

FUNDAÇÃO EDITORA DA UNESP

Presidente do Conselho Curador

Marcos Macari

Diretor-Presidente

José Castilho Marques Neto

Editor-Executivo

Jézio Hernani Bomfim Gutierre

Conselho Editorial Acadêmico

Antonio Celso Ferreira

Cláudio Antonio Rabello Coelho

Elizabeth Berwerth Stucchi

Kester Carrara

Maria do Rosário Longo Mortali

Maria Encarnação Beltrão Sposito

Maria Heloisa Martins Dias

Mario Fernando Bolognesi

Paulo José Brando Santilli

Roberto André Kraenkel

Editores Assistentes

Anderson Nobara

Denise Katchuian Dognini

Dida Bessana

Terry Eagleton

A idéia de cultura

Tradução

Sandra Castello Branco

Revisão técnica

Cezar Mortari

Editora
UNESP

© 2000 Terry Eagleton

Esta edição foi publicada por um acordo com a Blackwell Publishing Ltd.,
Oxford, e traduzida pela Fundação Editora Unesp do original em inglês.
A responsabilidade pela tradução é da Fundação Editora Unesp e não
da Blackwell Publishing Ltd.

Título original em inglês: *The Idea of Culture*

© 2003 da tradução brasileira:

Fundação Editora da UNESP (FEU)

Praça da Sé, 108

01001-900 – São Paulo – SP

Tel.: (0xx11) 3242-7171

Fax: (0xx11) 3242-7172

www.editoraunesp.com.br

feu@editora.unesp.br

CIP-Brasil. Catalogação na fonte
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ

E111

Eagleton, Terry, 1943-

A idéia de cultura / Terry Eagleton; tradução Sandra Castello
Branco; revisão técnica Cezar Mortari. – São Paulo: Editora
UNESP, 2005.

Tradução de: *The idea of culture*

Inclui bibliografia

ISBN 85-7139-508-X

1. Cultura 2. Pós-modernismo 3. Civilização 4. Natureza

I. Título.

05-1646

CDD 306

CDU 316.7

Para Edward Said.

Editora afiliada:



"Cultura" é considerada uma das duas ou três palavras mais complexas de nossa língua, e ao termo que é por vezes considerado seu oposto – "natureza" – é comumente conferida a honra de ser o mais complexo de todos. No entanto, embora esteja atualmente em moda considerar a natureza como um derivado da cultura, o conceito de cultura, etimologicamente falando, é um conceito derivado do de natureza. Um de seus significados originais é "lavoura" ou "cultivo agrícola", o cultivo do que cresce naturalmente. O mesmo é verdadeiro, no caso do inglês, a respeito das palavras para lei e justiça, assim como de termos como "capital", "estoque", "pecuniário" e "esterlino". A palavra inglesa *coulter*, que é um cognato de cultura, significa "relha de arado".* Nossa palavra para a mais nobre das atividades humanas, assim, é derivada de trabalho e agricultura, colheita e culti-

* Tendo origem na palavra latina *culter*, que, entre outras coisas, designa a relha de um arado. (N. R.)

vo. Francis Bacon escreve sobre "o cultivo e adubação de mentes", numa hesitação sugestiva entre estrume e distinção mental. "Cultura", aqui, significa uma atividade, e passou-se muito tempo até que a palavra viesse a denotar uma entidade. Mesmo então, provavelmente não foi senão com Matthew Arnold que a palavra desligou-se de adjetivos como "moral" e "intelectual" e tornou-se apenas "cultura", uma abstração em si mesma.

Etimologicamente falando, então, a expressão atualmente popular "materialismo cultural" é quase tautológica. "Cultura" denotava de início um processo completamente material, que foi depois metaforicamente transferido para questões do espírito. A palavra, assim, mapeia em seu desdobramento semântico a mudança histórica da própria humanidade da existência rural para a urbana, da criação de porcos a Picasso, do lavrar o solo à divisão do átomo. No linguajar marxista, ela reúne em uma única noção tanto a base como a superestrutura. Talvez por detrás do prazer que se espera que tenhamos diante de pessoas "cultas" se esconda uma memória coletiva de seca e fome. Mas essa mudança semântica é também paradoxal: são os habitantes urbanos que são "cultos", e aqueles que realmente vivem lavrando o solo não o são. Aqueles que cultivam a terra são menos capazes de cultivar a si mesmos. A agricultura não deixa lazer algum para a cultura.

A raiz latina da palavra "cultura" é *colere*, o que pode significar qualquer coisa, desde cultivar e habitar a adorar e proteger. Seu significado de "habitar" evoluiu do latim *colonus* para o contemporâneo "colonialismo", de modo que títulos como *Cultura e colonialismo* são, de novo, um tanto tautológicos. Mas *colere* também desemboca, via o latim *cultus*, no termo religioso "culto", assim como a própria idéia de cultura vem na Idade Moderna a colocar-se no lugar de um sentido desvanecente de divindade e transcendência. Verdades culturais – trate-se da arte elevada ou das tradições de um povo – são algumas vezes verdades sagradas, a serem protegidas e reverenciadas. A cultura, então, herda o

manto imponente da autoridade religiosa, mas também tem afinidades desconfortáveis com ocupação e invasão; e é entre esses dois pólos, positivo e negativo, que o conceito, nos dias de hoje, está localizado. Cultura é uma dessas raras idéias que têm sido tão essenciais para a esquerda política quanto são vitais para a direita, o que torna sua história social excepcionalmente confusa e ambivalente.

Se a palavra "cultura" guarda em si os resquícios de uma transição histórica de grande importância, ela também codifica várias questões filosóficas fundamentais. Neste único termo, entram indistintamente em foco questões de liberdade e determinismo, o fazer e o sofrer, mudança e identidade, o dado e o criado. Se cultura significa cultivo, um cuidar, que é ativo, daquilo que cresce naturalmente, o termo sugere uma dialética entre o artificial e o natural, entre o que fazemos ao mundo e o que o mundo nos faz. É uma noção "realista", no sentido epistemológico, já que implica a existência de uma natureza ou matéria-prima além de nós; mas tem também uma dimensão "construtivista", já que essa matéria-prima precisa ser elaborada numa forma humanamente significativa. Assim, trata-se menos de uma questão de desconstruir a oposição entre cultura e natureza do que de reconhecer que o termo "cultura" já é uma tal desconstrução.

Numa outra virada dialética, os meios culturais que usamos para transformar a natureza são eles próprios derivados dela. Isso é expresso bem mais poeticamente por Políxenes em *Um conto de inverno*, de Shakespeare.

Todavia não é a natureza aprimorada por meio algum
Senão por um meio por ela própria feito; assim, além
Da arte que, dizes, contribui à natureza, está uma arte
Que a natureza faz ... Essa é uma arte que,
De fato, melhora a natureza – melhor, transforma-a,
Mas essa arte é ela mesma natureza.

(Ato IV, Cena IV)

A natureza produz cultura que transforma a natureza; esse é um motivo familiar nas assim chamadas Comédias Finais de Shakespeare, nas quais a cultura é vista como o meio da auto-renovação constante da natureza. Se Ariel em *A tempestade* é todo um agir etéreo e Calibã todo uma inércia terrena, uma interação mais dialética entre cultura e natureza pode ser encontrada na descrição que Francisco faz de Ferdinando, salvando-se a nado do navio naufragado.

Senhor, ele talvez esteja vivo;
Vi-o por cima das ondas, a golpeá-las,
E a cavalgar-lhes o dorso; trilhou as águas,
Cuja animosidade arremessou ao longe, opondo o peito
À mais volumosa vaga que o enfrentou; sua fronte ousada
Acima das belicosas ondas ele mantinha, remando
A si mesmo, com seus braços fortes, em braçadas vigorosas
Até a praia...

(Ato II, Cena I)

Nadar é uma imagem apropriada dessa interação, uma vez que o nadador cria ativamente a corrente que o sustenta, manejando as ondas de modo que elas possam responder mantendo-o à tona. Assim, Ferdinando "golpeia as ondas" para "cavalgar-lhes o dorso", trilha as águas, arremessa, opõe o peito e rema-se num oceano que não é de modo algum só um material dócil, mas "belicoso", antagônico, recalcitrante à moldagem humana. Porém, é exatamente essa resistência que lhe permite atuar sobre ele. A natureza mesma produz os meios de sua própria transcendência, mais ou menos como o "suplemento" de Derrida já está contido em qualquer coisa que complementa. Como veremos depois, existe algo estranhamente necessário acerca da superabundância gratuita que denominamos cultura. Se a natureza é sempre de alguma forma cultural, então as culturas são construídas com base no incessante tráfego com a natureza que chamamos de trabalho. As cidades são construídas tomando-se por base areia, madeira, ferro, pedra, água e assim

por diante, e são assim tão naturais quanto os idílios rurais são culturais. O geógrafo David Harvey argumenta que não há nada de "antinatural" a respeito da cidade de Nova Iorque, e duvida que povos tribais possam ser considerados "mais próximos da natureza" do que o Ocidente.¹ A palavra "manufatura" originalmente significava habilidade manual, o fazer com as mãos, e é assim "orgânica", mas veio com o passar do tempo a denotar produção mecânica em massa, ganhando assim [em inglês] uma nuance pejorativa de artifício, como em "fabricar (*manufacture*) divisões em que não há nenhuma".

Se cultura originalmente significa lavoura, cultivo agrícola, ela sugere tanto regulação como crescimento espontâneo. O cultural é o que podemos mudar, mas o material a ser alterado tem sua própria existência autônoma, a qual então lhe empresta algo da recalcitrância da natureza. Mas cultura também é uma questão de seguir regras, e isso também envolve uma interação entre o regulado e o não-regulado. Seguir uma regra não é similar a obedecer a uma lei física, já que implica uma aplicação criativa da regra em questão. 2-4-6-8-10-30 bem pode representar uma sequência baseada em uma regra, embora não a regra que mais se esperaria. E não pode haver regras para aplicar regras, sob pena de um regresso infinito. Sem esse caráter ilimitado e aberto, as regras não seriam regras, assim como as palavras não seriam palavras; mas isso não significa que qualquer que seja a ação possa contar como o seguimento de uma regra. O seguimento de regras não é uma questão nem de anarquia nem de autocracia. Regras, como culturas, não são nem puramente aleatórias nem rigidamente determinadas – o que quer dizer que ambas envolvem a idéia de liberdade. Alguém que estivesse inteiramente eximido de convenções culturais não seria mais livre do que alguém que fosse escravo delas.

¹ HARVEY, D. *Justice, Nature and the Geography of Difference*. Oxford: 1996. p.186-8.

A idéia de cultura, então, significa uma dupla recusa: do determinismo orgânico, por um lado, e da autonomia do espírito, por outro. É uma rejeição tanto do naturalismo como do idealismo, insistindo, contra o primeiro, que existe algo na natureza que a excede e a anula, e, contra o idealismo, que mesmo o mais nobre agir humano tem suas raízes humildes em nossa biologia e no ambiente natural. O fato de que a cultura (que, nesse aspecto, é como a natureza) possa ser um termo ao mesmo tempo descritivo e avaliativo, designando o que realmente evoluiu bem como aquilo que deveria evoluir, é relevante para essa recusa tanto do naturalismo como do idealismo. Se o conceito se opõe tenazmente ao determinismo, é igualmente cauteloso com relação ao voluntarismo. Os seres humanos não são meros produtos de seus ambientes, mas tampouco são esses ambientes pura argila para a automoldagem arbitrária daqueles. Se a cultura transfigura a natureza, esse é um projeto para o qual a natureza coloca limites rigorosos. A própria palavra "cultura" compreende uma tensão entre fazer e ser feito, racionalidade e espontaneidade, que censura o intelecto desencarnado do iluminismo tanto quanto desafia o reducionismo cultural de grande parte do pensamento contemporâneo. Ela até alude ao contraste político entre evolução e revolução – a primeira, "orgânica" e "espontânea", a última, artificial e forçada – e também sugere como se poderia ir além dessa antítese batida. A palavra combina de maneira estranha crescimento e cálculo, liberdade e necessidade, a idéia de um projeto consciente mas também de um excedente não planejável. E se isso é verdadeiro quanto à palavra, também o é quanto a algumas das atividades que denota. Quando Friedrich Nietzsche buscava uma prática que pudesse desfazer a oposição entre liberdade e determinismo, voltou-se justamente para a experiência de fazer arte, a qual, para o artista, dá a sensação de ser não apenas livre e necessária, criativa e restringida, mas cada uma dessas coisas em termos da outra, e parece, assim, comprimir

essas polaridades um tanto envelhecidas e empobrecidas a ponto da indistinguibilidade.

Há outro sentido em que a palavra "cultura" está voltada para duas direções opostas, pois ela pode também sugerir uma divisão dentro de nós mesmos, entre aquela parte de nós que se cultiva e refina, e aquilo dentro de nós, seja lá o que for, que constitui a matéria-prima para esse refinamento. Uma vez que a cultura seja entendida como *autocultura*, ela postula uma dualidade entre faculdades superiores e inferiores, vontade e desejo, razão e paixão, dualidade que ela, então, propõe-se imediatamente a superar. A natureza agora não é apenas a matéria constitutiva do mundo, mas a perigosamente apetitiva matéria constitutiva do eu. Como cultura, a palavra "natureza" significa tanto o que está a nossa volta como o que está dentro de nós, e os impulsos destrutivos internos podem facilmente ser equiparados às forças anárquicas externas. A cultura, assim, é uma questão de auto-superação tanto quanto de auto-realização. Se ela celebra o eu, ao mesmo tempo também o disciplina, estética e asceticamente. A natureza humana não é exatamente o mesmo que uma plantação de beterrabas, mas, como uma plantação, precisa ser cultivada – de modo que, assim como a palavra "cultura" nos transfere do natural para o espiritual, também sugere uma afinidade entre eles. Se somos seres culturais, também somos parte da natureza que trabalhamos. Com efeito, faz parte do que caracteriza a palavra "natureza" o lembrar-nos da continuidade entre nós mesmos e nosso ambiente, assim como a palavra "cultura" serve para realçar a diferença.

Nesse processo de automoldagem, unem-se mais uma vez ação e passividade, o ardorosamente desejado e o puramente dado – desta vez nos mesmos indivíduos. Nós nos assemelhamos à natureza, visto que, como ela, temos de ser moldados à força, mas diferimos dela uma vez que podemos fazer isso a nós mesmos, introduzindo assim no mundo um grau de auto-reflexividade a que o resto da natureza não pode aspirar. Como

autocultivadores, somos argila em nossas próprias mãos, ao mesmo tempo redentores e impenitentes, padre e pecador em um e mesmo corpo. Deixada à própria conta, nossa natureza perversa não vai se elevar espontaneamente à graça da cultura; mas essa graça tampouco pode ser rudemente forçada sobre ela. Ao contrário, precisa cooperar com as tendências inatas da própria natureza, a fim de induzi-la a transcender a si mesma. Como a graça, a cultura já deve representar um potencial dentro da natureza humana, se for para que vingue. Mas a própria necessidade de cultura sugere que há algo faltando na natureza – que a nossa capacidade de ascender a alturas além daquelas de nossos pares na natureza, os outros animais, é necessária porque nossa condição natural é também bastante mais “inatural” do que a deles. Se existe uma história e uma política ocultas na palavra “cultura”, há também uma teologia.

Cultivo, entretanto, pode não ser apenas algo que fazemos a nós mesmos. Também pode ser algo feito a nós, em especial pelo Estado. Para que o Estado floresça, precisa incutir em seus cidadãos os tipos adequados de disposição espiritual; e é isso o que a idéia de cultura ou *Bildung* significa numa venerável tradição de Schiller a Matthew Arnold.² Numa sociedade civil, os indivíduos vivem num estado de antagonismo crônico, impelidos por interesses opostos; mas o Estado é aquele âmbito transcendente no qual essas divisões podem ser harmoniosamente reconciliadas. Para que isso aconteça, contudo, o Estado já tem que ter estado em atividade na sociedade civil, aplacando seus rancores e refinando suas sensibilidades, e esse processo é o que conhecemos como cultura. A cultura é uma espécie de pedagogia ética que nos torna aptos para a cidadania política ao

2 Um valioso tratamento dessa tradição pode ser encontrado em LLOYD, D. & THOMAS, P. *Culture and the State*. Nova Iorque e Londres: 1998. Ver também HUNTER, I. *Culture and Government*. Londres: 1988, especialmente cap.3.

liberar o eu ideal ou coletivo escondido dentro de cada um de nós, um eu que encontra sua representação suprema no âmbito universal do Estado. Coleridge escreve, conseqüentemente, sobre a necessidade de basear a civilização no cultivo, “no desenvolvimento harmonioso daquelas qualidades e faculdades que caracterizam nossa humanidade. Temos que ser homens para sermos cidadãos”.³ O Estado encarna a cultura, a qual, por sua vez, corporifica nossa humanidade comum.

Elevar a cultura acima da política – ser homens primeiro e cidadãos depois – significa que a política deve se mover para dentro de uma dimensão ética mais profunda, valendo-se dos recursos da *Bildung* e transformando indivíduos em cidadãos apropriadamente responsáveis e de boa índole. Essa é, embora em um nível um pouco mais alto, a retórica das aulas de Educação Cívica. No entanto, uma vez que “humanidade”, aqui, significa uma comunidade livre de conflitos, o que está em jogo não é apenas a prioridade da cultura sobre a política, mas sobre um tipo particular de política. A cultura, ou o Estado, são uma espécie de utopia prematura, abolindo a luta em um nível imaginário a fim de não precisar resolvê-la em um nível político. Nada poderia ser menos politicamente inocente do que um denegrecimento da política em nome do humano. Aqueles que proclamam a necessidade de um período de incubação ética para preparar homens e mulheres para a cidadania política são também aqueles que negam a povos colonizados o direito de autogovernar-se até que estejam “civilizados” o suficiente para exercê-lo responsabilmente. Eles desprezam o fato de que, de longe, a melhor preparação para a independência política é a independência política. Ironicamente, então, um argumento que procede da humanidade para a cultura e daí para a política trai, pelo seu próprio viés político, o fato de que o real movimento é

3 COLERIDGE, S. T. *On the Constitution of Church and State*, 1830 (reimpr. Princeton, 1976). p.42-3.

no sentido contrário – são os interesses políticos que, geralmente, governam os culturais, e ao fazer isso definem uma versão particular de humanidade.

O que a cultura faz, então, é destilar nossa humanidade comum a partir de nossos eus políticos sectários, resgatando dos sentidos o espírito, arrebatando do temporal o imutável, e arrancando da diversidade a unidade. Ela designa uma espécie de autodivisão assim como uma autocura pela qual nossos eus rebeldes e terrestres não são abolidos, mas refinados valendo-se de dentro por uma espécie mais ideal de humanidade. A brecha entre Estado e sociedade civil – entre como o cidadão burguês gostaria de representar a si mesmo e como ele realmente é representado – é preservada, mas também erodida. A cultura é uma forma de sujeito universal agindo dentro de cada um de nós, exatamente como o Estado é a presença do universal dentro do âmbito particularista da sociedade civil. Como Friedrich Schiller coloca nas suas *Cartas sobre a educação estética do homem* (1795):

Todo ser humano individual, pode-se dizer, carrega dentro de si, potencial e prescritivamente, um indivíduo ideal, o arquétipo de um ser humano, e é a tarefa de sua vida estar em harmonia com a unidade imutável desse ideal por meio de todas as suas manifestações cambiantes. Esse arquétipo, que pode ser discernido mais ou menos claramente em todo indivíduo, é representado pelo Estado, a forma objetiva e, por assim dizer, canônica na qual toda a diversidade dos sujeitos individuais se esforça para se unir.⁴

Nessa tradição de pensamento, então, a cultura não está nem dissociada da sociedade nem completamente de acordo com ela. Se em um nível constitui-se uma crítica da vida social, é

4 SCHILLER, F. *On the Aesthetic Education of Man: In a Series of Letters*. Oxford: 1967. p.17.

cúmplice dela em um outro. A cultura ainda não se opôs inteiramente ao real, como o fará à medida que uma tradição inglesa de "Cultura e Sociedade" for gradualmente se desenvolvendo. Com efeito, para Schiller, a cultura é justamente o mecanismo daquilo que mais tarde será chamado "hegemonia", moldando os sujeitos humanos às necessidades de um novo tipo de sociedade politicamente organizada, remodelando-os com base nos agentes dóceis, moderados, de elevados princípios, pacíficos, conciliadores e desinteressados dessa ordem política. Para realizar isso, contudo, a cultura deve também agir como uma espécie de crítica ou desconstrução imanente, ocupando uma sociedade irregenerada a partir de dentro para derrubar sua resistência às ações do espírito. Mais tarde, na Idade Moderna, a cultura se tornará ou sabedoria olímpica ou arma ideológica, uma forma isolada de crítica social ou um processo profundamente comprometido com o *status quo*. Aqui, num momento anterior e mais animado dessa história, ainda é possível ver a cultura como, ao mesmo tempo, uma crítica ideal e uma força social real.

Raymond Williams investigou parte da complexa história da palavra "cultura", distinguindo três sentidos modernos principais da palavra.⁵ Com base em suas raízes etimológicas no trabalho rural, a palavra primeiro significa algo como "civildade"; depois, no século XVIII, torna-se mais ou menos sinônima de "civilização", no sentido de um processo geral de progresso intelectual, espiritual e material. Na qualidade de idéia, civilização equipara significativamente costumes e moral: ser civilizado inclui não cuspir no tapete assim como não decapitar seus prisioneiros de guerra. A própria palavra implica uma correlação dúbia entre conduta polida e comportamento ético, que na Inglaterra

5 Ver WILLIAMS, R. *Keywords*. Londres: 1976. p.76-82. É interessante notar que Williams já havia completado grande parte do trabalho no verbete sobre cultura nesse volume pela época do ensaio de 1953 a que se faz referência na nota 7 a seguir.

também pode ser encontrada na palavra *gentleman*. Como sinônimo de “civilização”, “cultura” pertencia ao espírito geral do iluminismo, com o seu culto do autodesenvolvimento secular e progressivo. Civilização era em grande parte uma noção francesa – então, como agora, supunha-se que os franceses tivessem o monopólio de ser civilizados – e nomeava tanto o processo gradual de refinamento social como o *télos* utópico rumo ao qual se estava desenvolvendo. Todavia, ao passo que a “civilização” francesa incluía tipicamente a vida política, econômica e técnica, a “cultura” germânica tinha uma referência mais estreitamente religiosa, artística e intelectual. Podia também significar o refinamento intelectual de um grupo ou indivíduo, em vez da sociedade em sua totalidade. A “civilização” minimizava as diferenças nacionais, ao passo que a “cultura” as realçava. A tensão entre “cultura” e “civilização” teve relação muito forte com a rivalidade entre Alemanha e França.⁶

Três coisas sucedem então a essa noção por volta da virada do século XIX. Em primeiro lugar, ela começa a deixar de ser um sinônimo de “civilização” para vir a ser seu antônimo. Essa é uma mudança semântica bastante rara e que captura uma guinada histórica de grande importância. Como “cultura”, a palavra “civilização” é em parte descritiva e em parte normativa: ela pode tanto designar neutramente uma forma de vida (“civilização inca”) como recomendar implicitamente uma forma de vida por sua humanidade, esclarecimento e refinamento. O adjetivo “civilizado” faz isso hoje em dia da maneira mais óbvia. Se civilização significa as artes, a vida urbana, política cívica, tecnologias complexas etc., e se isso é considerado um avanço em relação ao que havia antes, então “civilização” é inseparavelmente descritiva e normativa. Significa a vida como a conhecemos, mas também sugere que ela é superior ao barbarismo. E se civilização não é apenas um estágio

de desenvolvimento em si, mas um estágio que está constantemente evoluindo dentro de si mesmo, então a palavra mais uma vez unifica fato e valor. Qualquer estado de coisas existente implica um juízo de valor, já que deve ser logicamente uma melhora em relação ao que havia antes. Aquilo que é não apenas é correto, mas muito melhor do que aquilo que era.

O problema começa quando os aspectos descritivo e normativo da palavra “civilização” começam a se separar. O termo realmente pertence ao léxico de uma classe média européia pré-industrial, recendendo a boas maneiras, refinamento, *politesse*, uma desenvoltura elegante nos relacionamentos. É, assim, tanto pessoal como social: a cultura é uma questão do desenvolvimento total e harmonioso da personalidade, mas ninguém pode realizar isso estando isolado. Com efeito, é o despotar do reconhecimento de que isso não é possível que ajuda a deslocar cultura de seu significado individual para o social. A cultura exige certas condições sociais, e já que essas condições podem envolver o Estado, pode ser que ela também tenha uma dimensão política. A cultura vai de mãos dadas com o intercuro social, já que é esse intercuro que desfaz a rusticidade rural e traz os indivíduos para relacionamentos complexos, polindo assim suas arestas rudes. Mas os herdeiros capitalista-industriais dessa era otimista teriam bem mais dificuldades em persuadir a si mesmos de que a civilização como fato estava em harmonia com a civilização como valor. É um fato do início da civilização capitalista-industrial que os jovens limpadores de chaminé tinham propensão a desenvolver câncer de testículos, mas é difícil ver isso como uma realização cultural no mesmo nível do ciclo de romances *Waverley** ou da catedral de Rheims.

6 Ver ELIAS, N. *The Civilising Process*. 1939 (reimpr. Oxford: 1994). cap.1.

* *Waverley*: ciclo de romances históricos escritos por Sir Walter Scott (1771-1832), ambientados na Escócia. O primeiro desses romances, *Waverley*, publicado em 1814, deu nome ao ciclo, que inclui outras obras como *Rob Roy*, *The Heart of Midlothian* e *A Legend of Montrose*. (N. R.)

Por volta do final do século XIX, “civilização”, por sua vez, tinha também adquirido uma conotação inevitavelmente imperialista, suficiente para desacreditá-la aos olhos de alguns liberais. Conseqüentemente, era necessária outra palavra para denotar como a vida social deveria ser em vez de como era, e os alemães tomaram emprestado o termo francês *culture* para esse propósito. *Kultur* ou “cultura” tornou-se assim o nome da crítica romântica pré-marxista ao capitalismo industrial primitivo. Enquanto “civilização” é um termo de caráter sociável, uma questão de espírito cordial e maneiras agradáveis, cultura é algo inteiramente mais solene, espiritual, crítico e de altos princípios, em vez do estar alegremente à vontade com o mundo. Se a primeira é prototipicamente francesa, a segunda é estereotipadamente germânica.

Quanto mais predatória e envilecida parece ser a civilização real, mais a idéia de cultura é forçada a uma atitude crítica. A *Kulturkritik* está em guerra com a civilização, em vez de estar em harmonia com ela. Se a cultura certa vez foi vista como aliada do intercuro social, os dois agora estão cada vez mais em desacordo. Como observa Raymond Williams: “uma palavra que havia indicado, numa sociedade mais autoconfiante, um processo de instrução tornou-se, no século XIX, o foco de uma reação profundamente significativa contra uma sociedade lutando com o sofrimento de uma mudança radical e dolorosa”.⁷ Uma razão para a emergência de “cultura”, então, é o fato de que “civilização” começava a soar de modo cada vez menos plausível como um termo valorativo. Assim, na virada do século XIX testemunha-se um crescente *Kulturpessimismus*, do qual talvez o principal documento seja *Decline of the West* [A decadência do Ocidente], de Oswald Spengler, mas que, em língua inglesa, tem mais

eco na obra de F. R. Leavis, significativamente intitulada *Mass civilisation and minority culture* [Civilização de massa e cultura de minoria]. A conjunção no título indica, é desnecessário dizer, um contraste evidente.

Se a cultura, entretanto, deve ser uma crítica efetiva, precisa manter sua dimensão social. Ela não pode simplesmente recair em seu antigo sentido de cultivo individual. A célebre antítese de Coleridge em *On the constitution of Church and State* [Sobre a constituição da Igreja e do Estado] – “A distinção permanente e o contraste ocasional entre cultura e civilização” – prenuncia muito do destino da palavra nas décadas que se seguiriam. Nascido no coração do iluminismo, o conceito de cultura lutava agora com ferocidade edipiana contra os seus progenitores. A civilização era abstrata, alienada, fragmentada, mecanicista, utilitária, escrava de uma crença obtusa no progresso material; a cultura era holística, orgânica, sensível, autotélica, recordável. O conflito entre cultura e civilização, assim, fazia parte de uma intensa querela entre tradição e modernidade. Mas também era, até certo ponto, uma guerra fingida. O oposto de cultura, para Matthew Arnold e seus discípulos, era uma anarquia engendrada pela própria civilização. Uma sociedade patentemente materialista acabaria produzindo seus rudes e ressentidos destruidores. No entanto, ao refinar esses rebeldes, a cultura encontrar-se-ia indo em socorro da própria civilização pela qual sentia tal desprezo. Embora os fios políticos entre os dois conceitos estivessem assim notoriamente emaranhados, a civilização era no seu todo burguesa, enquanto a cultura era ao mesmo tempo aristocrática e populista. Como Lord Byron, ela representava essencialmente uma variedade radical de aristocratismo, com uma simpatia sincera pelo *Volk* e uma aversão desdenhosa ao *Burgherr*.

Essa virada *völkisch* do conceito é o segundo elemento de desenvolvimento que Williams descobre. A partir do idealismo alemão, a cultura assume algo do seu significado moderno de um modo de vida característico. Para Herder, isso é um ataque

7 WILLIAMS, R. The Idea of Culture. In: McILROY, J., WESTWOOD, S. (Ed.) *Border Country: Raymond Williams in Adult Education*. Leicester: 1993. p.60.

consciente contra o universalismo do iluminismo. A cultura, insiste ele, não significa uma narrativa grandiosa e unilinear da humanidade em seu todo, mas uma diversidade de formas de vida específicas, cada uma com suas leis evolutivas próprias e peculiares. De fato, como assinala Robert Young, o iluminismo não se opunha absolutamente de maneira uniforme a essa perspectiva. Ele podia estar aberto a culturas não européias de formas que relativizavam perigosamente seus próprios valores, e alguns de seus pensadores prefiguraram a posterior idealização do "primitivo" como uma crítica do Ocidente.⁸ Mas Herder associa explicitamente a luta entre os dois sentidos da palavra "cultura" a um conflito entre a Europa e os seus Outros coloniais. Trata-se, para ele, de opor o eurocentrismo de uma cultura como civilização universal aos clamores daqueles "de todos os cantos do mundo" que não viveram e pereceram em prol da honra duvidosa de ter sua posteridade tornada feliz por uma cultura européia ilusoriamente superior.⁹

"O que certa nação julga indispensável para o círculo de seus pensamentos", escreve Herder, "nunca entrou na mente de uma outra, e por outra ainda foi julgado ultrajante".¹⁰ A origem da idéia de cultura como um modo de vida característico, então, está estreitamente ligada a um pendor romântico anti-colonialista por sociedades "exóticas" subjugadas. O exotismo ressurgirá no século XX nos aspectos primitivistas do modernismo, um primitivismo que segue de mãos dadas com o crescimento da moderna antropologia cultural. Ele aflorará bem mais

tarde, dessa vez numa roupagem pós-moderna, numa romanização da cultura popular, que agora assume o papel expressivo, espontâneo e quase utópico que tinham desempenhado anteriormente as culturas "primitivas".¹¹

Num gesto prefigurativo do pós-modernismo (ele próprio, entre outras coisas, uma variedade do pensamento romântico tardio), Herder propõe pluralizar o termo "cultura", falando das culturas de diferentes nações e períodos, bem como de diferentes culturas sociais e econômicas dentro da própria nação. É este sentido da palavra que tentativamente criará raízes em meados do século XIX, mas que não se estabelecerá decididamente até o início do século XX. Embora as palavras "civilização" e "cultura" continuem sendo usadas de modo intercambiável, em especial por antropólogos, cultura é agora também quase o oposto de civilidade. Ela é mais tribal do que cosmopolita, uma realidade vivida em um nível instintivo muito mais profundo do que a mente e, assim, fechada para a crítica racional. Ironicamente, ela é agora mais um modo de descrever as formas de vida de "selvagens" do que um termo para os civilizados.¹² Numa inversão curiosa, os selvagens agora são cultos, mas os civilizados, não. Mas se "cultura" pode descrever uma ordem social "primitiva", também pode fornecer a alguém um modo de idealizar a sua própria. Para os românticos radicais, a cultura "orgânica" podia fornecer uma crítica da sociedade real; para um pensador como Edmund Burke, podia fornecer uma metáfora para a sociedade real e, portanto, protegê-la de tal crítica. A unidade que alguns conseguiam encontrar apenas em comunidades pré-modernas podia ser também reivindicada para o Império Britânico. Estados modernos podiam, assim,

8 Ver YOUNG, R. J. C. *Colonial Desire*. Londres e Nova Iorque: 1995. cap.2. Esta é a melhor introdução curta disponível à idéia moderna de cultura e suas nuances racistas. No que diz respeito ao relativismo cultural do Iluminismo, *As Viagens de Gulliver*, de Jonathan Swift é um exemplo característico.

9 Ver *ibidem*, p. 79.

10 VON HERDER, J. G. *Reflections on the Philosophy of the History of Mankind*. 1784-91 (reimpr. Chicago: 1968). p.49.

11 Ver, por exemplo, FISKE, J. *Understanding Popular Culture*, Londres: 1989, e *Reading the Popular*, Londres, 1989. Para um comentário crítico a respeito disso, ver MCGUIGAN, J. *Cultural Populism*. Londres: 1992.

12 Para um tratamento lúcido de tópicos em antropologia cultural, ver BEATTIE, J. *Other Cultures*, Londres: 1964.

pilhar Estados pré-modernos tanto por razões ideológicas como por econômicas. Cultura, nesse sentido, é “uma palavra estritamente imprópria, dividida contra si mesma ... ao mesmo tempo sinônima do *mainstream* da civilização ocidental e antítese dela”.¹³ Como um exercício livre de pensamento desinteressado, ela pode minar interesses sociais egoístas; mas uma vez que os solapa em nome do todo social, reforça a própria ordem social que censura.

A cultura como orgânica, assim como a cultura como civilidade, paira indecisamente entre fato e valor. Em um sentido, ela não faz mais do que designar uma forma de vida tradicional, seja de berberes ou de barbeiros. Mas já que comunidade, tradição, ter raízes e solidariedade são noções que se supõe que aprovemos, ou pelo menos supunha-se até o advento do pós-modernismo, poder-se-ia pensar haver algo positivo na mera existência de uma tal forma de vida. Ou, melhor dizendo, no simples fato da pluralidade de tais formas. É essa fusão do descritivo e do normativo, conservada tanto de “civilização” quanto do sentido universalista de “cultura”, que despontará na nossa própria época sob a roupagem de relativismo cultural. Ironicamente, esse relativismo “pós-moderno” deriva-se justamente de tais ambigüidades na própria época moderna. Para os românticos, existe algo intrinsecamente precioso no modo de vida como um todo, especialmente se a “civilização” está ocupada em arruiná-lo. Essa “totalidade” é sem dúvida um mito: como nos ensinaram os antropólogos, “os hábitos, pensamentos e ações mais heterogêneos podem coexistir lado a lado”¹⁴ na mais aparentemente “primitiva” das culturas, mas os pensadores mais enlevados ficaram convenientemente surdos a essa advertência. À medida que a cultura como civilização é rigoro-

13 YOUNG, R. J. C. op. cit. p.53.

14 BOAS, F. *Race, Language and Culture*. 1940 (reimpr. Chicago e Londres, 1982). p.30.

samente discriminativa, a cultura como forma de vida não o é. Bom é tudo o que surge autenticamente das pessoas, não importa quem sejam elas. Isso funciona bem melhor se estivermos pensando, por exemplo, em pessoas como os navajos, em vez de em pessoas como as Mães do Alabama em Defesa da Pureza Moral, mas essa era uma distinção que foi rapidamente perdida. A cultura como civilização tinha tomado emprestadas suas distinções entre elevado e baixo dos primórdios da antropologia, para quem algumas culturas eram claramente superiores a outras; mas à medida que os debates foram desenvolvendo-se, o sentido antropológico da palavra tornou-se mais descritivo do que avaliativo. Ser simplesmente uma cultura de algum tipo já era um valor em si; mas não faria mais sentido elevar uma cultura acima de outra do que afirmar que a gramática do catalão era superior à do árabe.

Para os pós-modernistas, em caso contrário, modos de vida totais devem ser louvados quando se trata de dissidentes ou grupos minoritários, mas censurados quando se trata das maiorias. As “políticas de identidade” pós-modernas incluem assim o lesbianismo, mas não o nacionalismo, o que, para os radicais românticos mais antigos, ao contrário dos radicais pós-modernos mais recentes, seria algo totalmente ilógico. O primeiro grupo, vivendo em uma era de revolução política, estava protegido do absurdo de acreditar que movimentos majoritários ou consensuais são invariavelmente ignorantes. O segundo grupo, florescendo em uma fase posterior e menos eufórica da mesma história, abandonou a crença em movimentos de massa radicais, sobretudo porque há muito poucos deles dos quais se lembrar. Como teoria, o pós-modernismo aparece depois dos grandes movimentos de libertação nacional dos meados do século XX, e é ou literal ou metaforicamente jovem demais para recordar-se de tais cataclismos políticos. Com efeito, o próprio termo “pós-colonialismo” significa um interesse pelas sociedades do “Terceiro Mundo” que já passaram por suas lutas antio-

loniais e que, portanto, têm pouca probabilidade de causar embaraços para os teóricos ocidentais que apreciam os oprimidos, mas são nitidamente mais céticos no que diz respeito a conceitos como revolução política. Talvez também seja bem mais fácil para alguém sentir-se solidário com as nações do "Terceiro Mundo" se elas não estiverem atualmente ocupadas em matar compatriotas dele.

Pluralizar o conceito de cultura não é facilmente compatível com a manutenção de seu caráter positivo. É muito simples ter entusiasmo pela cultura como autodesenvolvimento humanístico, ou mesmo, digamos, pela cultura boliviana, já que qualquer formação complexa dessa espécie forçosamente inclui várias características benígnas. Mas tão logo se começa, num espírito de pluralismo generoso, a decompor a idéia de cultura para abranger, digamos, a "cultura das cantinas de delegacias de polícia", a "cultura sexual-psicopata" ou a "cultura da máfia", então fica menos evidente que essas sejam formas culturais a ser aprovadas simplesmente porque são formas culturais. Ou, na verdade, simplesmente porque são parte de uma rica diversidade dessas formas. Historicamente falando, existiu uma rica diversidade de culturas de tortura, mas mesmo pluralistas sinceros relutariam em sancionar isso como mais uma instância da colorida tapeçaria da experiência humana. Os que consideram a pluralidade como um valor em si mesmo são formalistas puros e, obviamente, não perceberam a espantosamente imaginativa variedade de formas que, por exemplo, pode assumir o racismo. De qualquer modo, como acontece com muito do pensamento pós-moderno, o pluralismo encontra-se aqui estranhamente cruzado com a auto-identidade. Em vez de dissolver identidades distintas, ele as multiplica. Pluralismo pressupõe identidade, como hibridização pressupõe pureza. Estritamente falando, só se pode hibridizar uma cultura que é pura; mas como Edward Said sugere, "todas as culturas estão envolvidas umas com as outras; nenhuma é isolada e pura, todas

são híbridas, heterogêneas, extraordinariamente diferenciadas e não monolíticas".¹⁵ É preciso lembrar, também, que nenhuma cultura humana é mais heterogênea do que o capitalismo.

Se a primeira variante importante da palavra "cultura" é a crítica anticapitalista, e a segunda um estreitamento e, concomitantemente, uma pluralização da noção a um modo de vida total, a terceira é a sua gradual especialização às artes. Mesmo aqui o significado da palavra pode ser restringido ou expandido, já que cultura, nesse sentido, pode incluir atividade intelectual em geral (Ciência, Filosofia, Erudição etc.), ou ser ainda mais limitada a atividades supostamente mais "imaginativas", como a Música, a Pintura e a Literatura. Pessoas "cultas" são pessoas que têm cultura nesse sentido. Também esse sentido da palavra sinaliza um dramático desenvolvimento histórico. Sugere, em primeiro lugar, que a Ciência, a Filosofia, a Política e a Economia já não podem ser vistas como criativas ou imaginativas. Sugere também – olhando a coisa por seu lado mais desanimador – que valores "civilizados" só podem agora ser encontrados na fantasia. E isso é, claramente, um comentário mordaz a respeito da realidade social. Se a criatividade agora podia ser encontrada na arte, era porque não podia ser encontrada em nenhum outro lugar? Tão logo cultura venha a significar erudição e as artes, atividades restritas a uma pequena proporção de homens e mulheres, a idéia é ao mesmo tempo intensificada e empobrecida.

A história das consequências disso para as próprias artes – na medida em que se atribui a elas uma importante significação social de que, realmente, são por demais frágeis e delicadas para sustentar, desintegrando-se a partir de dentro ao serem forçadas a representar Deus ou a felicidade ou a justiça política – faz parte da narrativa do modernismo. É o pós-modernismo que procura aliviar as artes dessa carga opressiva de ansiedade,

15 SAID, E. *Culture and Imperialism*. Londres: 1993. p.xxix.

instigando-as a esquecer todos esses ominosos sonhos de profundidade, deixando-as assim livres para uma espécie razoavelmente frívola de independência. Bem antes disso, entretanto, o romantismo havia tentado realizar o impossível ao buscar na cultura estética tanto uma alternativa à política como o próprio paradigma de uma ordem política transformada. Isso não era tão difícil como parece, visto que, se o propósito todo da arte era a sua falta de propósito, então até mesmo o mais extravagante esteta era também em certo sentido o mais dedicado revolucionário, comprometido com uma idéia de valor como autovalidação que constituía o próprio reverso da utilidade capitalista. A arte podia agora modelar a boa vida não por meio de uma representação desta, mas simplesmente sendo si mesma, pelo que mostrava e não pelo que dizia, oferecendo o escândalo de sua própria existência inutilmente autodeleitante como uma crítica silenciosa do valor de troca e da racionalidade instrumental. Essa elevação da arte a serviço da humanidade, porém, era inevitavelmente autodestrutiva, visto que conferia ao artista romântico um *status* transcendente em desacordo com a significação política desse artista, e visto que, na armadilha perigosa de toda utopia, a imagem da boa vida veio gradualmente a representar sua real inacessibilidade.

A cultura era autodestrutiva também em outro sentido. O que a tornava crítica do capitalismo industrial era a sua afirmação de totalidade, de simetria, do desenvolvimento, a todos os respeitos, das capacidades humanas. De Schiller a Ruskin, essa totalidade é colocada em oposição aos efeitos assimétricos de uma divisão do trabalho que tolhe e diminui as capacidades humanas. O marxismo também tem algumas de suas fontes nessa tradição romântico-humanista. Mas se a cultura é um livre e autodeleitante jogo do espírito no qual todas as capacidades humanas podem ser desinteressadamente estimuladas e desenvolvidas, ela também é uma idéia que se posiciona firmemente contra o partidarismo. Estar comprometido com alguma

posição é ser inculto. Matthew Arnold pode ter acreditado na cultura como aprimoramento social, mas também recusou-se a tomar partido sobre a questão da escravatura durante a Guerra Civil americana. A cultura é assim um antídoto à política, moderando essa fanática estreiteza de mentalidade no seu apelo pelo equilíbrio, pelo manter a mente serenamente imaculada de tudo que seja tendencioso, desequilibrado, sectário. Na verdade, apesar de toda a aversão do pós-modernismo ao humanismo liberal, existe mais do que uma sugestão dessa estreiteza de mentalidade no seu próprio incômodo pluralista com relação a posições rígidas e inalteráveis, na sua confusão entre o determinado e o dogmático. A cultura, então, pode ser uma crítica do capitalismo, mas é igualmente uma crítica das posições que se opõem a ele. Para que seja realizado seu ideal multiforme seria necessária uma árdua política unilateral, mas os meios então iriam andar desastrosamente em direção oposta ao fim. A cultura exige dos que clamam por justiça que olhem para além de seus próprios interesses parciais, que olhem para o todo – quer dizer, para os interesses de seus governantes assim como para os seus próprios. Não importa, assim, que esses interesses possam ser mutuamente contraditórios. Que a cultura venha a ser associada à justiça para grupos minoritários, como tem sido atualmente, é, assim, um desenvolvimento decisivamente novo.

Com essa recusa do partidarismo, a cultura aparenta ser uma noção politicamente neutra. Mas é precisamente nesse compromisso formal com a multiformidade que ela é mais clamorosamente partidária. A cultura é indiferente a respeito de quais faculdades humanas devam ser realizadas, e pareceria assim genuinamente imparcial no nível do conteúdo. Ela insiste apenas que essas faculdades devam ser realizadas harmoniosamente, cada uma contrabalançando judiciosamente a outra, e insinua, por conseguinte, uma política no nível da forma. Pedese-nos que acreditemos que a unidade é inerentemente preferível.

vel ao conflito, ou a simetria à unilateralidade. Pede-se-nos também que acreditemos, de modo ainda mais implausível, que isso não é em si uma posição política. Analogamente, uma vez que essas capacidades devem ser realizadas em consideração a si mesmas, a cultura dificilmente pode ser acusada de ser um instrumento político. Mas existe, de fato, uma política implícita precisamente nessa não-utilidade – seja a política aristocrática daqueles que têm o lazer e a liberdade para pôr desdenhosamente de lado a utilidade, ou a política utópica daqueles que aspiram a uma sociedade para além de valores de troca.

Não é, na verdade, apenas a cultura que está aqui em questão, mas uma seleção particular de valores culturais. Ser civilizado ou culto é ser abençoado com sentimentos refinados, paixões temperadas, maneiras agradáveis e uma mentalidade aberta. É portar-se razoável e moderadamente, com uma sensibilidade inata para os interesses dos outros, exercitar a autodisciplina e estar preparado para sacrificar os próprios interesses egoístas pelo bem do todo. Por mais esplêndidas que algumas dessas prescrições possam ser, certamente não são politicamente inocentes. Ao contrário, o indivíduo culto parece-se suspeito-samente com um liberal de tendências conservadoras. É como se os noticiários da BBC fossem o paradigma da humanidade em geral. Esse indivíduo civilizado certamente não se parece com um revolucionário político, ainda que a revolução também faça parte da civilização. A palavra “razoável” significa aqui algo como “aberto à persuasão” ou “disposto a concessões”, como se toda convicção apaixonada fosse *ipso facto* irracional. A cultura está do lado do sentimento em vez do da paixão, o que quer dizer do lado das classes médias de boas maneiras em vez do das massas iradas. Dada a importância do equilíbrio, é difícil ver por que alguém não seria solicitado a contrabalançar uma objeção ao racismo com o seu oposto. Ser inequivocamente contrário ao racismo pareceria ser distintamente não pluralista. Já que a moderação é sempre uma virtude, um leve desagrado com

relação à prostituição infantil pareceria mais apropriado do que uma oposição veemente a ela. E já que a ação pareceria implicar um conjunto de escolhas razoavelmente definitivas, essa versão da cultura é, inevitavelmente, mais contemplativa do que *engagé*.

Isso, ao menos, pareceria verdadeiro quanto à noção do estético de Friedrich Schiller, a qual ele nos apresenta como um “estado negativo de completa ausência de determinação”.¹⁶ Na condição estética, “o homem é Nada, se pensarmos em qualquer resultado particular em vez da totalidade de suas capacidades”;¹⁷ em vez disso, estamos suspensos em um estado de possibilidade perpétua, uma espécie de negação nirvânica de toda determinação. A cultura, ou o estético, não é parcial a nenhum interesse social específico, mas precisamente por causa disso é uma capacidade ativadora geral. Ela não se opõe à ação, mas à fonte criativa de qualquer ação que seja. A cultura,

porque não toma sob a sua proteção nenhuma faculdade singular do homem à exclusão das outras ... favorece cada uma e todas elas sem distinção; e não favorece nenhuma delas isoladamente mais do que outra pelo simples motivo de que ela é a razão da possibilidade de todas elas.¹⁸

Incapaz, de certo modo, de dizer uma coisa sem dizer qualquer coisa, a cultura não diz o que quer que seja, eloquente a ponto extremo de ser muda. Ao cultivar toda possibilidade até o seu limite, arrisca a deixar-nos com os músculos entorpecidos, imobilizados, tal é o efeito paralisante da ironia romântica. Quando finalmente passamos a agir, encerramos essa liberdade de ação com o sordidamente específico, mas ao menos fazemos isso com a consciência de outras possibilidades e permitimos que esse sentido ilimitado de potencial criativo dê forma ao que quer que façamos.

16 SCHILLER, F. op. cit., p.141.

17 Ibidem, p.146.

18 Ibidem, p.151.

Para Schiller, então, a cultura pareceria ser ao mesmo tempo fonte da ação e negação dela. Existe uma tensão entre aquilo que faz a nossa prática criativa e o próprio fato mundano da prática ela mesma. Para Matthew Arnold, de modo bastante similar, a cultura é, ao mesmo tempo, um ideal de perfeição absoluta e o processo histórico imperfeito que trabalha para esse fim. Em ambos os casos, parece haver alguma brecha constitutiva entre a cultura e sua encarnação física, visto que a multiformidade do estético nos inspira a ações que, por sua própria determinação, o contradizem.

Se a palavra “cultura” é um texto histórico e filosófico, também é o lugar de um conflito político. Como coloca Raymond Williams:

O complexo de sentidos (dentro do termo) indica um argumento complexo acerca das relações entre desenvolvimento humano geral e um modo de vida particular, e entre ambos e as obras e práticas da arte e da inteligência.¹⁹

Essa, de fato, é a narrativa traçada na obra *Culture and society 1780-1950* [Cultura e sociedade 1780-1950] de Williams, que delineia a versão nativa inglesa da *Kulturphilosophie* européia. Essa corrente de pensamento poderia ser vista como um esforço para ligar vários significados de cultura que estão gradualmente distanciando-se: cultura (no sentido das artes) define uma qualidade de vida refinada (cultura como civilidade) cuja realização na cultura (no sentido de vida social) como um todo é a tarefa da mudança política. O estético e o antropológico são assim reunidos. De Coleridge a F. R. Leavis, o sentido mais amplo e socialmente responsável de cultura é mantido firmemente em atividade, mas só pode ser definido por um sentido mais especializado do termo (cultura como as artes) que ameaça constantemente substituí-lo. Em uma dialética bloqueada desses dois sentidos

19 WILLIAMS, R., *Keywords*, p.81.

de cultura, Arnold e Ruskin reconhecem que, sem mudança social, as artes e o “bem viver” estão eles mesmos em perigo mortal; entretanto, também acreditam que as artes estão entre os lastimavelmente poucos instrumentos de tal transformação. Na Inglaterra, é só com William Morris, que atrela essa *Kulturphilosophie* a uma força política real – o movimento da classe operária –, que esse círculo vicioso semântico pode ser quebrado.

O Williams de *Keywords* [Palavras-chaves] talvez não esteja suficientemente atento à lógica interior das mudanças que registra. O que é que liga cultura como crítica utópica, cultura como modo de vida e cultura como criação artística? A resposta é certamente uma resposta negativa: todas as três são, de diferentes maneiras, reações ao fracasso da cultura como civilização real – como a grande narrativa do autodesenvolvimento humano. Se essa se torna uma história difícil de acreditar à medida que o capitalismo industrial se desenvolve, uma história inacreditável herdada de um passado um tanto mais otimista, então a idéia de cultura defronta-se com algumas alternativas desagradáveis. Ela pode manter seu alcance global e sua relevância social, mas recuar do presente melancólico para tornar-se uma imagem comoventemente em perigo de um futuro desejável. Outra imagem, bastante inesperada, é o passado antigo, que se parece com um futuro emancipado no simples fato não ignorável de sua não-existência. Isso é cultura como crítica utópica, ao mesmo tempo prodigiosamente criativa e politicamente debilitada, que está sempre em risco de desaparecer na própria distância crítica da *Realpolitik* que ela tão devastadoramente estabelece.

Alternativamente, a cultura pode sobreviver abjurando toda abstração desse tipo e fazendo-se concreta, tornando-se a cultura da Baviera ou da Microsoft ou dos bosquímanos; mas isso corre o risco de, ao emprestar-lhe uma especificidade de que muito necessita, fazê-la perder proporcionalmente sua normatividade. Para os românticos, esse sentido de cultura mantém a sua força normativa, uma vez que se pode valer dessas formas de

Gemeinschaft para uma crítica engenhosa da *Gesellschaft* industrial-capitalista. O pensamento pós-moderno, ao contrário, é demasiado alérgico à nostalgia para tomar esse rumo sentimentalista, esquecido de que para um Walter Benjamin até mesmo a nostalgia pode ganhar um significado revolucionário. O que é valioso para a teoria pós-moderna é mais o fato formal da pluralidade dessas culturas do que o seu conteúdo intrínseco. Com efeito, no que diz respeito a seu conteúdo, realmente não pode haver nada a escolher entre elas, visto que os critérios para qualquer escolha desse tipo devem ser eles próprios dependentes de uma cultura. O conceito de cultura ganha assim em especificidade o que perde em capacidade crítica, tal como a cadeia de balanço construtivista é uma forma de arte mais sociável do que a obra de arte do auge do modernismo, mas somente à custa de seu agudeza crítica.

A terceira resposta à crise da cultura como civilização, como vimos, é reduzir a categoria inteira a um punhado de obras artísticas. Cultura aqui significa um corpo de trabalhos artísticos e intelectuais de valor reconhecido, juntamente com as instituições que o produzem, difundem e regulam. Nesse sentido bastante recente da palavra, a cultura é ao mesmo tempo sintoma e solução. Se a cultura é um oásis de valor, então apresenta uma espécie de solução. Mas se a erudição e as artes são os únicos enclaves sobreviventes de criatividade, então certamente estamos com um problema terrível. Em que condições sociais fica a criatividade confinada à Música e à Poesia, enquanto a Ciência, a tecnologia, a política, o trabalho e a domesticidade tornam-se monotonamente prosaicos? Pode-se fazer a essa noção de cultura a famosa pergunta de Marx à religião: Para que alienação deplorável é essa transcendência uma pobre compensação?

Entretanto, essa idéia minoritária de cultura, embora seja um importante sintoma de crise histórica, é também uma espécie de solução. Assim como a cultura como modo de vida, ela confere cor e textura à abstração iluminista da cultura como

civilização. Nas correntes mais férteis da crítica literária inglesa de Wordsworth a Orwell, são as artes, em especial as da linguagem ordinária, que apresentam um indicador sensível da qualidade da vida social como um todo. Mas se a cultura, nesse sentido da palavra, tem a imediação sensível da cultura como forma de vida, ela também herda o viés normativo da cultura como civilização. As artes podem refletir a vida refinada, mas são também a medida dela. Se elas incorporam, também avaliam. Nesse sentido, unem o real e o desejável à maneira de uma política radical.

Os três diferentes sentidos de cultura, assim, não são facilmente separáveis. Se cultura como crítica deve ser mais do que uma fantasia ociosa, precisa ser indicativa daquelas práticas presentes que prefiguram algo da amizade e satisfação pelas quais anseia. Ela as encontra em parte na produção artística, e em parte naquelas culturas marginais que ainda não foram totalmente absorvidas pela lógica da utilidade. Ao absorver a cultura nesses outros sentidos, a cultura como crítica tenta evitar o modo puramente subjuntivo de "má" utopia, o qual consiste simplesmente em uma espécie de anseio melancólico, um "como seria bom se" sem base alguma no real. O equivalente político disso é a doença infantil conhecida como radicalismo de esquerda, que nega o presente em nome de algum futuro alternativo inconcebível. A "boa" utopia, ao contrário, descobre uma ponte entre o presente e o futuro naquelas forças no presente que são potencialmente capazes de transformá-lo. Um futuro desejável deve ser também um futuro exequível. Ao ligar-se a esses outros sentidos de cultura, que pelo menos têm a virtude de realmente existirem, o tipo mais utópico de cultura pode, assim, tornar-se uma forma de crítica imanente, julgando deficiente o presente ao medi-lo com relação a normas que ele próprio gerou. Nesse sentido, também, a cultura pode unir fato e valor, sendo tanto uma prestação de contas do real como uma antecipação do desejável. Se o real contém aquilo que o contra-

diz, então o termo "cultura" está destinado a olhar em duas direções opostas. A desconstrução, que mostra como uma situação acaba forçosamente violando a sua própria lógica justamente na tentativa de aderir a ela, é simplesmente um nome mais recente para essa noção tradicional de crítica imanente. Para os românticos radicais, a arte, a imaginação, a cultura folclórica ou comunidades "primitivas" são sinais de uma energia criativa que deve ser estendida à sociedade política como um todo. Para o marxismo, que surge na esteira do romantismo, ela é uma forma bem menos exaltada de energia criativa, aquela da classe operária, que pode transfigurar a própria ordem social da qual é o produto.

A cultura nesse sentido desponta quando a civilização começa a parecer autocontraditória. À medida que a sociedade civilizada se expande, chega-se a um ponto em que ela impõe a alguns de seus teóricos uma forma de reflexão admiravelmente nova, conhecida como pensamento dialético. Essa é, por assim dizer, uma resposta a certa dificuldade. O pensamento dialético surge porque fica cada vez menos possível ignorar o fato de que a civilização, no próprio ato de realizar alguns potenciais humanos, também suprime danosamente outros. É a relação interna entre esses dois processos que engendra esse novo hábito intelectual. Pode-se racionalizar essa contradição limitando a palavra "civilização" a um termo valorativo e contrastando-a com a sociedade de hoje em dia. Isso é, presumivelmente, o que Gandhi tinha em mente quando lhe foi perguntado o que achava da civilização inglesa: "Acho que ela seria uma idéia muito boa". Mas pode-se também chamar as capacidades reprimidas de "cultura", e as repressivas, de "civilização". Isso teria a virtude de que a cultura pode agir como uma crítica do presente ao mesmo tempo que está solidamente baseada dentro dele. Ela não é nem o mero outro da sociedade nem (assim como a "civilização") idêntica a ela, mas se move, simultaneamente, a favor e contra a corrente natural do progresso histórico. A cultura não

é alguma vaga fantasia de satisfação, mas um conjunto de potenciais produzidos pela história e que trabalham subversivamente dentro dela.

O truque é saber como revelar essas capacidades, e a resposta de Marx será o socialismo. Para ele, nada no futuro socialista pode ser autêntico a menos que, de alguma maneira, tome como exemplo algo no presente capitalista. Se, porém, o fato de que os aspectos positivos e negativos da história estejam tão estreitamente ligados é um pensamento incômodo, é também um pensamento animador, pois a verdade é que a repressão, a exploração etc. não funcionariam a menos que houvesse seres humanos razoavelmente autônomos, refletivos e talentosos para explorar ou serem explorados. Não há necessidade de reprimir capacidades criativas que não existem. Essas, certamente, não são as melhores razões para regozijo. Parece estranho ter fé nos seres humanos porque eles são capazes de ser explorados. Mesmo assim, é verdade que aquelas práticas culturais mais benígnas que conhecemos como criação (*nurture*) estão implícitas na própria existência da injustiça. Só alguém que recebeu cuidados quando criança pode ser injusto, já que, do contrário, ele não mais existiria para estar cometendo injustiças. Todas as culturas devem incluir práticas tais como a criação de crianças, educação, assistência social, comunicação, e apoio mútuo; em caso contrário, elas seriam incapazes de se reproduzir e, assim, incapazes, entre outras coisas, de engajar-se em práticas exploradoras. É óbvio que a criação de crianças pode ser sádica, a comunicação, deturpada e a educação, brutalmente autocrática. Mas nenhuma cultura pode ser inteiramente negativa, já que só para atingir seus fins perversos ela tem de promover capacidades que sempre implicam usos virtuosos. A tortura exige aquela espécie de capacidade de juízo, iniciativa e inteligência que pode também ser usada para aboli-la. Nesse sentido, todas as culturas são autocontraditórias. Mas isso é motivo não só de cinismo, mas também de esperança, já que significa que elas próprias

engendram as forças que devem transformá-las. Essas forças não caem de pára-quadras de algum espaço exterior metafísico.

Existem outras maneiras nas quais esses três sentidos de cultura interagem. A idéia de cultura como um modo de vida orgânico faz parte da "alta" cultura tanto quanto Berlioz o faz. Como conceito, ela é o produto de intelectuais cultos, e pode representar o outro primordial que poderia revitalizar as suas próprias sociedades degeneradas. Sempre que se ouve alguém falar manifestando admiração pelo selvagem, pode-se estar certo de estar na presença de uma pessoa sofisticada. Na verdade, foi necessário alguém sofisticado, Sigmund Freud, para revelar quais desejos incestuosos podem estar escondidos em nossos sonhos de uma totalidade sensível, nosso anseio por um corpo que é cálido e palpável, embora eternamente evasivo. A cultura, que é ao mesmo tempo uma realidade concreta e uma visão enevoadada da perfeição, apreende alguma coisa dessa dualidade. A arte modernista se volta para essas noções primevas para sobreviver a uma modernidade filistéia, e a mitologia constitui um pivô entre as duas. O excessivamente cultivado e o subdesenvolvido forjam estranhas alianças.

Todavia, as duas noções de cultura são relacionadas também de outras formas. A cultura como as artes pode ser o arauto de uma nova existência social, mas a questão é curiosamente circular, já que sem essa mudança social as próprias artes estão em risco. A imaginação artística, argumenta-se, só pode florescer em uma ordem social orgânica, e não criará raízes no solo raso da modernidade. O cultivo individual agora depende mais e mais da cultura no seu sentido social. Tanto é assim que Henry James e T. S. Eliot abandonam a sociedade "inorgânica" dos seus Estados Unidos nativos por uma Europa mais refinada, mais tortuosa, mais ricamente sedimentada. Se os Estados Unidos representam civilização, uma noção completamente secular, a Europa simboliza cultura, uma noção quase religiosa. A arte está fatalmente comprometida por uma sociedade que

se entusiasma com ela só na sala de leilões e cuja lógica abstrata despoja o mundo de sua sensibilidade. Ela também está contaminada por uma ordem social para a qual a verdade não tem nenhuma utilidade, e valor significa a facilidade de ser vendido. Apenas para as artes sobreviverem, então, seria necessário tornar-se um reacionário ou revolucionário político, fazer o relógio voltar à *la Ruskin* à ordem corporativa do gótico feudal ou adiantá-lo com William Morris para um socialismo que deixou para trás a forma de mercadoria.

É igualmente fácil, entretanto, ver esses dois sentidos de cultura como estando em desacordo. Não é o excesso de cultivo o inimigo da ação? Não poderia a sensibilidade enclausurada, matizada e com miríades de interesses que as artes trazem consigo incapacitar-nos para comprometimentos mais amplos e menos ambivalentes? Em geral, não se atribuiria a um poeta a presidência do comitê de saneamento. Será que a intensidade focalizada que as belas-artes exigem não nos incapacita para esses assuntos rotineiros, mesmo que concentremos nossa atenção em obras de arte socialmente conscientes? No que diz respeito ao sentido mais *gemeinschaftlich* de cultura, não é difícil perceber como isso envolve uma transferência, para a sociedade, dos valores ligados à cultura como arte. Cultura como modo de vida é uma versão estetizada da sociedade, encontrando nela a unidade, imediação sensível e independência de conflito que associamos ao artefato estético. A palavra "cultura", que se supõe designar um tipo de sociedade, é de fato uma forma normativa de imaginar essa sociedade. Ela também pode ser uma forma de alguém imaginar suas próprias condições sociais usando como modelo as de outras pessoas, quer no passado, na selva, ou no futuro político.

Embora "cultura" seja uma palavra popular no pós-modernismo, suas fontes mais importantes permanecem pré-modernas. Como idéia, a cultura começa a ser importante em quatro pontos de crise histórica: quando se torna a única alternativa

aparente a uma sociedade degradada; quando parece que, sem uma mudança social profunda, a cultura no sentido das artes e do bem viver não será mais nem mesmo possível; quando fornece os termos nos quais um grupo ou povo busca sua emancipação política; e quando uma potência imperialista é forçada a chegar a um acordo com o modo de vida daqueles que subjuga. Entre esses, foram provavelmente os dois últimos pontos que colocaram mais decisivamente a idéia na agenda do século XX. Devemos nossa noção moderna de cultura em grande parte ao nacionalismo e ao colonialismo, juntamente com o desenvolvimento de uma Antropologia a serviço do poder imperialista. Aproximadamente no mesmo ponto da história, a emergência da cultura "de massa" no Ocidente conferiu ao conceito uma urgência adicional. É com nacionalistas românticos como Herder e Fichte que aflora pela primeira vez a idéia de uma cultura étnica distinta, com direitos políticos simplesmente em virtude dessa peculiaridade étnica;²⁰ e a cultura é vital para o nacionalismo de maneira que, digamos, a luta de classes, os direitos civis ou o combate à fome não chegam a sê-lo. Segundo certa perspectiva, nacionalismo é aquilo que adapta vínculos primordiais a complexidades modernas. À medida que a nação pré-moderna dá lugar ao Estado-nação moderno, a estrutura de papéis tradicionais já não pode manter a sociedade unida, e é a cultura, no sentido de ter em comum uma linguagem, herança, sistema educacional, valores compartilhados etc., que intervém como o princípio de unidade social.²¹ A cultura, em outras palavras, chega intelectualmente a uma posição de destaque quando passa a ser uma força politicamente relevante.

20 Para uma crítica de tal nacionalismo romântico, ver EAGLETON, T. *Nationalism and the Case of Ireland*, *New Left Review*, n.234, mar./abr., 1999.

21 Ver, a esse respeito, GELLNER, E. *Thought and Change*. Londres: 1964, e *Nations and Nationalism*. Oxford: 1983.

É com o desenvolvimento do colonialismo do século XIX que o significado antropológico de cultura como um modo de vida singular começa a ganhar terreno. E o modo de vida em questão é geralmente aquele dos "incivilizados". Como já vimos, cultura como civilidade é o oposto de barbarismo, mas cultura como um modo de vida pode ser idêntica a ele. Herder, segundo Geoffrey Hartman, foi o primeiro a usar a palavra cultura "no moderno sentido de uma cultura de identidade: um modo de vida sociável, populista e tradicional, caracterizado por uma qualidade que tudo permeia e faz uma pessoa se sentir enraizada ou em casa".²² Cultura, em resumo, são os outros.²³ Como Fredric Jameson argumentou, cultura é sempre "uma idéia do Outro (mesmo quando a reassumo para mim mesmo)".²⁴ É improvável que os vitorianos pensassem em si mesmos como uma "cultura": isso não só teria significado perceber-se como um todo, mas ver a si mesmos como apenas uma forma de vida possível entre muitas. Definir o próprio mundo da vida como uma cultura é arriscar-se a relativizá-lo. Para uma pessoa, seu próprio modo de vida é simplesmente humano; são os outros que são étnicos, idiossincráticos, culturalmente peculiares. De maneira análoga, seus próprios pontos de vista são razoáveis, ao passo que os dos outros são extremistas.

Se a ciência da Antropologia marca o ponto em que o Ocidente começa a converter outras sociedades em legítimos objetos de estudo, o verdadeiro sinal de crise política é quando ele sente a necessidade de fazer isso consigo mesmo, pois existem selvagens também dentro da sociedade ocidental, criaturas enigmáticas, semi-inteligíveis, guiadas por paixões ferozes e dadas

22 HARMAN, G. *The Fateful Question of Culture*. Nova Iorque: 1997. p.211.

23 A expressão alude à famosa formulação de Raymond Williams "As massas são os outros", em *Culture and Society 1780-1950*, Londres, 1958 (reimpr. Harmondsworth, 1963), p.289.

24 JAMESON, F. On "Cultural Studies". *Social Text*, n.34, p.34, 1993.

a comportamento rebelde; e também esses precisarão tornar-se objetos de conhecimento disciplinado. O positivismo, a primeira escola autoconscientemente "científica" da Sociologia, revela as leis evolucionárias pelas quais a sociedade industrial está se tornando inexoravelmente mais corporativa, leis que um proletariado indisciplinado precisa reconhecer como não mais violáveis do que as forças que movem as ondas. Um pouco mais tarde, será parte da tarefa da Antropologia conspirar contra a "maciça ilusão perceptual pela qual um imperialismo nascente engendrou 'selvagens', congelando-os conceitualmente na sua alteridade subumana, mesmo enquanto destruía suas formações sociais e os liquidava fisicamente".²⁵

A versão romântica de cultura, assim, evoluiu com o passar do tempo para uma versão "científica". Mesmo assim havia afinidades fundamentais. A idealização do "folclórico" feita pela primeira, de subculturas vitais profundamente escondidas em sua própria sociedade, poderia ser facilmente transferida a esses tipos primitivos que viviam no estrangeiro em vez de na terra natal dela. Tanto o folclórico como os primitivos são resíduos do passado dentro do presente, seres curiosamente arcaicos que emergem como anomalias temporais dentro do contemporâneo. O organicismo romântico poderia, assim, ser remodelado como funcionalismo antropológico, entendendo essas culturas "primitivas" como coerentes e não contraditórias. A palavra "total" na expressão "um modo de vida total" paira ambigualmente entre fato e valor, significando uma forma de vida que podemos apreender por inteiro porque estamos fora dela, mas também uma forma de vida com uma integridade de ser que falta à nossa própria. A cultura, assim, coloca em julgamento seu próprio modo de vida agnóstico e atomístico, mas, quase literalmente, de uma distância muito longa.

25 BANAJI, J. The Crisis of British Anthropology, *New Left Review*, n.64, nov./dez. 1970.

Além disso, a idéia de cultura, por todo o caminho com base em suas origens etimológicas na lavoura, no cultivo do que cresce naturalmente, sempre havia sido uma forma de descentrar a consciência. Se ela significava, no seu uso mais limitado, os produtos mais refinados e mais requintadamente conscientes da história humana, o seu significado mais geral assinalava exatamente o oposto. Com seus ecos de processo orgânico e evolução subreptícia, a cultura era um conceito quase-determinista, significando aquelas características da vida social – costume, parentesco, linguagem, ritual, mitologia – que nos escolhemos muito mais do que escolhemos a elas. Ironicamente, então, a idéia de cultura colocava-se tanto acima como abaixo da vida social ordinária, ao mesmo tempo incomparavelmente mais consciente e consideravelmente menos calculável. "Civilização", ao contrário, soa mais a atividade e consciência, possui uma aura de projeção racional e planejamento urbano, como um projeto coletivo pelo qual cidades são construídas em pântanos e catedrais erguidas em direção aos céus. Parte do escândalo do marxismo havia sido tratar a civilização como se ela fosse cultura – escrever, em resumo, a história do inconsciente político da humanidade, daqueles processos sociais que, como colocou Marx, acontecem "pelas costas" dos agentes envolvidos. Assim como com Freud um pouco mais tarde, uma consciência finamente civilizada é deslocada para reforçar as forças ocultas que a haviam estabelecido. Como comentou o autor de uma resenha de *O capital*, para satisfação do autor do livro:

Se, na história da civilização, os elementos conscientes desempenham um papel tão subordinado, então é auto-evidente que uma investigação crítica cujo tema é a civilização pode basear-se em alguma forma ou algum resultado da consciência menos do que em qualquer outra coisa.²⁶

26 Citação ibidem, p.79n.

A cultura, então, é o verso inconsciente cujo anverso é a vida civilizada, as crenças e predileções tomadas como certas que têm de estar vagamente presentes para que sejamos, de alguma forma, capazes de agir. Ela é aquilo que surge instintivamente, algo profundamente arraigado na carne em vez de concebido na mente. Não é surpreendente, portanto, que o conceito tenha encontrado um lugar tão acolhedor no estudo de sociedades "primitivas", as quais, aos olhos do antropólogo, permitiam que seus mitos, rituais, sistemas de parentesco e tradições ancestrais pensassem por elas. Elas eram uma espécie de versão "ilha do mares do sul" do direito consuetudinário inglês e da Câmara dos Lordes, vivendo em uma utopia burkeiana na qual instinto, costume, devoção e lei ancestral funcionavam por si mesmos, sem a intervenção intrometida da razão analítica. A "mente selvagem", assim, tinha uma importância particular para o modernismo cultural, que, dos cultos de fertilidade de T. S. Eliot aos ritos de primavera de Stravinsky, podia encontrar nela uma vaga crítica da racionalidade do iluminismo.

Poder-se-ia inclusive matar dois coelhos teóricos com uma cajadada, descobrindo nessas culturas "primitivas" tanto uma crítica dessa racionalidade como uma confirmação dela. Se os hábitos de pensamento supostamente concretos e sensíveis dessas culturas apresentavam-se como uma reprimenda à razão ressecada do Ocidente, os códigos inconscientes que governavam esse pensamento tinham todo o rigor exigente da Álgebra ou da Lingüística. Foi assim que a Antropologia estrutural de Claude Lévi-Strauss pôde apresentar tais "primitivos" tanto como confortavelmente similares como exoticamente diferentes de nós mesmos. Se eles pensavam em termos de Terra e Lua, faziam-no com toda a elegante complexidade da Física Nuclear.²⁷ Tradição e modernidade, por conseguinte, podiam ser agradavelmente har-

27 Ver LÉVI-STRAUSS, C. *Anthropologie structurale*. Paris: 1958, e *La Pensée sauvage*. Paris: 1966.

monizadas, projeto que o estruturalismo havia herdado, inacabado, do auge do modernismo. A mentalidade mais *avant-garde*, assim, fazia uma meia-volta completa para se encontrar com a mais arcaica; com efeito, para alguns pensadores românticos era só dessa forma que uma cultura ocidental dissoluta podia ser regenerada. Tendo chegado a um ponto de decadência complexa, a civilização podia refrescar-se somente na fonte da cultura, olhando para trás a fim de caminhar para frente. O modernismo, dessa maneira, engatou a marcha a ré no tempo, descobrindo no passado uma imagem do futuro.

O estruturalismo não foi o único ramo da teoria literária que pôde traçar parte de suas origens de volta ao imperialismo. A hermenêutica, por detrás da qual se esconde uma dúvida ansiosa quanto a se o outro é, afinal, inteligível, é certamente tão relevante para o projeto quanto a psicanálise, que traz à luz um subtexto atávico que está nas próprias raízes da consciência humana. A crítica mitológica ou arquetípica faz algo parecido, ao passo que o pós-estruturalismo, de cujos principais expoentes um é originário de uma antiga colônia francesa, põe em questão aquilo que considera ser uma metafísica profundamente eurocêntrica. Quanto à teoria pós-moderna, nada podia ser menos do seu gosto do que a idéia de uma cultura estável, pré-moderna, firmemente unificada, cuja mera cogitação a faz buscar sua hibridez e seu caráter ilimitado e aberto. Mas o pós-moderno e o pré-moderno têm mais afinidades do que isso sugeriria. O que ambos compartilham é o respeito elevado e por vezes extravagante que conferem à cultura como tal. De fato, poder-se-ia afirmar que a cultura é uma idéia pré-moderna e pós-moderna em vez de uma idéia moderna; se ela floresce na era da modernidade, é em grande medida como um vestígio do passado ou como uma antecipação do futuro.

O que liga as ordens pré-moderna e pós-moderna é que para ambas, embora por razões bem diferentes, a cultura é um nível dominante da vida social. Se ela sobressai tanto assim nas

sociedades tradicionais, é porque é menos um "nível" do que um meio universal no qual se dão outros tipos de atividades. A política, a sexualidade e a produção econômica ainda estão, até certo ponto, presas em uma ordem simbólica de significado. Como observa o antropólogo Marshall Sahlins, num remoque ao modelo marxista de infra-estrutura e superestrutura, "nas culturas tribais, a economia, a organização política, o ritual e a ideologia não aparecem como 'sistemas' distintos".²⁸ No mundo pós-moderno, a cultura e a vida social estão mais uma vez estreitamente aliadas, mas agora na forma da estética da mercadoria, da espetacularização da política, do consumismo do estilo de vida, da centralidade da imagem, e da integração final da cultura dentro da produção de mercadorias em geral. A estética, originalmente um termo para a experiência perceptiva cotidiana e que só mais tarde se tornou especializado para a arte, tinha agora completado um círculo e retornado à sua origem mundana, assim como dois sentidos de cultura – as artes e a vida comum – tinham sido agora combinados no estilo, moda, propaganda, mídia e assim por diante.

O que ocorre nesse intervalo é a modernidade, para a qual a cultura não é o mais vital dos conceitos. Na verdade, é para nós difícil imaginarmos-nos de volta a uma época em que todas as nossas mais elegantes palavras da moda – *corporidade, diferença, localidade, imaginação, identidade cultural* – eram vistas como os obstáculos para uma política de emancipação, em vez de seus termos de referência. Cultura, para o iluminismo, significava, de modo geral, aqueles apegos regressivos que nos impediam de ingressar em nossa cidadania do mundo. Significava nossa ligação sentimental a um lugar, nostalgia pela tradição, preferência pela tribo, reverência pela hierarquia. A diferença era, em grande medida, uma doutrina reacionária que negava a

28 SAHLINS, M. *Culture and Practical Reason*. Chicago e Londres: 1976. p.6.

igualdade à qual todos os homens e mulheres tinham direito. Um ataque à Razão em nome da intuição ou da sabedoria do corpo era uma licença para preconceitos insensatos. A imaginação era uma doença da mente que nos impedia de ver o mundo como ele era e, portanto, de agir para transformá-lo. E negar a Natureza em nome da Cultura era quase que certamente acabar no lado errado das barricadas.

A cultura, por certo, ainda tinha seu lugar, mas à medida que a Idade Moderna se desenvolvia esse lugar era ou de oposição ou de complementação. Ou a cultura se tornava uma forma um tanto inefetiva de crítica política, ou era a área protegida para dentro da qual se podia escoar todas aquelas energias potencialmente destrutivas, espirituais, artísticas ou eróticas, das quais a modernidade podia cuidar cada vez menos. Essa área, como a maioria dos espaços oficialmente sagrados, era ao mesmo tempo venerada e ignorada, centralizada e marginalizada. A cultura não mais era uma descrição do que se era, mas do que poderia ser ou costumava ser. Era menos um nome para nosso próprio grupo do que para nossos dissidentes boêmios, ou, à medida que o século XIX transcorria, para povos menos sofisticados vivendo muito longe. Que a cultura não mais descrevia a existência social como ela é diz muito a respeito de um certo tipo de sociedade. Como assinala Andrew Milner,

é somente nas democracias industriais modernas que "cultura" e "sociedade" ficam excluídas tanto da política como da economia ... a sociedade moderna é entendida como distinta e incomumente associal, sua vida econômica e política caracteristicamente "sem normas" e "sem valores", em resumo, inculta.²⁹

Nossa própria noção de cultura baseia-se, assim, em uma alienação peculiarmente moderna do social em relação ao econômico, o que significa em relação à vida material. Só numa

29 MILNER, A. *Cultural Materialism*. Melbourne: 1993. p.3-5.