

Para pensar a cultura

OS TERMOS CULTURA E EDUCAÇÃO remetem a um processo, e não a um dado ou a uma realidade acabada: o da humanização. Educação é um conceito que se difunde e se torna fecundo no século XVIII. Certamente aparece antes, quer nos antigos, quer, no início dos tempos modernos, de forma fulgurante, com Erasmo. Mas sua produtividade propriamente dita data do século XVIII.¹ Insisto nessa idéia de que o decisivo, no pensamento, é quando ele se torna fecundo ou produtivo. O importante não é quando uma idéia ou prática nasce, mas quando passa a ter forte efeito multiplicador. Três exemplos bastarão. O primeiro é o da pólvora, no caso, uma técnica e não uma idéia. Sabe-se que desde inícios de nossa era os chineses a utilizavam, mas não para fins belicosos e sim, basicamente, sob a forma de fogos de artifício. É quando essa invenção já antiga é engrenada, pelos ocidentais, na expansão de uma máquina de guerra, que ela se torna fecunda, e com isso modifica o mapa do mundo. Deste exemplo, aliás, evidencia-se que ao falar em fecundidade não estou supondo nenhum juízo de valor. Um segundo exemplo é o da geometria. Desde os gregos ela é uma ciência reconhecida, e com um campo determinado de validade – no caso, bastante estrito. No século XVII, porém, ela passa a ser uma ferramenta utilíssima para conferir cientificidade a todos os campos do saber. Seu riquíssimo papel consiste, pois, na extensão de sua aplicação a domínios que, antes, lhe escapavam. Assim a emprega Descartes, que a elogia no Discurso do método. Assim permite ela que Hobbes, até então um humanista, que traduzia a História da Guerra do Peloponeso de Tucídides para ensinar seus conterrâneos a não se rebelar contra o rei, torne-se um cientista, que não apenas desenvolverá uma física, mas também procurará geometrizar a demonstração em ciência política. Finalmente, terceiro exemplo, o da ampliação de procedimentos fundamentais da antropologia – penso sobretudo nesse princípio que é o da atribuição de

Renato Janine Ribeiro

Universidade de S. Paulo

significações, pelo agente, a seus atos – a outras áreas da pesquisa, em especial, a história das mentalidades: Georges Duby, um dos maiores historiadores de nosso tempo, assim reconhece a dívida dos que estudam as mentalités, entre outros lugares, em seu Guilherme Marechal.

A postura que aqui sustento tem a ver com uma nova ênfase, que se desloca da produção de um pensamento ou de um bem cultural para essa outra forma de produção que é a recepção, que podemos também chamar de apropriação social. A idéia não é apenas a de produzir uma idéia ou uma prática, mas é a de ver como essa construção humana se difunde. O grande contraste que temos, para ilustrar essa diferença, está nos inícios da modernidade. Costuma-se dizer que a Renascença, com toda a sua riqueza, não soube, porém, gerar uma apropriação social de seus efeitos tão produtiva quanto a que a Reforma propiciou. Daí, inúmeras diferenças entre os modelos, digamos, da Itália e da “Europa do Norte”,² no que diz respeito aos séculos que se seguiram. Essa distinção é um pouco simplificada, porque, afinal, a Alemanha no século XVII, devido à Guerra dos Trinta Anos, arruinou-se; mas permite entender o deslanche que Holanda e Inglaterra terão, e a longa estagnação italiana. O decisivo, então, é saber como ocorre a apropriação social do pensamento.

Estas observações preliminares devem orientar uma discussão sobre o que pode ser a cultura no século por entrar. Antes de mais nada, lembremos que o conceito de cultura é utilizado hoje em dois sentidos principais. Poderia, aliás, antes de tratar disso comentar a vinculação que tem o termo cultura com o seu congênere que se refere ao cultivo da terra: nos dois casos, contrasta-se o abandonado, o homem ou o terreno inulto, com aquele que recebeu tratos, que pela mão do homem passou do agreste, da waste land, para o fértil, o fecundo, o gerador de vida; nos dois casos, pois, a vida resulta do trabalho humano, longe de constituir apenas uma

espontaneidade biológica. Poderia, também, pensar na relação que tem a cultura com o culto, e assinalar como ambos apontam traços distintivos do sagrado: que ele seja separado, posto à parte, do comum, do cotidiano, do vulgar; que essa distinção corresponda à sua instituição como uma excelência; e que nos dois casos se enfatize que tal separação resulta da ação humana, que lavra a terra, que estuda o importante, que exalta o deus. Mas prefiro, nos limites de que ora disponho, pensar outra questão: que sentidos hoje se dão, usualmente, ao termo.

São, basicamente, dois, que para simplificar chamarei, no quadro deste artigo, de cultura-1 e cultura-2.

O primeiro – e mais usual – tomou conta, por exemplo, da linguagem cotidiana e das instituições públicas. Por ele, cultura, tal como aparece nos nomes de secretarias, pró-reitorias e até ministérios, bem como nos de cadernos de jornais, poderia ser mais ou menos definido como uma produção que, antes de mais nada, se distingue por um diferencial em face da utilidade. Não pertence àquilo que se faz para ganhar dinheiro ou para a profissão, mas caracteriza, vista pelo ângulo de seu consumo ou recepção, o tempo de lazer. Daí, aliás, para pegar uns nomes a esmo, que seja o “Caderno Dois”, o “Caderno B”, a “Folha Ilustrada” – termos, todos esses, que indicam uma coisa a par do principal, secundária talvez, da ordem do adorno ou do enfeite. O mundo, com sua seriedade, ocupa os cadernos que tratam da política nacional ou internacional, da economia, até mesmo da vida cotidiana em nossas cidades. Para o fim, porém (e isso vale até quando o caderno é “dois”), fica o lazer. Tentemos sintetizar essa idéia de cultura: ela é a mais usual, e toma conta tanto das instituições de poder quanto do senso comum veiculado na imprensa; refere-se mais à sensibilidade e à intuição do que à razão, mais ao consumo do que à produção, mais ao lazer do que ao trabalho, mesmo que isso implique, na compreensão assim definida, uma dificuldade extraordinária de se entender o

que é o trabalho próprio do artista, sua criação, de que nada ou quase nada se diz senão mitos, termos vagos, equivocados. Vamos chamá-la neste artigo, para facilitar, de cultura-1.

Finalmente, e aqui talvez esteja sua maior qualidade, esse conceito de cultura confere destaque sobretudo ao que eu chamarei o espaço leigo. Com efeito, em nossa sociedade vivemos em boa medida definidos por nossas profissões. Ora, o termo profissão é de evidente lavra religiosa. Quem tem profissão não é apenas o especialista, o expert da modernidade – é, desde os antigos, aquele que professa determinada fé, determinada pertença a tal ou qual grupo. Um homem sem profissão, assim, é um desterrado, uma espécie de ateu dos empregos, um ateu do mundo em que o trabalho, subordinado ao capital, rege os territórios psíquicos.

Mas não será justamente esse ateísmo discreto do homem sem profissão o ponto em que ele é mais valioso? Porque o espaço político e social é, essencialmente, um espaço leigo. É nele que nos encontramos, nele que interagimos, com base justamente em nossa não-profissão. Não me refiro apenas ao velho princípio das boas maneiras, bem expresso nas artes de conversação dos séculos XVIII e XIX, segundo o qual é de péssimo gosto conversar sobre o trabalho, o emprego, a profissão – o que já define o lugar em que as pessoas entram em contato, socialmente, como um território que exclui a entrega demasiado estrita de fé a tal ou qual especialidade. Se há encontro social (e insisto em empregar um termo que por vezes tem má fama, delineando um “amenos”, em contraste com os encontros íntimos, amorosos ou de amizade, que imprimem a verdade, ou os encontros de trabalho, que exprimem a seriedade), é justamente nesse no man’s land em que se define um território de todos a partir, exatamente, da vacuidade que inicialmente possui.

O que podemos propor, então, para renovar o

conceito de cultura, embora partindo mesmo desse esvaziamento a que ele foi submetido, e que faz institucionalmente da Cultura a prima pobre da Ciência e Tecnologia (ela sim, embora pobre no contexto geral do orçamento ou da sociedade, a que tem dignidade por falar com seriedade e com verdade), é apostar precisamente nesse vazio, e lembrar que é nele que se gera – e gere – o que é mais importante na condição humana. Pois esta não é, a princípio ou por princípio, profissionalizada ou religiosa. Ela tem de interessante, na variedade mesma de maneiras pelas quais se modaliza, uma certa neutralidade, uma laicidade na qual convém investir. E é a cultura, nesse primeiro sentido, que melhor indica esse caráter plural, e ao mesmo tempo vazio, de uma prática – penso sobretudo na recepção cultural – que permite fazer circular as referências as mais diversas, as proveniências as mais variadas, tendo por positivo e não por negativo o fato de mostrar, quem as recebe, quem delas se apropria, uma ligação bastante frouxa com elas, uma pertença inexistente ou, quando muito, light. É isso a cultura: antes de mais nada, um afrouxamento dos elos que nos prendem a nossa fé de origem, a nossa profissão, a nossa lealdade. É isso, bem mais do que as belas artes ou os momentos de excelência da criatividade humana. Pois o velho discurso do homem culto, que na sua cultura superior hauria elementos eficazes para firmar seu primado social, já não cabe. Não é mais o caso de repetir frases sobre o patrimônio da humanidade, a que tanto devemos. A ele devemos muito, sem dúvida, mas não tanto para entendê-lo como patrimônio – outra idéia de pertença – e sim como essa apropriação que afrouxa os elos, que distende os vínculos, que relaxa as identidades. É dessa forma que ocorre a apropriação social de que antes falava: de modo a instituir identificações variáveis, passíveis de freqüente mudança.

Um segundo sentido de cultura – que, por simplificação, chamaremos neste artigo de cultura-2 – é aquele que se diz, geralmente, o “antropológico”. Trata-se, aqui, mais de um

conceito do que de uma acepção corrente. Poucas instituições – praticamente só as acadêmicas – menos jornais ainda, o utilizam. Contentar-me-ei, tratando dele, em enfatizar a oposição que estabelece com o termo natureza. Um elemento imaginário narrado por Hélène Clastres em seu *A terra sem mal*³ merece ser lembrado. Tratando dos guaranis, ela comenta que devem, para socializar-se, pôr em comum a caça obtida. O caçador, aliás, sequer come o animal que matou: este é todo para ser distribuído, de modo que a atividade primordial do varão acaba sempre orientada para a socialização. Ora, disto se segue que, se um homem come na floresta o animal caçado, ou seja, se o faz longe da aldeia, ou seja, fora da sociedade, ou ainda, se o come sozinho, sem reparti-lo, sem a generosidade que está na raiz da instituição do mundo social, ele se estará excluindo não só da relação com o *socius* mas, também e sobretudo, do próprio espaço humano. O egoísta se animaliza, pior, bestializa-se.

Essa narração é particularmente interessante porque ela ilustra um aspecto geralmente pouco acentuado na oposição natureza-cultura. Nesse par binário, costuma-se ressaltar que a cultura é instituída por um longo processo, que em princípio jamais tem fim, pelo qual o homem se faz a si próprio: a cultura, e melhor dizendo a própria condição humana, têm de próprios serem obra do próprio homem. Nisso residem sua fragilidade, sua efemeridade, talvez sua dignidade, mas esta mesma sempre precária. Ora, o que devemos notar é que o processo de constituição de uma identidade humana, trôpega que seja, tem ainda como adicional o fato de que sobre ele constantemente paira a ameaça de ser revertido, de ser desfeito. O homem que não se socializa se bestializa. Quem não se comunica da forma propriamente humana, que é algum tipo de dom regido por um esquema de trocas simétricas, há de perder a própria humanidade. Não há, pois, natureza humana, como algo fixo, estático, como uma pertencença capaz de definir-nos. Ser humano é, justamente, não ter natureza: é ser incerto,

é ser cultura.

A lição dada pelos guaranis de H. Clastres é fundamental, e não é por acaso que, falando em antropologia, preferi, para perturbar as relações entre sujeito e objeto, entre o cientista e seu corpus, começar tratando do que o índio ensina – no caso, a precariedade de ser-se humano – e não do que o civilizado que o estuda pretende provar. Mas, para não correremos o risco de confundir as ênfases essenciais da antropologia com sua vertente indigenista, passemos ao que constitui a visada eidética dessa disciplina, a que ela deve boa parte de sua relevância e impacto para as demais ciências humanas: para se conhecer o ser humano, deve-se verificar que significações atribuímos nós a nossas práticas. Uma descrição seca das mesmas é francamente insuficiente. Essa convicção, que a antropologia reparte com a fenomenologia, à qual ela certamente deve bastante, e com a história das mentalidades, que lhe deve muito, implica a ineficiência dos modelos puramente estruturais de conhecimento do homem (curiosamente, um antropólogo estruturalista como Lévi-Strauss, adepto que foi da formalização matemática, nem por isso deixa de construir, utilizando-a, redes de significações). Essa atribuição de significados é por assim dizer o gesto primordial da humanização, aquele pelo qual o homem se recorta de um mundo supostamente dado, reiterativo, que seria a natureza (a qual, aliás, funciona não poucas vezes como o mito a validar, pelo viés negativo, o que se diz da construção do homem: é preciso haver uma natureza sempre igual a si mesma, regida pelo princípio de identidade, para que a cultura possa destoar desse paradigma e destacar-se como um campo não-aristotélico, mais até, anti-aristotélico). Em outras palavras, a construção do homem, ou o homem enquanto construto, somente são possíveis na medida em que em vez de pensarmos sua separação do mundo animal a partir, como Marx, do trabalho, ou, como Arthur Clarke e Stanley Kubrick em 2001, da ferramenta, concentremos esse corte com a natureza na

produção de significações. O original nessa teoria sobre o que é distintivo no ser humano – ou seja, o que é a cultura – está em conceber o gesto de aparência mais idealista, ou seja, a invenção de significações, como algo extremamente produtivo, articulado às práticas e não a um mundo das idéias.

Propostas estas distinções, que se referem, repito, aos dois usos mais conhecidos do termo mas não os esgotam, nem o esgotam, resta mostrar que dinâmica essas duas acepções estabelecem entre si. O primeiro uso tem a seu crédito ser o mais corrente, e ao mesmo tempo o de maior eficácia junto tanto à opinião pública, ao *sensus communis*, quanto ao poder e de suas instituições. Já o segundo é o de maior densidade intelectual. Podemos sugerir que a dinâmica entre ambos ocorre na medida em que a cultura-2 aponta os fins para os quais contribui a cultura-1: o papel, hoje, da cultura enquanto um elenco de informações e formações é servir ao – interminável – processo de construção do ser humano.

Isto implica que, sem se abandonar a idéia de que a cultura (em primeiro sentido) tenha parte com a excelência das obras nela trabalhadas, e com sua ligação a um patrimônio da humanidade, esses dois supostos perdem algo de seu vigor. Continua valendo de algum modo a tópica da excelência, já que a cultura-1 se define por uma qualidade de seu fazer, que excede a do usual, a do dia-a-dia (daí, o erro das proposições, que se difundiram na década de 1960 e 70, como “disco é cultura” etc.), mas perde ela a centralidade que aparece, por exemplo, numa expressão como “belas-artes”. Quanto à temática do patrimônio, ela continua merecendo atenção, mas a ênfase se desloca decisivamente, desse enraizamento num passado, desse trabalho da memória que a idéia de uma herança aponta, para a recepção, a apropriação social do fazer cultural.

Por isso, simplificando, o destaque passa a ser do futuro, mais que do passado, do modo

como a alta qualidade se socializa, mais que das maneiras como ela é preservada.

E é essa mudança de enfoque que permite destacar o modo como se constrói o ser humano, para tanto usando – entre outros elementos, de menor qualidade, de menor sistematicidade, de outros modos de ser – da cultura-1 para se montar a cultura-2. Percebe-se o caráter estratégico dessa mudança de perspectiva. Enquanto se privilegiavam a excelência e o patrimônio, o usuário ou espectador das belas-artes pouco tinha a fazer senão utilizá-la de maneira, digamos, pouco artística. O recorte entre a criação e a recepção da cultura-1 era a tal ponto decisivo que obscurecia o que é o trabalho, também cultural (no sentido da cultura-2), e em certa medida até criativo (de cultura-1), que o receptor da arte executava. Daí que, perdendo-se de vista o caráter cultural do que faz o espectador das artes, a caracterização deste se tornava sobretudo social. Explico-me. Não se entendendo em que medida quem consome, usa ou recebe belas-artes também está fazendo algo que compartilha da natureza dessas obras artísticas, reduzindo-se seu papel ao de uma passiva fruição, só restava pensá-lo a partir de sua posição na sociedade, a qual posição, por sua vez, se compreendia por uma evacuação do que tivesse de cultural: passava a assentar numa leitura dos interesses, como aquela que estuda as classes sociais, e não numa dos desejos, como a que trabalha com identidades lábeis e sempre perturbadas. Sendo uma leitura dos interesses, tornava-se legítimo e necessário compreender o consumo das belas-artes com base no uso que dele fizessem os consumidores, para assentar suas posições no interior de uma sociedade hierarquizada: era esse uso da cultura-1 o que fundava uma sociedade desigual, cuja desigualdade é (r)estabelecida. em boa parte, pelo diferenciado acesso aos bens culturais. Não contesto essa leitura, que tem suas qualidades inegáveis. Apenas observo que ela elide algo que é essencial no que podemos chamar o trabalho da cultura (da cultura-2, sobretudo): o modo como a cultura-1, sem se esgotar em seu uso para delinear hierarquias

marcadas através da linguagem e do gosto, é alvo de uma apropriação que vai construindo o ser humano. Em outras palavras, há que ouvir a lição da antropologia, e não apenas contrastar os dois sentidos de cultura, mas mostrar que hoje o propriamente enriquecedor no primeiro, e mais tradicional, depende amplamente de estar ele iluminado pelo segundo, e mais revolucionário. Em suma, o uso mesmo da teoria da recepção para se compreender as obras de arte, que é um dos grandes aportes da teoria literária nesse fim de século, somente se consolida quando passamos a pensar a cultura-1, para a qual ela foi instituída, sob o enfoque da cultura-2.

Convém esclarecer. O domínio de mais e mais linguagens culturais – a literatura, por exemplo – tem valor não apenas por definir uma educação dos gostos, mas por ampliar as possibilidades de construção de uma identidade pessoal. Esta é necessariamente plural. Em nossa sociedade, as possibilidades de felicidade a partir de uma identidade dada e estabelecida se tornam cada vez menores. É tal a complexidade dos investimentos que recebemos, que se torna necessário, para a própria vida psíquica, permitir que ela seja construída, pelo e no interessado, a partir de uma série de identificações elas mesmas diferentes e até contraditórias entre si. Isto, que se torna convicção crescente entre não poucos dos que trabalham a psique, se pode ilustrar por um exemplo da recente história irlandesa.

A República da Irlanda, ao se constituir, fez questão de apostar – contra o domínio britânico que coincidira com a imposição do protestantismo, bem-sucedida nos condados nortistas do Ulster – num intenso catolicismo. Isso resultou, entre outras coisas, em forte censura a condutas dissidentes moralmente, entre elas o homossexualismo. Daí que, aos moços da Irlanda do Sul, elementos que permitissem construir uma eventual identidade homossexual eram simplesmente barrados. Não havia possibilidade de compreenderem, eles, suas pulsões de desejo

voltadas para o mesmo sexo como significando um desejo, não digo sequer tolerável: a repressão era tão forte que negava a esse amor o próprio reconhecimento. A conclusão foi que o nome disponível para esse conjunto de desejos dissidente não era o homossexualismo, mas a vocação sacerdotal. O menino que não desejava meninas não entendia esse não-desejo como um desejo por homens, mas como a vocação de servir a Deus.

Os resultados desse aprisionamento da libido foram trágicos. Um número que não podemos saber de padres sofreu, profundamente, de não ter satisfeito a sua sexualidade. Não poucos sacerdotes católicos, tendo por única saída a satisfação de sua homossexualidade no ambiente masculino do clero, e não dispondo de facilidades de intercurso com outros adultos, reciclaram-se na pedofilia.

O irônico efeito disso, no que tange à instituição responsável por esse processo, é que hoje a imagem da Igreja Católica na Irlanda se ressentiu de fortes acusações no que se refere a processos de corrupção de menores, por um lado, e a procedimentos para abafar escândalos e destruir vidas individuais, por outro.

Desse triste episódio, o que podemos retirar é que um maior acesso a elementos de cultura 1 – no caso, obras literárias e artísticas expondo a homossexualidade – teria aberto mais os corações e mentes tanto dos jovens irlandeses de tendência homossexual quanto de seus compatriotas, que teriam visto a sociedade e a condição humana como mais complexas, e por conseguinte mais ricas do que pensaram.

Ou seja, que o modo pelo qual tantos jovens foram-se tornando humanos – o trabalho da cultura-2 – teria sido bem mais rico se fosse maior o seu acesso à cultura-1.

Em suma, se queremos entender a cultura em nova chave, se a desejamos compreender em seu estratégico papel social, a articulação dos

dois usos do termo é fundamental, e ela implica essa mudança de enfoque, na qual consideramos os indivíduos que têm contato com as belas-artes, com o patrimônio cultural, com o melhor que a humanidade foi capaz de criar (vê-se que adoto aqui os termos correntes para a cultura-1), não mais como receptores mais ou menos passivos de conteúdos dados, mas como aqueles que fazem intenso uso dessa relação com a cultura para constituírem sua frágil humanidade ■

Notas

- 1 Cf., a propósito de conceitos aparentados – história, soberania e revolução – o penúltimo ensaio de meu *Última razão dos reis: ensaios de filosofia e de política*, São Paulo, Companhia das Letras, 1993.
- 2 A idéia de um modelo “Europa do Norte” é de Quentin Skinner, em suas *Fundações do pensamento político moderno*, São Paulo, 1995.
- 3 São Paulo, ed. Brasiliense, 1977.

