

CULTURA: AVENTURAS E DESVENTURAS DE UM CONCEITO¹

Cassandra Carmo de Lima Vêras²

Resumo

Este artigo pretende discutir, brevemente, o conceito de cultura tal como é visto por correntes antropológicas contemporâneas, buscando entender os porquês do desgaste sofrido por este termo e as novas posturas acadêmicas que fazem a sua crítica de forma a reabilitá-lo como instrumento válido para a pesquisa antropológica. Discutir-se-á, por fim, a recente aplicação do conceito de “cultura” na análise das ciberespacialidades.

Palavras-chave: cultura, antropologia, pós-modernidade, ciberespaço

Culture: Adventures and Misadventures of a concept

Abstract

This article intends to briefly discuss the concept of culture such as it is seen by contemporary anthropological schools, trying to understand the reasons of the weariness suffered by this word and the new academic positions that criticize it in order to rehabilitate it as a valid instrument for the anthropological research. Finally, the recent application of the concept of ‘culture’ in the analysis of cyberspaces will be discussed.

Key words: culture, anthropology, postmodern, cyberspace.

... há um mundo real lá fora que não é fruto de nossa imaginação, [...] há um grau de correspondência entre as idéias em nossas cabeças e a realidade; e a vida humana depende de como os seres humanos entram em relação com a realidade da natureza. Porém, não acho que seja tudo uma questão de captação de proteína e geração de dejetos humanos. Não atacamos a realidade apenas com ferramentas e dentes; captâmo-la também

1 Este artigo foi apresentado como trabalho final da disciplina “Teoria Antropológica Contemporânea: cultura em questão”, ministrada pelo Prof. Dr. Rodrigo de Azeredo Grünewald.

2 Doutora em Sociologia pela Universidade Federal da Paraíba.

com o fórceps da mente – e o fazemos socialmente, em interação social e comunicação cultural com nossos companheiros e inimigos. (Eric Wolf)

Há variedades, não graus de cultura. (Marshall Sahlins)

Não me amarra dinheiro não, mas a cultura. (Caetano Veloso)

L'enfer, ces 't les Autres. (Jean-Paul Sartre)

Introdução

Um antropólogo, passeando por uma metrópole contemporânea, poderia ter seus sapatos engraxados por um americano, comprar flores de uma indiana, negociar com o gerente japonês do seu banco, ser servido por um garçom árabe, encontrar a namorada chinesa, dar aulas a alunos brasileiros, africanos e balineses, discutir com o taxista israelense e prosseguir dessa forma, mergulhado no caldo cultural, interagindo com sotaques e vestimentas, observando as mais variadas feições e cores de pele, presentindo nesses interlocutores crenças e simbologias que afloram dos vários discursos.

Então se pergunta: a cultura não é mais o universo fechado representativo de um povo isolado, preso aos próprios rituais e idiosincrasias, congelado no presente etnográfico? E já o foi um dia? Segundo vários autores, nem mesmo as “sociedades ditas primitivas” seriam exemplares de pureza cultural, povos virgens e intocados.

As identidades e etnicidades são produtos de processos dinâmicos, emergem nas fronteiras e, embora nesse fazer-se surjam nós e cruzamentos, elas permanecem como fluxos. Se com muita frequência tratamos cultura e sociedade como estruturas fixas, duras, a-históricas, o fazemos ou por ingenuidade ou por estarmos de acordo com as conseqüências epistemológicas e ideológicas que o uso equivocado desses conceitos acarreta.

As relações entre os seres humanos e as relações entre estes e o meio ambiente – envolvendo hábitos e costumes, crenças e linguagens, artefatos tecnológicos e artísticos, ações e frustrações, arsenais simbólicos e materiais,

desejos e realizações – são alvo das ciências humanas, que ao longo do tempo foram se construindo em várias especializações: antropologia, sociologia, história, psicologia, economia, política etc. com seus respectivos ramos.

No entanto, a interação entre os indivíduos, e entre estes e a realidade física e simbólica, é algo tão complexo que nem mesmo essa frondosa árvore, as ciências humanas, considerada em sua totalidade, consegue explicar de forma satisfatória os *comos* e *porquês* dessas relações. O que não nos impede de continuarmos tentando, até porque talvez não existam respostas a serem alcançadas, mas somente processos gerativos a serem esmiuçados, sempre particulares, sobrepostos, imbricados, desordenados e não-unitários.

Mas essa é uma postura que está além – ou aquém – do que pensam os evolucionistas, os estruturalistas ou os difusionistas ligados ao funcionalismo; apenas os relativistas arriscam aproximar-se da cultura seguindo esses pressupostos e, mesmo eles, pisam com cuidado e desconfiança nesse terreno movediço e dinâmico, onde não existem teorias solidificadas e estáticas que possam garantir sua segurança.

O título deste artigo propõe uma caminhada pela estrada que o conceito de cultura percorreu até chegar ao que é hoje ou, melhor dizendo, às várias significações que lhe são atribuídas na contemporaneidade. Devido às dimensões do texto obviamente não será possível uma análise detalhada desse caminho, mas propomos um sobrevôo pela história do conceito, que remonta ao século XVI, nos demorando um pouco mais na discussão que opõe cultura e civilização e que, segundo alguns autores, é um arquétipo das concepções de cultura da atualidade (Soares, 1994, p. 72; Cuche, 2002, p. 31; Kuper, 2002).

A proposta metodológica embutida nessas linhas não tem a pretensão de se apresentar clara ou linear. As idéias aqui expostas são fruto das várias leituras feitas sob o acompanhamento do professor Rodrigo Grünewald – na já referida disciplina (ver (*)) – e aproveito este momento para isentá-lo de quaisquer derrapagens, falhas, erros e omissões, que derivam do caráter “ensaístico” desse artigo. De uma forma inversa ao que se costuma fazer, as fontes é que definiram o tema, um apanhado de um punhado de pensamentos sobre a cultura, vindos das mais variadas correntes e que me esforcei por cortar e costurar segundo um olhar muito específico, o meu. Rupturas e colagens que faço questão de ressaltar por querer que o próprio texto tenha a qualidade

fragmentária e incerta dos nossos tempos e espaços.

Dilema antigo

Cultura é uma palavra que pode ser aplicada a vários contextos, com amplos significados e, obviamente, não é propriedade privada de nenhuma disciplina, mas circula e está presente, igualmente, na mídia, no senso comum e nas academias. De origem latina, a palavra cultura, até o século XVI, estava relacionada ao cuidado dispensado à terra. A partir de então, o sentido do verbo “cultivar” se figurativizou e passou a designar também o desenvolvimento de habilidades e faculdades humanas, como cultivar a inteligência, por exemplo. No século XVIII, o termo cultura era utilizado geralmente em conjunto com outros substantivos, “como se fosse preciso que a coisa cultivada estivesse explicitada”: cultura das artes, cultura das ciências, etc. (Cucho, 2002, p. 20).

A partir do século XIX, com o paulatino esmaecimento da doutrina teológica em detrimento da ideologia secular, cultura passou a significar progresso, evolução, algo próprio do Homem, com maiúscula, e sendo assim, a Cultura ascende a uma posição nobre, associando-se ao discurso Iluminista interessado em promovê-la em nome do futuro da humanidade. É antiga a oposição conceitual “cultura versus natureza”, remontando, mais ou menos, ao século XVIII, assim como é também antigo o debate entre os alemães e franceses, cujas tradições contrapõem, respectivamente, *Kultur* e *Civilisation*.

Um dos maiores pensadores do século XIX, Sigmund Freud, publicou, em 1930, um livro inicialmente intitulado *Das Unglück in der Kultur*³ (que veio a se chamar *Das Unbehagen in der Kultur*⁴), cuja tradução inglesa, *Civilization and its Discontents*⁵ aponta não só para a interpenetração dos termos civilização e cultura mas também, e principalmente, para um dos problemas mais prementes da modernidade: por que a civilização e a cultura não foram suficientes para promover o bem-estar da humanidade? A importância do debate franco-alemão, acrescentando-se a ele, ainda, os ingleses, pode ser

3 Que pode ser traduzido como “A infelicidade na cultura”.

4 Que pode ser traduzido como “O mal-estar na cultura”.

5 Traduzido e editado em língua portuguesa como “O mal-estar na civilização”.

medida nas seguintes palavras:

Uma teoria francesa de cultura, uma alemã e uma inglesa muitas vezes são identificadas de forma vaga. Da mesma forma, e igualmente vaga, podem-se distinguir discursos românticos, clássicos e iluministas. Tratam-se de rótulos toscos para constructos complexos que são regularmente separados e reagrupados em novos padrões, adaptados, declarados mortos, revividos, renomeados, remodelados e, em geral, sujeitos a uma variedade de transformações estruturais. No entanto, apesar da grosseria, essa classificação fornece uma orientação inicial. Até mesmo os pensadores mais imaginativos e originais podem encaixar-se em uma ou outra dessas tradições centrais, cada uma delas especificando uma concepção de cultura e colocando-a em ação dentro de uma determinada teoria histórica (Kuper, 2002, p. 26).

A tradição cultural alemã estaria ligada a um particularismo, poderíamos até dizer, nacionalismo, que marca distinções entre a profundidade alemã e a superficialidade francesa, esta por sua vez, ligada ao universalismo típico do Século das Luzes. Enquanto para os franceses a cultura significava um avanço no campo do conhecimento, o abraço da razão capaz de esmagar velhos dogmas; para os alemães, cultura significava manter as tradições, preservar um modo de vida que no seu entender era, sob vários aspectos, superior ao de outros povos. Os franceses pensavam desta mesma maneira, que seu modo de vida era o mais apropriado, mas que, por isso mesmo, deveria ser disseminado. Mas, considerando-se a grande parcela de relatividade inerente a esses posicionamentos, bárbaro, inculto, incivilizado é sempre o Outro; e o alicerce da identidade, muitas vezes, está plantado sobre as ruínas do diferente. A alteridade costuma ser construída tendo como espelho o que não queremos ser, o que desprezamos.

A incursão de Kuper na genealogia do conceito de cultura tem como objetivo mostrar que o próprio conceito presta-se a propósitos escusos, como o racismo, e que a construção da identidade cultural pode se tornar uma prisão onde estaria confinada a individualidade. Não se pode negar que a diversidade existente entre os seres humanos é de tal porte que poderíamos arriscar dizer que não existe um de nós igual ao outro. Colocar tudo isso

em um pacote pode ser temerário. Falar no diverso é falar em alteridade; e como é sabido, essa é uma questão central para a cultura. Seguindo por vários caminhos, ela leva, por um lado, à saudável multiplicidade criadora; e por outro, as comparações valorativas e jogos de poder usados freqüentemente para justificar desigualdades.

O relativismo cultural é faca de dois gumes: aponta para o respeito às diferenças, mas ao mesmo tempo demarca territórios e, muitas vezes, falar em cultura, apenas disfarça uma referência direta à raça. Para Kuper, portanto, não se trata da questão proverbial de jogar fora o bebê junto com água da bacia: o problema seria o próprio bebê; o que o torna, para muitos, um Herodes da antropologia, disposto a assassinar o seu bem mais precioso: o conceito de cultura.

As críticas de Kuper se estendem aos chamados pós-modernistas, como James Clifford, e aos defensores do multiculturalismo, que também não são poupados do seu sarcasmo e ironia. Para ele não faz sentido lutar pelo direito de ser diferente quando se pode reivindicar o direito a um tratamento igual e semelhante. As principais frentes de ataque de Kuper dirigem-se ao determinismo cultural, às “modernas” teorias sobre cultura que, segundo ele, apenas reciclam as anteriores e se prestam a propósitos políticos semelhantes:

Convicções religiosas, rituais, conhecimentos, valores morais, arte e gêneros retóricos, entre outros, devem ser separados e não agrupados num simples pacote rotulado com cultura, ou consciência coletiva, ou superestrutura, ou discurso. [...] Esses antropólogos fracassam quando excedem a si mesmos e partem do princípio de que a cultura governa, e de que outros fatores podem ser excluídos do estudo de processos culturais e do comportamento social (Kuper, 2002, p. 309-10).

É importante notar que Kuper é sul-africano, e como tal posiciona-se. Não é motivo para estranhar suas farpas contra a cultura se levarmos em consideração que, naquela região, o *apartheid* se baseou fundamentalmente nas diferenças “irreconciliáveis” entre a cultura branca e a cultura negra, na suposta supremacia da primeira sobre a segunda, e que esses argumentos foram usados politicamente para justificar as piores atrocidades. A diversidade

e a diferença eram, nesse caso, muito bem-vindas, mas não para celebrar encontros, trocas ou a simples observação mútua, mas sim para que fosse mais rápido e fácil identificar quem ou o quê deveria ser segregado e retido em espaços delimitados, quando não sumariamente eliminado.

Embora sem a mesma fúria destrutiva de Kuper, Eric Wolf também se posiciona contra o determinismo cultural e também propõe que sejam consideradas as profundas transformações que o conceito de cultura vem sofrendo ao longo dos séculos, frisando que a unanimidade sobre ele está em pedaços, porém, a antropologia continua bem viva. A antiga crença de que “a cultura constituía a posse integral de um povo, organizado numa sociedade coerente e limitada” caiu por terra, e ele afirma: “[...] o conceito de cultura não é uma panacéia – quando muito, é apenas um ponto de partida para a pesquisa” (Wolf, 2003, p. 293, 292). As tipologias, os padrões, as classificações das sociedades como se fossem estáticas, eternas, e não estivessem crivadas no seio de processos históricos, parecem cada vez mais isoladas. As questões relativas ao poder, que perpassam todas as construções culturais e sociais, são centrais hoje para qualquer antropólogo interessado em investigar sociedades, sejam elas “primitivas” ou não.

Os embates entre as correntes que privilegiam o social em detrimento do cultural e aquelas que, ao contrário, privilegiam o cultural ao invés do social; a luta teórica entre os que defendem a cultura local e os temerosos de que a tradição seja engolida pela globalização; a consciência dos riscos advindos da cultura de consumo e da cultura de massas; todos esses “poréns”, atritos e discussões só reafirmam as teses pós-modernas cujos pressupostos apontam para o processo de fragmentação cultural, para a descentralização da cultura e a introdução da complexidade cultural, não para o seu fim. O acirrado debate em torno do tema não enuncia que um pós-culturalismo seja a solução, nem tampouco aquilo que virá a acontecer. Na nossa concepção tem razão aquele que diz:

A “cultura” não tem a menor possibilidade de desaparecer enquanto objeto principal da antropologia – tampouco, aliás, enquanto preocupação fundamental de todas as ciências humanas. É claro que ela pode perder, e já perdeu, parte das qualidades de substância natural adquiridas durante o longo período em que a

antropologia andou fascinada pelo positivismo. Mas a “cultura” não pode ser abandonada, sob pena de deixarmos de compreender o fenômeno único que ela nomeia e distingue: a organização da experiência e da ação humanas por meios simbólicos (Sahlins, 1997, p. 41).

Todos esses embates, e o relativismo do conceito de cultura, seja no interior da antropologia seja nas filmagens e retratos cosmopolitas das realidades contemporâneas, estão vinculados a visões de poder, controle e manipulação, que, exatamente a cultura cisma vezes em negar, negacear.

O etnocentrismo é uma das maneiras pelas quais se manifesta o poder. Mas, apesar de seus vícios foi defendido por um dos mais renomados e aclamados antropólogos de todos os tempos: Claude Lévi-Strauss. Em 1971, na Unesco, ele proclamou em alto e bom som para a platéia presente na conferência de abertura do Ano Internacional de Combate ao Racismo e à Discriminação Racial que não deveríamos nos iludir com o sonho da igualdade e da fraternidade. Segundo Lévi-Strauss, mesmo que tal utopia viesse a acontecer, as culturas, “todas apaixonadas umas pelas outras”, mergulhariam numa entropia moral que acabaria por eliminar toda a criatividade não oferecendo mais, assim, qualquer atrativo, e advertiu:

[...] se a humanidade não está resignada a se tornar um consumidor estéril dos valores que conseguiu criar no passado..., capaz apenas de dar à luz obras bastardas e invenções grosseiras e pueris, [então] terá que aprender mais uma vez que toda criação verdadeira implica uma certa surdez ao apelo de outros valores, chegando até a rejeitá-los, se não negá-los por completo. Pois não podemos desfrutar plenamente do outro, identificarmo-nos com ele e, ao mesmo tempo, continuar diferentes. Quando se alcança a comunicação integral com o outro, mais cedo ou mais tarde ela significa a destruição da criatividade de ambos (Lévi-Strauss apud Geertz, 2000, p. 71)⁶.

6 C. Lévi-Strauss, *The View from Afar*, [O olhar distanciado]. Trad. De J. Neugroschel e P. Hoss, Nova York, Basic Books, 1985. p. 23. Conf. Claude Lévi-Strauss e a Unesco. Correio da Unesco, n. 5, 2008. Disponível em : <<http://typo38.unesco.org/pt/cour-05-2008-2/cour-05-2008-2-2.html>>

A esterilidade, como conseqüência do encontro íntimo e profundo entre duas ou mais culturas distintas que, ao invés de se negarem ou se agredirem, interagem de forma anti-etnocêntrica, nos soa muito mais como um momento de intensa criatividade do que de improdutividade ou infecundidade. Essa “tese” nos levou à contemporânea discussão, encampada por vários e poderosos governos, sobre o que hoje se chama de “diversidade”, uma apologia encampada pelo neoliberalismo que busca através de determinados programas, propagandas e atitudes garantir uma aparente postura de tolerância, enquanto grupos inteiros continuam sendo dizimados pela fome e retratados por uma estética pungente, sem que suas “identidades preservadas” sirvam, efetivamente, para a promoção de melhoria em suas vidas.

Discordando veementemente da posição straussiana, Geertz acredita no bom uso da diversidade e, ao contrário de Lévi-Strauss, considera que o distanciamento proposto por este levaria simplesmente a uma sentença do tipo “relaxe e goze”, a um comodismo fácil que se transforma em soberba indiferença diante do Outro. Talvez desprezar a cultura alheia com medo de que nos tornemos ela própria não seja o pressuposto mais indicado para a construção de um mundo mais criativo e menos violento; é difícil pensar que o isolamento seja a maneira mais inteligente de estar no mundo.

Para Geertz, a própria antropologia seria o antídoto mais eficaz contra o etnocentrismo e a intolerância que o acompanha; as assimetrias e lacunas que existem entre os indivíduos e entre as culturas, diz ele, são reais e não necessariamente negativas, de forma que não devemos relegá-las “ao campo da diferença passível de ser reprimida ou igno-rada, da mera dessemelhança, que é o que o etnocentrismo faz”. Um dos caminhos que ele aponta para os problemas relacionados ao estranha-mento e à alteridade, inerentes aos estudos culturais e à própria vivência cultural e social, diz respeito ao “fortalecimento da capacidade de nossa imaginação para apreender o que está diante de nós”, a um olhar mais largo que nos permita perceber que “esses enigmas não surgem mera-mente nas fronteiras de nossa sociedade, onde, segundo essa abordagem [o etnocentrismo], esperaríamos encontrá-los, mas surgem, por assim dizer, nos limites de nós mesmos” (Geertz, 2000, p. 76, 85, 74).

Para quem achava que a antropologia havia se transformado em um pântano, estagnada diante das polêmicas – ou passível de ser considerada como

tal, somente até sua versão clássica, (e aí podemos incluir o próprio Geertz) –, James Clifford e George Marcus lançaram, em 1986, um livro que é tido como manifesto pós-modernista no que diz respeito à antropologia⁷. Os ensaios contidos neste livro foram escritos por um grupo de experientes etnógrafos, um crítico literário, e um historiador da antropologia. Os autores analisam exemplos clássicos da descrição cultural procurando mostrar a persistência de velhos padrões e o uso da retórica. Avaliam tendências experimentais recentes e exploram as funções da oralidade, da etnicidade, e do poder na composição etnográfica. O livro afirma ainda que a etnografia está no meio de uma crise política e epistemológica: os escritores ocidentais não podem mais retratar os povos não-ocidentais com autoridade soberana; o processo da representação cultural é contingente, histórico, e contestável. Segundo os autores, o desafio está em repensar, poeticamente, a política da invenção cultural.

A experiência etnográfica e a literatura vêm mantendo uma relação cada vez mais íntima a partir do século XX. A idéia de que o etnógrafo é, primordialmente, um autor, levou à reflexões relacionadas à autoridade, já que os antropólogos lidam (ou durante muito tempo, lidaram) com sociedades ágrafas, cujas culturas em muito se diferenciam das culturas de seus pesquisadores. Como então “dar voz” a esses indivíduos? É possível “dar voz” a alguém? Como um autor pode melhor representar o seu “objeto” de estudo, a cultura do Outro, tendo esse “objeto” uma fala própria e carregando seus próprios sentidos? É possível fazer essa representação? Até que ponto a pesquisa etnográfica seria uma violação dessas culturas já que sabemos que o trabalho antropológico esteve, por vezes, ligado a colonizadores e conquistadores? Ou, aproveitando as colocações de Ginzburg (1989), quanto de inquisidor existe em cada antropólogo?

A função do autor não se dá sempre da mesma maneira em diferentes sociedades e em relação a distintos discursos, como afirma Foucault (1992). Na modernidade, a *presença* do antropólogo profissional tanto no trabalho de campo quanto no texto etnográfico foi essencial para a constituição do conhecimento antropológico. O “estive lá” dava ao texto a necessária

7 CLIFFORD, James & MARCUS, George. Writing Culture: The poetics and politics of ethnography. California University, 1986.

autoridade. Mas essa presença é ambígua, já que o autor precisa, ao mesmo tempo, mostrar-se, revelando sua experiência pessoal e esconder-se, garantindo a objetividade. Esta ambigüidade é a marca da presença do antropólogo nos textos.

Segundo a crítica pós-moderna, o uso das convenções e a re-elaboração da experiência de campo, levam a uma visão deformada tanto das culturas quanto da experiência do antropólogo junto a outras culturas: o que era uma experiência de campo fragmentada e diversa acaba sendo retratada como um todo coerente e integrado. A experiência pessoal é simultaneamente, e paradoxalmente, evocada para legitimar os dados e afastada para legitimar a análise. Para os críticos pós-modernos, esse distanciamento não é conseqüência desavisada ou aleatória na construção do conhecimento antropológico, mas parte do que se pretendia conseguir com esse conhecimento a partir dos anos 1920.

De acordo com Caldeira (1988), as alternativas pós-modernas não se referem a discussões sobre o contexto político em que ela ocorre, ou às possibilidades críticas da antropologia em relação às culturas das sociedades do antropólogo ou às culturas do “Terceiro Mundo” que ela continua a estudar. As alternativas são basicamente textuais: referem-se a como encontrar uma nova maneira de escrever sobre culturas, uma maneira que incorpore no texto um pensamento e uma consciência sobre seus procedimentos. Os pós-modernos vão tentar romper tanto o caráter de separação das culturas, quanto o de re-criação da totalidade. Para eles, a etnografia não deve ser uma *interpretação sobre*, mas uma *negociação com*, um diálogo, a expressão das trocas entre uma multiplicidade de vozes: plurivocalidade, “heteroglossia”, polifonia, autoria dispersa. Esse processo vem junto com uma mudança no conceito de cultura e do que é possível representar nas etnografias. A diversidade irreduzível de experiências é, então, o dado com que o antropólogo pós-moderno tem que trabalhar e achar meios de representar. O etnógrafo pode evocar, sugerir, provocar, ironizar, mas não *descrever* culturas. Essa teoria se opõe à etnografia clássica. Nela o autor não se esconde para afirmar sua autoridade científica, mas se mostra para dispersar sua autoridade; a concepção do *leitor* muda: já não é aquele que se informa, mas um participante ativo na construção do sentido do texto, que apenas sugere conexões de sentido. Diante dessas afirmações, vem

a pergunta: a produção de um novo tipo de texto seria suficiente para produzir um novo enquadramento do autor e de seu conhecimento? A cultura pode ter suas aventuras melhor contadas simplesmente dando-se novos rumos à forma da escrita? É importante salientar ainda que, para vários autores, além de uma nova escritura, o entrosamento e o diálogo entre as próprias ciências sociais, a exemplo do que freqüentemente tem ocorrido entre a sociologia, a história e a antropologia, também concorre para uma visão mais abrangente das formas culturais. Para Natalie Zemon Davis, o estilo, a forma, e não somente o conteúdo dos textos das ciências sociais, é responsável por uma mudança na maneira em como se faz essas ciências. Diz ela:

Probablemente, el paso más creativo que podamos dar hacia delante no sea menos literario que analítico, es decir, quizás consista en encontrar formas expositivas o narrativas que pongan de manifiesto la interacción y las tensiones entre lo grande y lo pequeño, entre lo social y lo cultural. Si así sucede, a lo mejor los desenlaces no son siempre felices, pero la lectura nunca habrá sido tan gratificadora (Davis, 1991, p. 182).

Essa é também a opinião de James Clifford, para quem a escrita é uma experiência política. Consciente de que a concretização textual da autoridade é um problema recorrente para os experimentos contemporâneos da etnografia ele afirma:

Pressupostos políticos e epistemológicos estão embutidos nestes [no estilo clássico] e em outros estilos, pressupostos que o escritor etnográfico não pode mais ignorar. Os modos de autoridades resenhados aqui – o experimental, o interpretativo, o dialógico, o polifônico – estão disponíveis a todos os escritores de textos etnográficos, ocidentais e não ocidentais. Nenhum é obsoleto, nenhum é puro: há lugar para a invenção dentro de cada um destes paradigmas (Clifford, 1998, p. 58).

Isso nos leva a pensar que o texto etnográfico é feito, como qualquer outro texto, de palavras. Parece uma afirmação óbvia, mas que dentro das aventuras da cultura significa a utilização de um novo vocabulário para a

composição de novas escrituras. A reavaliação do papel do texto etnográfico traz propostas que, sem deixarem de lado o conceito de cultura, apontam para o fim do presente etnográfico, da escrita meramente acadêmica; pregam o posicionamento explícito do autor em relação ao seu trabalho; propõem que os “objetos” de estudo abandonem esse lugar de *objeto* e se tornem *sujeitos*, possam ser ouvidos; reivindicam uma escrita diferente que permita captar o estranhamento, os fluxos, as fronteiras, os limites, os interstícios, as disjunções; um discurso que possa abarcar as contingências, o hibridismo, os desejos, e, como disse Bhabha (1998, p. 41) “tocar o lado de cá do futuro”. A linguagem ganha importância, um novo léxico aflora dos textos etnográficos. É disso que trataremos a seguir.

O uso das palavras e a crítica cultural

Já vai longe o tempo em que o léxico do estruturalismo dominava a cena antropológica com sinédoques lineares e monólogos autoritários, conjugando um presente etnográfico que estancava o fluxo da história e congelava em suas descrições seres “primitivos”, sem passado e sem futuro. A etnografia clássica apresenta um discurso repleto de rituais, mitos, comportamentos, características, tipos, classificações que preenchem estruturas rígidas e imutáveis. Esses modelos parecem ter se esgotado em sua capacidade crítica e analítica, principalmente porque a complexidade cada vez maior das sociedades exige ferramentas conceituais que possam abordar, não só a coerência do que acontece na cultura, mas também permitir que se vá ao encontro da diversidade desconexa, da heteroglossia, da cacofonia e da fragmentação que fazem parte dos padrões culturais contemporâneos.

Mas, levando em consideração esses padrões, tão ricos e inextricáveis, pergunta-se: é possível construir um modelo que abarque, sem sufocar, essa riqueza e inextricabilidade? A antropologia é capaz de encontrar um meio de lidar com as controvérsias e contradições inerentes à realidade sem, contudo, abrir mão de uma explicação plausível para os contornos culturais das sociedades? É possível mostrar como se geram socialmente as formas da cultura e como são construídos os significados compartilhados? Muitos teóricos acreditam que sim e que, de fato, o que precisamos é

encontrar os modelos mais adequados aos fenômenos com que nos deparamos e trabalhar no sentido de teorizar sobre a esfera à qual se pretende fazer referência por meio de palavras como cultura e sociedade. Para isto, acredito que o primeiro passo é fazer afirmativas positivas e falsificáveis sobre os fenômenos observados, isto é, precisamos ousar, mesmo correndo o risco de sermos ingênuos. [...] é preciso explorar empiricamente o grau de padronização na esfera cultural e a diversidade de fontes desses padrões (Barth, 2000, p. 110-2).

E o que não falta a alguns é ousadia. Na contramão do estruturalismo – em desacordo com as convicções de Lévy-Strauss sobre a exaustão da criatividade, que levaria a “promiscuidade” entre as culturas –, autores, os mais diferenciados, como Homi Bhabha, Ulf Hannerz, Edward Said, James Clifford e Otávio Velho, acreditam que é dessa “promiscuidade” que nascem os novos atores sociais capazes de um olhar mais libertário e da criação de valores, objetivos e subjetivos, que denunciam e modificam práticas perversas e dramas sociais aos quais estamos diariamente submetidos: fome, violência, destruição ecológica...

Cada qual à sua maneira, esses autores apontam para a diversidade como uma possível saída para os impasses e para a intolerância gerados pelas desigualdades políticas e sociais. Segundo Bhabha, é exatamente nas fronteiras que *se dá* a cultura, é no entre-meio e no entre-tempo (*in-between, time-lag*) que a cultura *acontece*. A fronteira não é o limite, aonde o caminho permitido acaba, mas é, ao contrário, um espaço intersticial, uma passagem que permite o trânsito “entre as identificações fixas [e] abre a possibilidade de um hibridismo cultural que acolhe a diferença sem uma hierarquia suposta ou imposta” (Bhabha, 1998, p. 22). Pós-colonialista, Bhabha guarda certa distância dos pós-modernistas porque propõe um aprofundamento *radical* da condição política do escritor e do cientista, advertindo que

se o interesse do pós-modernismo limitar-se a uma celebração da fragmentação das “grandes narrativas” do racionalismo pós-iluminista, em-tão, apesar de toda a sua efervescência intelectual ele permanecerá um empreendimento profundamente provinciano (Bhabha, 1998, p. 23)

Para Bhabha, o que realmente merece celebração é a cultura, sendo em torno dela que cada vez mais os indivíduos se agrupam para reivindicar, se expressar, se colocar no mundo. A cultura é uma atitude compartilhada por novos sujeitos sociais. Já não cabem em definições estáticas e uniformizadoras, em megagrupos padronizados, como, por exemplo, a burguesia e o proletariado, que não se encaixam mais em singularidades de classe, mas que se mesclam de acordo com momentos e interesses, que se juntam para logo mais se dispersar em novas organizações, habitando identidades forjadas na articulação das diferenças e, muitas vezes, re-encenando o passado para através das releituras da tradição instituir outras temporalidades culturais. São expressões e palavras, tais como ambivalência, catacrese, contingência, iteração, agonística e sobreposição abissal que recheiam os novos discursos abertos à fragilidade da história, e são essas mesmas palavras que, paradoxalmente, apontam para a sua força. Não é na intransigência, no isolamento e na dureza que repousa o poder da cultura e dos grupos culturais, mas ao contrário, é na mobilidade, na presença do desejo e da fragmentação que surgem modelos inesperados e capazes de fazer frente aos desafios da contemporaneidade. A cultura é, portanto, um empreendimento dinâmico, onde se realizam intervenções para aquisição de poder,

uma prática desconfortável, perturbadora, de sobrevivência e suplementaridade – entre a arte e a política, o passado e o presente, o público e o privado – na mesma medida em que seu ser resplandecente é um momento de prazer, esclarecimento ou libertação (Bhabha, 1998, p. 245).

Seguindo a trilha do pós-colonialismo encontramos Edward Said que, utilizando um discurso menos inovador que o de Bhabha, em termos estéticos, adverte para a relação entre saber e poder, entre conhecimento e força política. Em seu estudo sobre a construção do oriente e do orientalismo ele demonstra como a questão da alteridade ocidental foi calcada profundamente no colonialismo, responsável pelo abismo *inventado* entre o “Ocidente-Nós” e o “Oriente-Eles”, e elabora explicações sobre como a Europa colonial foi capaz, através de diversas estratégias, de criar um imaginário político, econômico e social sobre o que se convencionou chamar de Oriente.

De acordo com Said (1996), o orientalismo seria então um discurso produzido que existiria em intercâmbio com vários tipos de poder (político, intelectual, cultural e moral) sendo, e não apenas representando, uma dimensão da moderna cultura político-intelectual e, como tal, tendo menos a ver com o Oriente do que com o “nosso” mundo (Said, 1996, p. 24). As críticas de Said são virulentas e pretendem, principalmente, derrubar qualquer aura de inocência que o conceito de orientalismo possa ter, em quaisquer de suas acepções: seja como etiqueta acadêmica (orientalistas seriam aqueles que estudam o orientalismo); como estilo de pensamento (como distinção ontológica e epistemológica, teorias, épicos, romances envolvendo tradições povos e exotismo na literatura); no seu sentido histórico e material (como instituição organizada para negociar com o ocidente, como um discurso no sentido foucaultiano); ou como empresa cultural (a cultura européia empreendendo a construção de sua identidade em detrimento do Oriente). Por último, mas não menos importante, devemos lembrar a “contribuição” econômica oriental, seja através da exploração direta de suas riquezas pelos ocidentais (não restam muitas dúvidas que a mais recente guerra do Iraque esteja relacionada ao petróleo), seja pela utilização de mão-de-obra barata.

Não podemos, portanto, deixar de ressaltar a importância de um estudo dessa natureza para a atualidade, posto que recentemente vivemos um momento de acirramento dessas contradições, quando os Estados Unidos, um dos mais legítimos representantes do Ocidente apostaram na intolerância e usaram argumentos do discurso ocidentalista-orientalista para intervirem violentamente em espaços que consideram perigosos, outorgando-se a tutela de povos que não teriam condições de se autogovernar, por lhes faltar tudo que sobra nos povos ocidentais: capacidade administrativa, civilidade, temperança, lógica, racionalidade.

Para termos uma idéia do uso do orientalismo como exercício de força cultural, ouçamos o que dizia um veterano parlamentar, Arthur James Balfour, na Câmara dos Comuns, em 1910, sobre a ocupação do Egito, e prestemos atenção em como seu discurso guarda semelhanças com os discursos que ouvimos para justificar as intervenções ocidentais no Oriente:

É uma boa coisa para essas grandes nações – admito a grandeza delas – que

esse governo absoluto seja exercido por nós? Acho que é uma boa coisa. Acho que a experiência demonstra que sob esse governo elas têm um governo muito melhor que qualquer outro que tenham tido em toda a história, o que é um benefício não só para elas, como sem dúvida para o conjunto do Ocidente civilizado. [...] Estamos no Egito não apenas pelo bem do Egito, apesar de estarmos lá para o bem deles; estamos lá também para o bem da Europa em geral (Balfour apud Said, 1996, p. 43).

Todavia, há quem veja na crítica pós-colonialista de Said o mesmo totalitarismo que ele tanto repudia, na medida em que o autor em questão não apresenta nenhuma alternativa adequada para a expressão das vozes orientais ou de seus pontos de vista, limitando-se a desconstruir o orientalismo. Essa é a posição de George Marcus, que em um artigo em parceria com Michael Fischer, analisa as promessas da antropologia moderna. Essas promessas estão relacionadas à salvação das formas de vida cultural ameaçadas pelo processo de ocidentalização global e à atuação da antropologia como instrumento de crítica cultural. Segundo eles, essa crítica está ligada a um crescente reconhecimento, na antropologia, das realidades históricas e econômicas, refletido nos estilos “alternativos” cujo potencial de desenvolvimento repousa na vitalidade da experimentação em áreas tradicionais. A preocupação com a forma e a retórica da escrita etnográfica implica exatamente em rever as posições de autoridade:

One part of our task, then, will be to draw out themes of theoretical importance from styles of experimentation in representative contemporary works on other cultures. [...] We argue, moreover, that the potential for developing a distinctive anthropological cultural critique [...] is inherently linked to the vitality of experimentation on the other front, the traditional arena of research abroad. One distinguishing feature of this experimentation is the sophisticated reflection by the anthropologist about herself and her own society that describing an alien cultura engenders. This reflection can be harnessed from the field of experimental writing and redirected for full-scale projects of cultural critique at home (Marcus & Fischer, 1986, p. 4).

Se nos anos 1950-60 as teorias gerais da antropologia privilegiavam os modelos lingüísticos, e nos anos 1970-80 suas prerrogativas se baseavam na crítica literária e na hermenêutica, a antropologia contemporânea deve preocupar-se, sobretudo, com a dialogia presente na construção dos sujeitos, atentando para alguns requisitos: a) redefinir o observado, problematizando o espaço e o tempo, e a perspectiva/voz; b) refazer o observador ao apropriar-se, através do dialogo, do aparato conceitual de um texto, revisando a bifocalidade, transgredindo explicitamente os mundos distanciados “nós/ eles”, fazendo justaposições críticas – criticar não apenas os instrumentos da antropologia e a sociedade do etnógrafo, mas também realizar a crítica cultural do mundo localizado que a etnografia retrata – e considerando as possibilidades alternativas ao fazer o uso construtivo da desconstrução típica da antropologia pós-moderna (Marcus, 1991).

Mas as aventuras da cultura acontecem, de fato, não nos gabinetes e nas expedições de pesquisa, não nas discussões e nas rinhas onde doutores e seus pares eriçam as penas, vaidosos de seus instrumentos conceituais, cada qual usando seus esporões teóricos na tentativa de ferir de morte seu adversário. Os sujeitos culturais são, na verdade, todos os sujeitos, porque a cultura permeia toda a atividade humana e seus significados. Na contemporaneidade vemos surgirem os novos sujeitos sociais que, ao contrário do que se possa pensar, não são aqueles que simplesmente rejeitam a tradição e recusam o passado, mas sim os que desdobram sua identidade buscando formas adaptativas para os múltiplos sentidos que afloram do tempo comprimido e do espaço desterritorializado⁸. O novo sujeito social é o evangélico que vende na mídia produtos de *sexshop*, é o padre que surfa com a galera e aceita, em seu templo, a mãe-de-santo. É o engenheiro que depois de um dia de trabalho bebe o Santo Daimé com sua comunidade, são turistas e imigrantes, é o índio com diploma e celular que transmite tradições ao seu povo, indivíduos que tentam conciliar a

⁸ “construímos um conceito de que gosto muito, o de *desterritorialização*. [...] precisamos às vezes inventar uma palavra bárbara para dar conta de uma noção com pretensão nova. A noção com pretensão nova é que não há território sem um vetor de saída do território, e não há saída do território, ou seja, esterritorialização, sem, ao mesmo tempo, um esforço para se reterritorializar em outra parte”. Gilles Deleuze em entrevista a Claire Parnet. Disponível em: <<http://rizomando.blogspot.com/2005/12/o-abecedrio-de-gilles-deleuze-7-horas.html>>. Acesso em: 08 maio 2006.

racionalidade e o desejo, o irracional e a lógica, mais que atravessando pontes, as construindo. As coisas, em si, não retêm nenhum significado, somos nós que o atribuímos e é talvez dessa consciência que aflora uma nova percepção capaz do estranhamento, permitindo que os sujeitos “juntem as pontas” do novo, teçam modernidades a partir de conhecimentos antigos e fabriquem novas crenças partindo do pós-moderno. Mas nem só de tolerantes são feitos os novos tempos, e os fundamentalismos desabrocham por toda parte como fogos de artifício. Para tentar entendê-los – e, nesse caso, compreender o outro pode ser uma questão de vida e morte – temos que estar dispostos a uma interpretação

que por reconhecer que o “outro” é portador de uma “verdade”, permite e de fato só pode advir de um diálogo. E esse diálogo é a garantia contra duas formas de monólogo: a da razão instrumental arrogante diante das “superstições”, e a da razão populista, que diante delas é subserviente (Velho, 1995, p. 163).

A interpretação, análise, modelagem e explicação da vida e a interação dos novos sujeitos requerem o uso de metáforas e imagens, a libertação da linguagem, seu deslocamento de um terreno meramente descritivo para as possibilidades alegóricas. Mas essas ousadias podem ser uma “vantagem perigosa”. Todavia, a transnacionalização e a globalização, responsáveis pela criação de modelos mais amplos que o antigo “centro-periferia”, a profunda e constante movimentação dos indivíduos que criam redes interculturais sem precedentes históricos, não nos deixam outra alternativa senão nos aventurar no desbravamento de um novo repertório capaz de aceitar os longos e difíceis embates que se travam entre o local e o global; entre a cultura popular, a cultura de massas, as culturas alternativas e a cultura erudita. O que se pretende, talvez, é evitar a radicalização de um tipo de abordagem em detrimento de outro, e uma maneira possível de fazê-lo é, justamente, escolhendo um vocabulário que permita a conciliação.

Ulf Hannerz (1997) faz a análise de três desses termos que ele chama de palavras-chave para uma antropologia transnacional: fluxos, fronteiras e híbridos. A análise do primeiro termo, *fluxos*, nos leva diretamente a um relaxamento das estruturas fixas que povoavam o léxico da antropologia

clássica. A análise do segundo termo, *fronteiras*, nos faz perceber que longe de serem linhas demarcadoras e de impedimento elas são zonas intersticiais que favorecem a interpenetração das culturas, zonas de trânsito e adaptação marcadas pelo imprevisto, pela ludicidade e pela poesia, freqüentadas pelas minorias despojadas que encontram nesses espaços de mestiçagem novo fôlego cultural. O terceiro termo, *hibridismos*, trata da mistura, da *mélange*, da colagem, miscelânea, montagem, sinergia, caracterizadas pela ambigüidade, e aponta, sobretudo, para um novo olhar sobre a pureza que a partir de então perde parte de seu fascínio: “Impureza e mistura oferecem agora não só uma saída para a ‘duplicidade’ de que fala DuBois⁹, uma possibilidade de reconciliação, mas é uma fonte – talvez a mais importante – de uma desejável renovação cultural” (Hannerz, 1997, p. 25).

Mas Hannerz não se limita a glorificar acriticamente o novo vocabulário. A cada um desses termos analisados faz restrições e alerta para o seu uso indiscriminado, onde por falta de elaboração e precisão corre-se o risco de banalizar, não só os próprios termos como aquilo a que eles se referem. Diz ele, em relação aos fluxos, fronteiras e híbridos:

Fluxos – Alguns analistas alegaram que a metáfora [dos fluxos] faz com que os processos culturais pareçam fáceis demais, tranqüilos demais. [...] O que a metáfora do fluxo nos propõe é a tarefa de problematizar a cultura em termos processuais, não a permissão para desproblematizá-la, abstraindo suas complicações (Hannerz, 1997, p. 14-5).

Fronteiras – [...] os cenários das zonas intersticiais parecem cheios de vida, mas não completamente seguros. Se uma pessoa é capaz de sobreviver e até prosperar neles, isso se deve à sua própria agilidade cultural, talvez até mesmo agilidade física. Uma parte disso, [...] pode ser uma questão de “deculturação”: despojar-se de uma sobrecarga de cultura para ganhar liberdade de movimento.

9 “É uma sensação peculiar, essa dupla consciência, esse sentimento de estarmos sempre olhando para nós mesmos com os olhos dos outros, de medirmos nossa alma pelo padrão de um mundo que nos observa com piedade e sorridente desprezo. Sente-se que a própria duplicidade – um americano, um negro; duas almas, dois pensamentos, dois conflitos inconciliáveis; dois ideais de luta num mesmo corpo escuro, cuja força obstinada impede de dilacerar-se” (DuBois apud Hannerz, 1997, p. 24).

Contudo, “deculturação” em excesso traz o risco da desumanidade, de tornar-se um animal perigoso (Hannerz, 1997, p. 23).

Hibridismos – [...] Mas como outros comentadores, ligados a diversas disciplinas, usaram a palavra com diferentes sentidos e objetivos analíticos, hibridez acabou se tornando um termo repleto de ambigüidades (Hannerz, 1997, p. 26).

O vocabulário da antropologia não se contenta em modificar a semântica, atribuir novos significados e aplicar antigas palavras a contextos onde tradicionalmente elas não eram utilizadas: recorre também aos neologismos. Tendo como centro de discussão o conceito de cultura dentro da “aventura” da globalização, Arjun Appadurai (1994) criou novas palavras para explicar a tensão entre homogeneização e heterogeneização. Utilizando o sufixo “panorama”, Appadurai analisa as relações entre etnopanoramas, midiapanoramas, tecnopanoramas, finançopanoramas e ideopanoramas, afirmando que “a complexidade da atual economia global tem algo a ver com certas disjunções fundamentais entre a economia, a cultura e a política, que mal começamos a teorizar” (Appadurai, 1994, p. 312). Por panorama entenda-se as paisagens fluidas e irregulares que compõem as interpretações “profundamente perspectivas”, modeladas pelo posicionamento histórico, lingüístico e político das diferentes espécies de agentes (estados nacionais, empresas multinacionais, comunidades diaspóricas, grupos religiosos, políticos ou econômicos e finalmente, o agente individual). O foco central dessa análise está na disjunção entre os vários panoramas, cada um estando sujeito às suas próprias “restrições e aos seus próprios incentivos”. Disjuntos, estão separados, ilhados entre si, não obedecem a uma mesma lógica, sendo suas relações imprevisíveis e, embora atuem entre si como parâmetros, seguem rumos não-isomórficos. Tendo como base um viés francamente econômico, preocupado com as paisagens que caracterizam o capital internacional, e com o “fetichismo do consumo” (que teria substituído o “fetichismo da produção”), Appadurai acredita que

Existe uma mudança profunda, também ela provocada pelas disjunções entre todos os panoramas [...], e constituída pelo fluido e pela interação contínuas das

mesmas disjunções, que afeta o relacionamento entre a produção e o consumo na atual economia global (Appadurai, 1994, p. 323).

Essa posição nos remete à “tragédia da cultura”, expressão cunhada por Georg Simmel (1998) para explicar a defasagem entre a *cultura objetiva* e a *cultura subjetiva*. Por cultura objetiva, Simmel entende as realizações culturais práticas, os produtos da ciência, da técnica e da arte; e por cultura subjetiva, a apropriação desses valores culturais pelos indivíduos. A tragédia da cultura estaria no fato de que, em sociedades complexas, apenas certa parte dos valores culturais objetivos torna-se subjetiva:

O fato de a vida subjetiva – que sentimos em seu contínuo fluir e que a partir de si impele à sua perfeição interior – não poder absolutamente, da perspectiva da idéia de cultura, alcançar essa perfeição a partir de si, mas somente por meio daquelas criações que se tornaram totalmente estranhas a ela e que se cristalizam em uma instância fechada, constitui o paradoxo da cultura. Cultura surge – e isto é simplesmente o essencial para a sua compreensão – na medida em que há a aproximação de dois elementos: a alma subjetiva e o produto espiritual objetivo; sendo que nenhum deles a contém por si. [...] surge uma fenda no interior desta estrutura da cultura, que decerto já existia em seu fundamento, e que a partir da síntese sujeito-objeto, da significação metafísica de seu concei-to se torna um paradoxo, ou mesmo uma tragédia. O dualismo de sujeito e objeto, pressuposto por sua síntese, não é por assim dizer apenas um dualismo substancial, que diz respeito ao ser de ambos. Antes, a lógica interna, segundo a qual cada um deles se desenvolve, não coincide naturalmente de maneira alguma como a do outro (Simmel, 1998, p. 83, 95).

Nesse nível de abstração, a cultura aparece como a *aventura trágica* na qual a humanidade está irremediavelmente envolvida. A cultura objetiva, com sua capacidade inorgânica ilimitada de desenvolvimento e acúmulo, cresce a uma velocidade que não pode ser alcançada pela cultura subjetiva: os indivíduos se vêem às voltas com um volume de cultura objetiva que não têm condições de assimilar. O destino trágico da cultura tem essa conotação na visão simmeliana porque essas forças destrutivas não vêm do exterior, mas são o resultado *necessário* de seu próprio engendramento. Talvez essa percepção

não tenha sido devidamente considerada. Estudamos, analisamos, explicamos a cultura a partir de si mesma, avaliamos seu desempenho e sua efetiva ação nas fronteiras, a vemos como o fluxo dinâmico que se espalha e se condensa no interior e no exterior dos grupos; alguns a vêem como a panacéia, outros como vilã, mas a maioria não atenta para essa dimensão quase metafísica que, no entanto, talvez possa clarear alguns aspectos sombrios que subjazem por trás do conceito.

Novas aventuras

Se concordarmos que cultura é o conteúdo das relações sociais, enquanto sociedade é o agregado dessas relações (cf. Firth *apud* Barth, 2000, p. 167), certamente estaremos de acordo também que, tanto a sociedade quanto a cultura estão em permanente processo de transformação, e não podemos deixar também de admitir que o advento dos computadores e da internet tem sido, nas últimas décadas, um fator de grande importância nesse quadro constante de mudanças. Podemos nos perguntar se estamos lidando, na contemporaneidade, com formas culturais nunca vistas, e podemos nos responder que sempre estivemos e sempre estaremos diante de modos inéditos de lidar com o real e o simbólico. Todavia, nunca antes a humanidade teve a seu dispor instrumentos tão eficazes para a disseminação das culturas.

A mais recente aventura do conceito de cultura talvez seja sua parceria com a tecnologia da informática. Utilizamos uma ferramenta de busca, o Google, para pesquisar, na internet, o termo cibercultura e encontramos 112.000 ocorrências para a palavra em português e 455.000 para a palavra em língua inglesa (*cyberculture*). Ocorrências essas que, averiguadas mais de perto, revelam vários desdobramentos: cibersubcultura, ciberetnografia, ciberantropologia... (Google, 2004).

A palavra cibernética vem do grego *kybernetiké* e é definida como a ciência que estuda as comunicações e o sistema de controle, não só nos organismos vivos, mas também nas máquinas¹⁰. O conceito de cibercultura, em sua origem, se refere a movimentos nascidos na internet e ligados, sobretudo,

10 Verbetes *cibernética*. Aurélio Eletrônico Século XXI, versão 3.0, nov. 1999.

à cultura *punk*. O cinema e a literatura, além, obviamente, da mídia digital, já conta com um elenco bastante significativo de hackers, crackers, ravers, zippies, phreakers e outras personagens envolvidas com a tecnomarginalidade e o psicodelismo. Juntamente com *Blade Runner*, um dos primeiros textos responsáveis pela disseminação da cibercultura foi o livro de William Gibson *Neuromancer* (cf. Brians, 2003), escrito em 1984. O movimento cyberpunk pode ser considerado uma contracultura que funde naturalismo, espiritualismo e hedonismo como o que há de mais avançado em termos de tecnologia para fazer a crítica da sociedade digital.

Utilizando três conceitos, *astúcia dos usos* (Perriault), *desvio* (Becker) e *despesa improdutivo* (Bataille), André Lemos (2004) faz uma brilhante análise do espírito da cibercultura. Segundo ele, a apropriação que a cibercultura faz da tecnologia rompe com o imaginário da modernidade ao subverter seu uso. A internet, por exemplo, teve sua origem em projetos científico-militares, mas foi apropriada e sua funcionalidade técnica desviada para objetivos muito diferentes, transformando-se, sob muitos aspectos numa “busca planetária por informação e contato”. Isso nos remete à estratégia dos *mendi*, citados por Sahlins (1997), que transformam o lixo europeu em jóias, mostrando como os sistemas de significação e valores podem ser modificados a partir da criatividade, nos informando como determinadas culturas, diferentemente do que prega o conceito de aculturação, reverterem em renovação, o que para muitos parecia ser falência.

A cibercultura ataca diretamente a ideologia do consumo quando se faz e desfaz em excessos de improdutividade. Os “ciberculturais” se põem diretamente contra a moral moderna da acumulação e do aproveitamento porque preferem, ao invés de se dedicarem ao trabalho “árduo e produtivo”, fazer a apologia do dionisíaco empregando seu tempo em

dançar por horas em festas tecno, viajar por links banais e efêmeros do ciberespaço, produzir vírus, penetrar sistemas de computação, trocar informação frívola em bate-papos e grupos temáticos, etc. [...] Contra o segredo e a acumulação da informação, os cyberpunks propõem a orgia dos dados, a dança de bits pelo ciberespaço, a contaminação improdutivo de vírus, o transe, a colagem, as piratarías (Lemos, 2004, p. 184-5).

Apesar de muitas vezes estarem do lado oposto da lei as personagens do ciberespaço não se vêem como criminosos, mas “como exploradores de um mundo eletrônico cujas regras não são claras” (Becker *apud* Lemos, 2004, p. 182).

Em oposição ao “tipo ideal” cyberpunk, Henry Lefebvre delineou o *cybernanthrope*, que seria o indivíduo escravo da técnica e preso cegamente à racionalidade instrumental.

O *cybernanthrope* quer o controle, a restrição, a estabilidade. Ele é asséptico, austero, objetivo, racional. A cibercultura, com o arquétipo do hacker-cyberpunk, substitui a tecnocultura moderna com seu especialista-*cybernanthrope*. É a rua que vai dar formas ao novo sistema técnico da cibercultura. Esta é a expressão do uso subversivo da tecnologia e, conseqüentemente, produto de uma atitude ativa em relação aos dispositivos técnicos. Este fenômeno está presente em todas as ações da vida diária, marcando a falência dos *cybernanthropes*, superado pela despesa improdutiva de dados, pela apropriação social e pelos desvios. Este é o estilo atual da cibercultura (Lemos, 2004, p. 186-7).

Ao observarmos ativamente, ao participarmos do “mundo virtual”, percebemos que ele realmente é povoado por cyberpunks, mas nem de longe esse é um mundo uniforme. Ao contrário: talvez seja nesse universo que mais se possa perceber a diversidade e a riqueza das etnias, crenças, profissões, orientações sexuais e ideológicas, que ali estão concentradas e expostas permanentemente. De certa forma é até óbvio que assim seja, pois uma das mais famosas comunidades, o Orkut¹¹, é formada, no momento, por milhões de pessoas, uma quantidade suficiente para que nela estejam representados os grupos mais variados. Isso não significa que os atritos tenham cessado e que reine a mais absoluta paz e concordância no reino on-line: em meio à sociabilidade encontramos conflitos constantes e violentos. Contudo, embora talvez com excessivo otimismo, acreditamos que essa interação é não só inevitável como benéfica. Não se trata de chegar a um comum acordo sobre “verdades básicas”, engendrar um consenso que sabemos irrealizável e até

11 Orkut. Disponível em: <<http://help.orkut.com>>.

mesmo não-desejável. Trata-se de alargar os horizontes, de partilhar. Trata-se de troca, de diálogo.

O ciberespaço tem despertado a curiosidade de pesquisadores de todas as áreas. Alguns, a exemplo de Pierre Lévy e Michel Maffesoli, têm sobre esse assunto uma visão que poderíamos chamar de a-crítica ou utópica, vislumbrando nesse universo – que não é um universo paralelo ou virtual (no sentido de não existir em parte alguma e sim como possibilidade), mas “apenas” mais uma forma de comunicação – somente seu lado “positivo”, ao considerar as possibilidades de expansão das liberdades democráticas e da diversidade sem levar em conta que, como qualquer veículo de comunicação, a internet propaga igualmente a ideologia do ódio, a pornografia ligada à pedofilia, ou mesmo informação obsoleta, para não dizer lixo (aspectos que, conforme observamos, faz parte da estratégia subversiva dos cyberpunks). Perguntado sobre como definiria cibercultura, responde Lévy:

Ce n'est pas la culture des fanatiques d'Internet, c'est une transformation profonde de la notion même de culture. Et c'est difficilement séparable des autres transformations sociales que nous connaissons depuis 20 à 25 ans: l'urbanisation galopante; la montée du niveau d'éducation; la mondialisation économique; le développement des contacts entre cultures. L'humanité est en train de se rencontrer elle-même. Internet est pour moi une espèce de matérialisation de l'“universel sans totalité”, c'est qu'il n'y a pas de centre du réseau, il n'y a pas de sens unique. (Lévy, 1998).

No entanto, não podemos negar o fato de que a expressão das várias formas de viver e de interpretar o mundo realmente encontrou no ciberespaço um “lugar” onde não há fronteiras, exceto o poder aquisitivo (10% da população mundial está on-line¹²). Da mesma forma que alguns estudiosos radicalizam

12 “Quase 10% da população mundial tem agora acesso à Web. É o que revela um recente estudo conduzido pelo site de pesquisas Nua.com. De acordo com a análise, a audiência global da Internet cresceu para 580,78 milhões de pessoas no final de maio de 2002 – um salto de 173,68 milhões de usuários desde dezembro de 2000, quando a rede totalizava 407,1 milhões de adeptos. O estudo indica que, pela primeira vez em toda sua história, a Europa possui o maior número de internautas no mundo. De acordo com o site, há agora 185,83 milhões de europeus online, comparado com

no otimismo, outros tantos repudiam a internet de maneira igualmente radical. A despeito das paixões extremadas, de um lado e outro, o que vemos no “mundo virtual” é o crescimento espantoso de comunidades, grupos, fóruns, salas de bate-papo, troca de mensagens eletrônicas, flogs, blogs (Trucco, 2004; Blogger, 2004) onde todo tipo de discurso é válido.

À guisa de conclusão podemos dizer que a enorme quantidade de livros, artigos e *links* sobre o tema nos leva a crer que a cibercultura é mais um sinal da vitalidade do conceito de cultura em si, e que as aventuras, nas quais ambas estão envolvidas, são atuais e instigantes e nelas não há atores principais, somos todos coadjuvantes. A cultura não é uma fôrma, são formas de coexistência que se diluem, se enrijecem, para novamente se volatilizarem e mais uma vez tomarem *corpus*. São rizomas que estouram e se recriam nas subjetividades e nos encontros coletivos e individuais. A cultura não é um caminho de salvação, é uma estrada de vivências que cartografam a experiência humana em um espaço limitado, em um meio e um tempo fluidos, que não cessam de destruir as divisões binárias e questionar as agências que emergem como máquinas de guerra¹³ e logo depois são cooptadas. Interessante é ver nesse processo, a

os 182,83 milhões nos EUA e Canadá, e 167,86 milhões na Ásia-Pacífico. No entanto, os dados também indicam que o hiato digital entre as nações desenvolvidas e outras em desenvolvimento está tão grande quanto sempre esteve. Enquanto os europeus representam 32% dos usuários de Internet no mundo, somente 6% dos internautas (ou 32,99 milhões) estão baseados na América Latina. O Brasil, por exemplo, contabilizou 13,62 milhões de pessoas conectadas em maio, o que significa que 7,74% da população brasileira tem acesso à rede. No Oriente Médio e na África a situação é ainda pior, já que as duas regiões são responsáveis por apenas 2% do volume total de internautas no mundo. O país com a maior taxa de pessoas online, no final de maio, foi a Islândia, com 69,8% de seus habitantes tendo acesso à rede. A Suécia é a próxima, com 64,68%, seguida da Dinamarca (60,38%), Hong Kong (59,58%), e Estados Unidos (59,1%). Pelas previsões do Nua, o número de internautas deverá atingir o marco de 1 bilhão em 2005” (IpeNet do Brasil, 2005).

13 *A máquina de guerra* tem como primeiro axioma ser exterior ao aparelho de Estado. Ela pode ser grosseiramente comparada aos movimentos sociais ou de grupos que não se encaixam no sistema vigente e que geralmente o põem em xeque. “As maltas, os bandos são grupos do tipo rizoma, por oposição ao tipo arborescente que se concentra em órgãos de poder” (Deleuze; Guattari, 1997, p. 21). Para cada máquina de guerra há sempre um ou mais aparelhos de captura, principalmente o Estado, que não mais supõe “um modo de produção, mas o inverso, é o Estado que faz da produção um “modo” (Deleuze; Guattari, 1997, p. 118). A cultura é uma máquina de guerra e uma máquina de Estado, quando capturada. Nesse devir-máquina, essas duas instâncias se sobrepoem de tal forma que a transmigração de uma coisa em outra, às vezes, sequer é percebida.

força libertária e criativa da cultura e dos que a fazem, e por mais pressionados e arrematados nos leilões institucionais sempre conseguem desvencilhar-se criando estratégias e linhas de fuga que os levam a desterritorializar-se por momentos até encontrarem novos territórios, seja refazendo aqueles onde já “habitaram”, seja construindo ilhas provisórias. Desse modo, a “estagnação” é espreitada por “algo” de revolucionário inerente à cultura que a carrega e é por ela carregado, independente das academias e dos debates, tantas vezes estéreis, que se travam nas cátedras, em busca de disciplinar o indisciplinável.

Referências bibliográficas

- APPADURAI, A. Disjunção e Diferença na Economia Cultural Global. In: FEATHERSTONE, M. (Org.). *Cultura Global. Nacionalismo, Globalização e Modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- BARTH, F. *O Guru, o Iniciador e Outras Variações Antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.
- BHABHA, H. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 1994-2001.
- BLOGGER. *O que é?* Disponível em: <<http://blogger.globo.com/br/about.jsp>>. Acesso em: 12 dez. 2004.
- BRIANS, P. *Study Guide Study Guide for William Gibson: Neuromancer* (1984), 1994-2003. Disponível em: <http://www.wsu.edu:8080/~brians/science_fiction/neuromancer.html> . Acesso em: 02 dez. 2004.
- CALDEIRA, Teresa P. do R. *A presença do autor e a pós-modernidade em antropologia*. Novos Estudos CEBRAP, nº 21. p. 133-57, 1988.
- CLIFFORD, J. *A Experiência Etnográfica*. Antropologia e Literatura no Século XX. Rio de Janeiro: UFRJ, 1998.
- CUCHE, D. *A noção de cultura nas ciências sociais*. Bauru: EDUSC, 2002.
- DAVIS, Natalie Zemon. Las formas de la historia social. Traducción de M. Ferrandis Garrayo. *Historia Social*, nº 10, primavera-verano, 177-82, 1991.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs. Capitalismo e esquizofrenia*. Trad. Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. São Paulo: Ed. 34, v. 5, 1997. (Col. Trans).
- FOUCAULT, M. *O que é um autor?* Lisboa: Vegas, 1992.
- GEERTZ, C. *Nova Luz sobre a Antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar,

2000.

- GINZBURG, C. O inquisidor como antropólogo: uma analogia e as suas implicações. In _____. *A micro-história e outros ensaios*. Lisboa: Difel, 1989.
- GOOGLE. Disponível em: <<http://www.google.com>>. Acesso em: 25 nov. 2004.
- HANNERZ, U. Fluxos, Fronteiras, Híbridos: Palavras-Chave da Antropologia Transnacional. *Mana*, 3 (1), 1997.
- IPENET DO BRASIL. *10% da população mundial está online*. Disponível em: <<http://www.ipenet.com.br/site/noticiasComp.php?noticia=372&pagina=11>>. Acesso em: 29 jan. 2005.
- KUPER, A. *Cultura: a Visão dos Antropólogos*. Bauru: EDUSC, 2002.
- LEMONS, A. Apropriação, desvio e despesa na cibercultura. In: MARTINS, F. M.; SILVA, J. M. da. *A genealogia do virtual. Comunicação, cultura e tecnologias do imaginário*. Porto Alegre : Sulina, 2004.
- LEVY, P. @rchipress. Comment l'intelligence collective peut surgir sur le Net. Entretien avec Pierre Lévy, 1998. Disponível em: <<http://www.archipress.org/press/levy.htm>>. Acessado em: 21 nov. 2004.
- MARCUS, G.; FISHER, M. *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago: The University of Chicago Press, 1986.
- MARCUS, G. Identidades Passadas, Presentes e Emergentes: Requisitos para Etnografias sobre a Modernidade no Final do Século XX ao Nível Mundial. *Revista de Antropologia*, 34. São Paulo, 1991.
- SAHLINS, M. O 'Pessimismo Sentimental' e a Experiência Etnográfica: Por Que a Cultura Não é um Objeto em Vias de Extinção. In: *Mana*, 3 (1), 1997.
- SAID, E. *Orientalismo. O Oriente como Invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- SOUZA, J; ÖELZE, B. (org.). *Simmel e a modernidade*. Brasília: EDUNB, 1998.
- SOARES, L. E. *O Rigor da Indisciplina: Ensaios de Antropologia Interpretativa*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- TRUCCO, V. *Flashes da vida na tela do computador*. Disponível em: <<http://>

[www.b-log.net/poplogs/mat2. htm](http://www.b-log.net/poplogs/mat2.htm)>. Acesso em: 12 dez. 2004.

VELHO, O. *Besta-Fera. Recriação do Mundo*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

WOLF, E. Antropologia e poder. Contribuições de Eric Wolf. In: FELDMAN-BIANCO, B.; RIBEIRO, G. L. (orgs.). Brasília: EDUNB, 2003.