-271, jan-jul, 2019.

SILVA, Leonardo Luiz Silveira da; COSTA, Alfredo. A inadequação das regionalizações culturais mediante os pressupostos do pós-colonialismo. *Salvador: Geotextos*, Vol.14, n°1, julho, 2018, p.225-247, 2018.

SILVEIRA, Ieda. *A Geografia da Gente: Do Local ao Global, do Nacional ao Regional*. 9º Ano. São Paulo: Atica, 2006.

TUAN, Yi-Fu. Place: an Experiential Perspective. *Geographical Review*, v.65, n°2, p.151-165, 1975.

TUAN, Yi-Fu. The significance of the artifact. *Geographical Review*, v.70, n°4, p.462-472, 1980.

WOODWARD, Michelle L. Between orientalist clichés and images of modernization. *Filadélfia: History of Photography*, 27:4, p.363-374, 2003.