

## A CULTURA NA PERCEPÇÃO DA ANTROPOLOGIA, SEMIÓTICA DA CULTURA E ESTUDOS CULTURAIS

Juliano Batista dos Santos<sup>1</sup>

Jordan Antonio de Souza<sup>2</sup>

José Serafim Bertoloto<sup>3</sup>

**Resumo:** O presente trabalho traz uma análise teórico-reflexiva sobre a forma como a Antropologia, a Semiótica da Cultura e os Estudos Culturais abordam, estudam e interpretam a cultura. Tal propósito, todavia, não está reduzido somente a identidade de cada uma dessas ciências. O artigo vai além. Em meio a evolução do texto é apresentada, por meio de dialética e comparação entre suas epistemologias, as diferenças, visíveis e singelas, entre os conceitos elaborados por uma e outra(s). Ademais, há também a preocupação de mostrar e esclarecer que um mesmo objeto e/ou sujeito escolhido à pesquisa pode, não só nas ciências humanas e sociais, ser observado, apreendido e compreendido de diversas maneiras, de modo que todas elas, admitida a devida coesão e coerência lógica do pensamento elaborado, coexistam, não como concepções antagônicas, e sim como matrizes abertas, possíveis e disponíveis às necessidades de cada pesquisa e investigador.

**Palavras-chave:** cultura, percepção, antropologia, semiótica da cultura, estudos culturais.

### 1 INTRODUÇÃO

A palavra cultura vem do latim *colere* que na língua portuguesa significa “cuidar de plantas”, “ato de plantar e cultivar plantas” ou “realização de atividades agrícolas” (FERREIRA, 2004). Entre seus muitos significados uma característica comum é preservada nas definições: a cultura é, independentemente de qualquer coisa, uma ação ativa dos homens, isto é, uma criação exclusivamente humana, algo que não é obra do acaso, nem da Natureza e nem de Deus.

Na Grécia Antiga, mais precisamente antes do período clássico V-IV a.C., quer dizer, antes da criação das primeiras teorias epistemológicas sobre as Artes, todas as criações humanas eram entendidas como arte, no sentido de “arte-ficial”. Aristóteles (1985), por exemplo, em seu livro *Ética a Nicômaco* define como artificial tudo que não é natural. Para ele, a naturalidade, animada ou não, é produto do Ato-Puro, enquanto que

---

<sup>1</sup> Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Estudos de Cultura Contemporânea na Universidade Federal de Mato Grosso. Docente de Filosofia do Instituto Federal de Mato Grosso. E-mail: [julianojbs@gmail.com](mailto:julianojbs@gmail.com)

<sup>2</sup> Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Estudos de Cultura Contemporânea na Universidade Federal de Mato Grosso. Bibliotecário-Documentalista da UFMT. E-mail: [jordanbiblio@gmail.com](mailto:jordanbiblio@gmail.com)

<sup>3</sup> Doutor em Comunicação e Semiótica pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Docente do PPG em Estudos de Cultura Contemporânea na UFMT e do PPG em Ensino da Universidade de Cuiabá. Curador no Museu de Arte e de Cultura Popular da UFMT. E-mail: [serafim.bertoloto@gmail.com](mailto:serafim.bertoloto@gmail.com)

todas as outras coisas são consideradas cultura, ou seja, extensões da produtividade e criatividade dos homens.

Da antiguidade à contemporaneidade o conceito de cultura foi sendo reinventado, reinterpretado, readaptado no tempo e espaço sem, contudo, deixar de ser entendida como ação, ou melhor, “criação” humana. Aliás, na modernidade pensar sobre cultura se tornou tão importante por causa dos descobrimentos de “novos mundos e povos” que novas epistemologias, voltadas tão-somente para pensar a(s) cultura(s), emergiram, passando, tempos depois, do status de disciplinas ao de ciências. São elas: Antropologia, Semiótica da Cultura e Estudos de Cultura.

Apesar dessas três epistemes terem em comum um mesmo objeto de estudo, a forma como cada uma delas apreende a cultura é distinta. Segundo Annemarie Mol (2008) enxergar uma mesma coisa de diferentes maneiras, sem privilegiar e/ou excluir uma(s) e outra(s), é denominado de performance ou realidade performada em oposição aos conceitos de perspectivismo e construtivismo.

Para esclarecer o conceito de realidade performada Mol (2008) utiliza a história sobre as variações de interpretações dos conceitos de anemia na medicina que, na prática, é performada das seguintes maneiras: performance clínica, performance estatística e performance patofisiológica. A primeira baseia-se em um conjunto de sintomas visíveis, a segunda baseia-se em um nível de padrão coletivo de hemoglobina e a terceira em um nível individual de hemoglobina.

As três formas de lidar com a anemia, ou melhor, as três diferentes anemias que, em nenhum momento se excluem ou mesmo deixam de ser anemias, têm coexistido há décadas pelo fato de a performance admitir múltiplas versões – realidades plurais que não se anulam quando contrárias e/ou contraditórias –, uma vez que elas não são perspectivas de diferentes pessoas e nem construtivismos do passado dos quais só uma teoria sobreviveu.

Baseando-se nas teorias de Mol (2008) são apresentadas abaixo a cultura e suas performances na Antropologia, Semiótica da Cultura e Estudos de Cultura. O intuito é mostrar que as diferentes maneiras de olhar para um mesmo objeto, independentemente de qual ele seja, permite não só a elaboração, interpretação e entendimentos mais amplos e precisos das pluralidades humanas, como também refuta a crença de que a verdade é única, universal e absoluta (FEYERABEND, 2010).

## 2 A CULTURA NA PERCEPÇÃO DA ANTROPOLOGIA

Historicamente o primeiro uso do termo antropologia remete a Aristóteles IV a.C. cuja concepção de ciência prática, denominada de *phrónesis*, representa os estudos da criação de conhecimentos mediante a observação das ações e relações humanas que, por vontade, definem seus próprios valores, donde a concepção de cultura, em um primeiro momento, como processo de formação educacional do cidadão de acordo com os ideais da *pólis*.

Mais tarde, durante os séculos 18 e 19, principalmente após o Iluminismo, tal definição torna-se significativamente relevante, passando na contemporaneidade por readequações, de modo que o homem no século 20 passa a ser entendido pela antropologia, já consolidada como ciência, como ser biológico, social e cultural – algo possível somente porque o termo cultura passa a designar os elementos que são produzidos a partir daquela formação culta (filosofias, artes e ciências) expressa na forma de organização da vida social e política, local de origem da civilidade.

Na primeira configuração de cultura, que se arrasta da antiguidade até a modernidade, natureza e sociedade não se opõem, pois, apesar do homem ser em si uma criatura natural, ele é dotado de razão e capacidade para trabalhar, cujas criações, materiais ou imateriais, agregam-se como uma segunda natureza dos indivíduos que, não é inata, mas socializada.

Na segunda configuração de cultura, que vai da modernidade à contemporaneidade, há a desunião e, posteriormente, a contraposição entre natureza e cultura. Isso acontece porque a natureza é tomada como determinista e o homem como um ser livre. Consequentemente, a natureza opera com leis de causa e efeito definidas no tempo como repetição, enquanto que a cultura se torna o campo instituído pelos atos humanos que, historicamente, dão sentido às suas ações e constroem a conexão entre o motivo de sua ação, a ação propriamente dita e seus efeitos, o que faz da cultura o tempo da transformação.

Antes e durante essa última acepção, principalmente nos países colonizadores, a elaboração do pensamento antropológico, durante a maior parte da história de seu desenvolvimento, principalmente no século 19, é compreendida como uma ciência positiva que, por excelência, dirigia-se à organização física e social do homem e a sua variabilidade no tempo biológico e no espaço geográfico que, através de perspectivas

antropomórficas, antropogênicas e étnicas, cunham os conceitos de raças, hierarquizando civilizações inteiras e legitimando a dominação nos países definidos como subdesenvolvidos.

Os arquétipos de raças objetivaram estruturar por meio de estereótipos físicos semelhantes, comportamentos comuns, graus de tecnologia e estratificações sociais a verossimilhança entre indivíduos e grupos sociais, conceito que na segunda metade do século 20, frente ao desenvolvimento da genética que enxerga o *homo sapiens* como fenômeno biossocial, é duramente criticado por entender que a biologia e a geografia influenciam, porém não determinam os comportamentos culturais.

A construção do conceito contemporâneo de cultura torna-se indissociável da edificação do conceito de antropologia que, a princípio, é tomado como a ciência que busca compreender a diversidade cultural e o outro. À vista disso, o antropólogo passa a ser enxergado como o pesquisador que tenta familiarizar o exótico e exotizar o familiar (DAMATTA, 1978) a fim de sistematizar a história natural dos homens e interpretar a sua evolução (MORGAN, 2005), organização social (horda, clãs, tribos e sociedades) e, fundamentalmente, as suas manifestações culturais (TYLOR, 2005).

A história da formação da ciência antropológica como nós a conhecemos hoje somente se consolida como epistemologia acadêmica a partir da ocupação de uma posição específica no sistema de disciplinas sociais que, em um primeiro momento, o da modernidade, com Edward Tylor e Franz Boas, trata de questões referentes a ciclos culturais e naturais cuja diferença e oposição deram origem a ideia de civilização como sinônimo de cultura, embora, em um segundo momento, na pós-modernidade, Clifford Geertz e Marshall Sahlins, acabam por dissociar cultura e sociedade por entenderem que as práticas sociais têm uma dimensão cultural, embora nem tudo que é produzido seja cultura.

Tylor (2005) diretamente e Boas (2005) indiretamente têm a preocupação em definir o conceito de cultura. O primeiro é adepto do darwinismo social e enxerga a ideia de cultura no singular: unidade e universalidade, pois, obrigatoriamente, a cultura se apresenta como a “soma de traços” (TYLOR, 2005, p. 69), fragmentos que não admite noções de diversidades visto que o desenvolvimento social segue uma única direção e sentido: a sociedade ocidental europeia.

O segundo se opõe a ideia de evolucionismo pois enxerga a cultura como uma escala evolutiva plural e relativa, mas não difusa, uma vez que as culturas são processos

históricos dinâmicos que devem ser analisados estritamente no contexto em que são produzidas, independentemente de se admitir, ou não, a existência da transculturação quanto ao desenvolvimento das tecnologias empregadas à sobrevivência ou das formas em que se estabelecem as relações de cada sociedade, em cada tempo e lugar.

É importante destacar que as teorias tyloriana e boasiana têm em comum não apenas a preocupação em definir o ideal de cultura e metodologias de pesquisa comparativa nos estudos sobre cultura. Ambas as teorias igualmente se voltam principalmente à análise de sociedades entendidas como exóticas e admitem que todos os indivíduos, independentemente dos costumes, possuem uma mesma faculdade de pensamento.

Eles também ratificam que os elementos que compõem uma mesma cultura (fábulas, artes, utensílios, vestuários, política etc.) devem ser interpretados como fragmentos interdependentes, embora, a de se destacar que Tylor nega o relativismo proposto por Boas, apesar de ora ou outra essa ideia aparecer em suas concepções e conceitos sobre hábitos e costumes.

Na pós-modernidade Geertz (1989) e Sahlins (2003) veem as culturas, no plural, como interpretação e simbolização, respectivamente. Para tanto, ambos abandonam as visões abrangentes de cultura por entenderem que essas definições mais confundem do que esclarecem os antropólogos. Em contrapartida, o primeiro propõe a cultura como integração global e diferenciação local (descrição densa) e, o segundo, propõe a cultura como uma síntese de opostos: unidade da dualidade, isto é, um evento que é ao mesmo tempo conservador e inovador.

Geertz através da hermenêutica, com contribuições da Semiótica, propõe que a sociedade deva ser lida como textos, ou seja, como um universo de teias de significados sempre abertos às novas interpretações da etnologia e da etnografia. O objetivo é descobrir a imagem da identidade cultural como um campo de diferenças que se confrontam em todos os níveis da heterogeneidade de símbolos sem excluir as suas particularidades frente às diversas sociedades.

Logo, em “vez de apenas a cultura como tal, passamos a ter culturas – delimitadas, coerentes, coesas e autônomas: organismos sociais, cristais semióticos, micromundos” (GEERTZ, 2001, p. 217-218), cuja descentralização de perspectivas e a redefinição de horizontes permitem observar que a unidade e a identidade existentes terão que ser negociadas, produzidas a partir das diferenças.

Para Sahlins (1990), que não se enquadra em nenhuma das correntes clássicas da antropologia, a cultura não é um objeto em vias de extinção, não é consenso e muito menos um conceito fixo devido os perigos moral (racismo) e político (imperialismo) elencados nas generalizações dos significados de cultura que, por serem aplicados de modo binário (eu *versus* outros), coloca um dos lados como o dominante, causando assim as maiores atrocidades através da força etnocêntrica.

O pensamento sahlinsiano entende a cultura como um ornamento histórico, não no sentido de tempo, mas como um jogo entre presente (estrutura existente) e transformação (conjunturas de ordem simbólica) que alteram, por tensão e não dominação, as coisas em conceitos por meio da ação humana que indissociabiliza os aspectos matérias e culturais, cabendo ao antropólogo culturalizar o local que estuda a fim de descrever o que os nativos já sabem (ou talvez não).

A partir do século 20, independentemente de o antropólogo ser moderno ou pós-moderno, algo em comum eles possuem: estudam os homens na condição de seres culturais na tentativa de demarcar em que momento e de que modo os seres humanos estabeleceram suas diferenças diante da natureza, produzindo assim a cultura.

Para a antropologia a cultura pode ter sido instituída, marcando simbolicamente a diferença entre homem e natureza, de duas formas possíveis: criação da lei da proibição do incesto e/ou criação da lei que separa o cru do cozido. Na natureza as restrições sexuais por graus de parentesco e o preparo de alimentos pela manipulação do fogo são regras que não existem, o que permite diferenciar o que é humano e o que não é.

Desse modo, a sexualidade e a culinária permitiram a criação de dimensões de ordem simbólica nas relações humanas, que na realidade não se apresentam como simples regras, mas como normas de conduta que asseveram a existência, conservação e organização da vida dos indivíduos em sociedade, possibilitando assim o surgimento da cultura.

### **3 A CULTURA NA PERCEPÇÃO DA SEMIÓTICA DA CULTURA**

A *Semiótica da Cultura* nasceu na Universidade de Tártu, por volta dos anos 60 do século 20, como uma disciplina teórica de estudos russos, na região da Estônia, país anexado a antiga União das Repúblicas Socialistas Soviéticas. Seu objetivo fora buscar

compreender a comunicação e a cultura. A primeira como sistema semiótico e a segunda como texto<sup>4</sup>.

Para tanto a Semiótica da Cultura, quando recém-elaborada, busca se basear nas epistemologias da Semiótica, Linguística, Cibernética e Teorias da Comunicação nos moldes semioticista. A finalidade é inter-relacionar os complexos sistemas de símbolos como processo de modelização entre cultura/texto e semiótica/comunicação e, assim, criar e permitir uma nova compreensão e extensão da ideia de linguagem às artes, às religiões, aos ritos, ao teatro, ao cinema etc.

Na perspectiva da semiótica a linguagem carrega consigo um sistema de informações que possibilita a organização, interpretação e comunicação de informações por signos linguísticos e outros desenhos simbólicos. Três são as classificações da língua: a natural, a artificial e a secundária. Embora as duas últimas sejam metalinguagens, a segunda é analisada por Mikhail Bakhtin e a última por Yuri Lotman.

A linguagem natural é uma estrutura construída a partir de mecanismos de fonação e grafismo espaço-temporal, a linguagem artificial remete às representações e convenções de caráter universal e científico e a linguagem secundária faz referência às artes, aos mitos e às religiões que carregam consigo valores socioculturais que ultrapassam os simples significados da língua natural, como por exemplo, as simpatias populares para retirar verrugas.

O conceito de modelizar deve ser entendido como o meio que permite, a princípio, a leitura de sistemas de signos organizados, embora, em outros momentos, possa conferir estrutura a sistemas de símbolos ainda não ordenados. Em ambos os casos o desígnio é o mesmo: semiotizar, isto é, esclarecer o sentido dos objetos culturais, naturais ou não.

A teoria da semiosfera, criada por Yuri Lotman, propõe a cultura como algo inseparável dos aspectos biológicos. Dessa unidade ocorre a realização de processos comunicativos e a construção de novas informações significantes: textos, linguagens, memória, temporalidade, organismos vivos e semiose.

Pensando-se assim a cultura passa a ser apreendida pela Semiótica como uma memória coletiva não hereditária que se comporta como fato social dado que os símbolos construídos e conservados coletivamente são transmitidos, por determinado grupo social e mediante a endoculturação, aos indivíduos que o compõem. Desse modo, a cultura como

---

<sup>4</sup> Para a Semiótica da Cultura o conceito de *texto* tem no mínimo dois tipos de codificação: código semiótico e código cultural.



signos de uma coletividade, organiza e ordena a esfera social como um subconjunto de padrões comportamentais: experimentação, informação, textos, memórias – isto é, uma semiosfera.

Uma abordagem de investigação teórica da cultura planetária e sua semiosfera acabam por se constituir como códigos culturais que organizam e processam dados cuja finalidade é regular e controlar o individual e/ou coletivo na medida em que os signos perpassam não somente conhecimentos, mas também sinais de como cada sujeito deve pensar e agir socialmente.

Embora exista, independentemente da sociedade a que o indivíduo pertença, a tentativa, por tradição, de fossilizar os valores pré-existentes em cada um de seus entes por meio de mecanismos de suplício, dispositivos disciplinares ou *noopolíticos*, nenhum sistema cultural, por mais fechado que seja, consegue evitar a penetração de elementos estranhos aos seus costumes, lugar de origem da hibridação (LYOTARD, 1998).

É precisamente no local onde ocorre a troca de símbolos que Lotman (1996) denomina de fronteira semiótica que, na realidade, não existe<sup>5</sup>, ou seja, ela é somente um postulado reflexivo que proporciona um campo de observação dos movimentos sógnicos que ali perpassam.

Aliás, é na estrita observação do trânsito de símbolos na fronteira semiótica que se pode apreender três ideias fundamentais dos sistemas modelizantes que formam a cultura: individualidade, diversidade e, principalmente, a dinâmica relacional dos signos (RAMOS et al., 2007), possíveis graças a dialética união vs. separação que permite, por alteridade, compreender a totalidade dos movimentos dos signos provocados pela afirmação do que pertence e pela negação do que não pertence a este, esse ou aquele lado da fronteira (LOTMAN, 1996).

O processo de identificação do que sou é denominado de individuação semiótica, que na prática permite, em um mesmo momento, estabelecer uma autoconsciência da própria unidade cultural do mundo a que pertencço e a identificação do espaço dos outros que, aos meus olhos, são estranhos e desorganizados, o que impossibilita à sua compreensão e aceitação.

---

<sup>5</sup> De modo a evitar contradições de interpretação quanto à afirmação de que a fronteira não existe, vale ressaltar que a negação da fronteira se refere ao limite físico, geodésico, entre um local espacial e outro.



A fronteira em si é porosa em relação aos signos dos demais. O diferente não simplesmente ultrapassa os limites dos outros, como também percola às suas tradições e se anexa a ele de modo recodificado, ressignificado, reordenado, quer dizer, modelizado.

Um princípio modelizante pode ser classificado como primário ou secundário. O primeiro refere-se à linguagem verbal, núcleo duro, como representante do que é central em uma cultura. O segundo traz à baila as literaturas, os mitos, os folclores etc., habitantes das periferias, residentes do entorno do núcleo rígido que, em regra, são os grandes criadores dos comportamentos sógnicos à constituição de sistemas.

Outro fato importante é que a troca de informações não ocorre apenas entre sistemas fechados distintos, há internamente em cada espaço fechado uma tensão entre centro e periferia, cuja permutação de símbolos faz dados nucleares se afrouxarem e elementos flexíveis se enrijecerem.

É justamente nessa fração ontológica da troca de informações, interna e externa, ou centro e periferia, denominada de filtro, que se torna possível perceber o diálogo e, ao mesmo tempo, a unidade entre textos, códigos e linguagens distintas, donde o movimento e olhar da semiosfera à fronteira como um sistema que tanto une quanto separa às individualidades culturais, outorgando, suas especificidades sógnicas de tradução do que é exterior, em consonância ao sentimento de pertença de cada grupo.

As trocas de signos entre sistemas culturais distintos são heterogêneas. A heterogeneidade não apenas pode como deve ser entendida como uma pluralidade de elementos que perpassam o perímetro, ou a forma como os elementos são apropriados e atualizados por cada lado de dentro da fronteira.

Por esse motivo, o “ir e vir” de símbolos, bem como a sua adaptação a cada realidade *alosemiótica* como forma de ressignificá-lo, é um procedimento necessário para a familiarização da nova e desconhecida informação recém-incorporada ao indivíduo ou ao grupo social que não a possuía.

A recepção e o deslocamento de sógnicos são apelidados de filtro bilíngue já que as trocas e as readaptações dos diferentes dados não são apenas unilaterais, ao contrário, eles são multidirecionais e incontroláveis na medida em que não há como escolher os elementos que podem cruzar ou não a fronteira, apesar de ser possível determinar o que permanecerá do lado de dentro do perímetro.

Não há como evitar a hibridação dos elementos culturais, sejam eles de primeira realidade<sup>6</sup> ou segunda realidade<sup>7</sup>. Todavia, cada mundo fechado, a seu modo, fixa ou afasta o novo signo que adentrou em seu sistema. Tanto é que qualquer componente só será fixado do lado interno da fronteira, após passar, necessariamente, por uma atualização.

Em tal movimento, que é circular, nem todos os elementos estão associados a uma ordenação específica de significação, conseqüentemente a semiosfera também se volta para fragmentos de uma estrutura semiótica, remetendo-nos ao pensamento de Geertz (2001) que, propõe, ser necessário examinar os estilhaços de um mundo que se encontra em pedaços.

Estilhaçados ou não, os elementos culturais ultrapassam as fronteiras. Nela é possível perceber os processos sógnicos que interferem na atualização e na constituição da reinterpretação dos diferentes signos, local onde necessariamente as transferências informacionais constituem novos “textos culturais sob o qual incide as mais variadas formas de mediação” (RAMOS et al., 2007, p. 40).

Textos culturais representam tudo àquilo que têm uma unidade de sentido, estruturada ou não. Um mesmo texto pode ter várias interpretações pois são muitos os sistemas fechados envolvidos nas trocas. Toda essa dinâmica de relações faz com que as permutas de informações entre realidades extra-semióticas sejam ininterruptamente alteradas pelas ilações geradas por diferentes tipos de signos que operam nas fronteiras semióticas que atravessam a semiosfera.

Como uma das característica dos movimentos sógnicos é o deslocamento interno entre as regiões de centro e periferia, a mútua contaminação é inevitável. Por sua vez, qualquer mobilidade para ser apreendida por um observador necessita que sua atenção esteja voltada tão-somente à materialidade dos textos culturais que projetam os significados dos símbolos de acordo com a modelização da tradição ao qual pertence.

Portanto, a interpretação epistemológica do conceito de signo na Semiótica da Cultura é diferente das abordagens científicas da Antropologia e Linguística. Na Antropologia o signo observado remete às produções material ou imaterial na relação homem-natureza-homem, na Linguística o símbolo é explicado por meio da tríade signo,

---

<sup>6</sup> Observado pela Antropologia. Referem-se aos elementos culturais materiais e imateriais.

<sup>7</sup> Observado pela Semiótica da Cultura, que é o universo definido como Semiosfera, desde que entendida como texto, isto é, como uma lente cultural na qual cada homem interpreta o mundo que o cerca.

significante e significado e na Semiótica da Cultura o signo é estudado como “algo” que está no lugar de outra coisa.

#### **4 A CULTURA NA PERCEPÇÃO DOS ESTUDOS DE CULTURA**

Néstor García Canclini (2000) busca explicar como a hibridação, especialmente no século 20, altera o modo de se pensar a identidade, a cultura, a desigualdade, o multiculturalismo e, sobretudo, os conflitos sociais entre tradição moderna e pós-moderna, entre norte e sul, entre local e global, isto é, entre cultura e poder.

O conceito de hibridação não pode ser confundido com a simples ideia de união harmônica dos diferentes. Ao contrário, hibridação são processos socioculturais conflitivos que existiam de modo separado e que, posteriormente, se combinaram para gerar novos objetos e práticas interculturais frente à decadência de projetos nacionais de modernização.

Não obstante, os objetos de observação empírica, por método hermenêutico e contribuições da semiótica, não é a hibridez em si, e sim os processos de hibridações, seja nas artes, na vida cotidiana ou no desenvolvimento tecnológico, que podem ocorrer de forma planejada – através de exposições, mostras e museus –, ou de modo não planejado devido aos processos migratórios, turísticos e de intercâmbio econômico ou comunicacional.

O processo de hibridação interessa tanto aos setores cultos como aos setores populares. Os primeiros, que representam os tradicionalistas, visam assegurar sua hegemonia por meio da concepção de que o patrimônio, como identidade nacional de um povo, deve ser preservado, restaurado e difundido tal como ele é, de modo que qualquer nova manifestação, fora do pré-estabelecido, seja subsumida.

Os segundos representam a visão dos pós-modernos que, em um passado não muito distante, segunda metade do século 20, viram-se impedidos pelos tradicionalistas, especialmente na América Latina, de se manifestarem através de novas criações artísticas que não àquelas tradicionalmente conhecidas (GARCÍA CANCLINI, 2000).

A pior coisa para os tradicionalistas que procuram preservar a encenação de uma identidade como condição indispensável à unidade de uma nação são as novas propostas que querem mudar o já estabelecido como erudito (e se popular, como folclore),

reformulando o que está escrito, o que está definido, a fim de se modernizar, no período histórico em questão, pós se modernizar (GARCÍA CANCLINI, 2000).

O problema é que a exigência dos conservadores de só admitirem o já estabelecido é um idealismo utópico. Eles ignoram o fato de a cultura ser dinâmica e de ela estar sempre se renovando – uma transmutação que não implica na desvalorização dos valores existentes e sim na integração entre eles e os novos emergentes.

Por mais que o lado hegemônico tente colocar em inércia os valores culturais identitários existentes, ele não consegue, pois na contemporaneidade um país não é mais uma nação, a cultura não é mais um consenso e as fronteiras não são meramente geodésicas (GEERTZ, 2001). As coisas agora são transnacionais. Estamos na era da “hibridez, colagem, *mélange*, miscelânea, montagem, sinergia, bricolagem, criolização, mestiçagem, miscigenação, sincretismo, transculturação, terceiras culturas” (HANNERZ, 1997, p. 26) que, apesar de suas diferenças conceituais, possuem algo em comum: são usadas para tratar de objetos relativos à cultura, à natureza e à sociedade.

Os estudos pós-modernos sobre fluxos culturais mostram que não é mais possível falar das identidades como se se tratasse apenas de um conjunto de traços fixos de uma nação. Os criadores da pós-modernidade propõem deslocar o objeto de estudo da identidade para as hibridações multiculturais em que resultado desafia mais uma vez o pensamento binário das sociedades disciplinares que tentam a qualquer custo ordenar o mundo em oposições simples.

A mudança de referência dos processos culturais da identidade para a hibridação retirou dos tradicionalistas o suporte ideológico das políticas de homogeneização das pluralidades culturais. Assim, as hibridações, bem como aqueles outros conceitos como processos de interseção e transação, tornaram possíveis a existência e a passagem da multiculturalidade em interculturalidade, evitando, pois, qualquer tipo de segregação na observação e análise das diversidades culturais de cada grupo social que, não necessariamente se conhecem, mas compartilham, graças ao ciberespaço, interesses virtuais comuns.

Diga-se de passagem, promover algum tipo de segregação teórica para a adequação do conteúdo à realidade é uma prática comum dos conservadores das sociedades binárias que se veem obrigados a desconsiderar em seus pensamentos uma série de fenômenos complexos que escapam às suas regras conceituais de interpretação e

compreensão das contradições que envolvem fluxos sógnicos não admitidos como existentes ou de expressiva importância (HANNERZ, 1997).

Para Hall (2003) o conceito de hibridação, quando se fala de misturas sógnicas, é mais eficiente não só para nomear as combinações de elementos étnicos ou religiosos, como também a de produtos das tecnologias avançadas e processos sociais modernos e pós-modernos, uma vez que a hibridação ocorre em condições históricas e sociais específicas tais como as atualizações interculturais geradas pelas integrações dos Estados nacionais, os populismos políticos, as indústrias culturais e o ciberespaço.

Dá a necessidade de se discutir os vínculos e desacordos entre modernidade, modernização e modernismo, bem como o problema da América Latina ser ou não moderna, afinal os dramas históricos, principalmente após a década de 90, se hibridaram mais em movimentos culturais do que sociais e políticos em um mundo cuja comunicação se tornou midiática (LÉVY, 2010).

Com as tecnologias da informação, em especial à internet, onde existe uma comunicação em tempo real de todos com todos, as tradicionais explicações das ciências sociais sobre as manifestações culturais – erudita, popular e/ou massiva – se apresentaram e se apresentam insuficientes no mundo pós-moderno.

Tal insuficiência em esclarecer as novas manifestações ocorre porque cada ciência social, a seu modo, observa nas produções humanas somente o que lhes interessam. Consequentemente, os resultados de seus estudos também são parciais e insatisfatórios à compreensão das hibridações que, para serem plenamente apreendidas, exige a inclusão dos diferentes fenômenos simbólicos, até mesmo daqueles que não se encaixam nos arquétipos da modernidade.

A História e a Literatura, por exemplo, se voltam à cultura elitista, a Sociologia e a Antropologia se dirigem à cultura popular, a Comunicação e a Semiótica se inclinam à indústria cultural (ou cultura de massa). García Canclini (2000) utiliza a metáfora de entrar e sair da cidade para explicar a especificidade de cada ciência em suas observações. Para ele o antropólogo chegaria à cidade a pé, o sociólogo de carro e apenas pela pista principal, o comunicólogo de avião e o historiador sairia do centro antigo da cidade em direção à periferia.

Contudo, na pós-modernidade, de modo oposto aos que pensavam os tradicionalistas, não ocorreu à substituição dos mitos pela ciência, nem a submissão do artesanato pelos produtos industrializados, e nem os livros foram trocados pelos meios

audiovisuais como sugeriram os intelectuais da escola de Frankfurt. Pelo contrário, os meios de comunicação fizeram com que as sociedades deixassem de ser disciplinares e se transformassem em sociedades de controle, local onde as manifestações passaram a ser múltiplas, complexas e híbridas, indo da multiculturalidade a interculturalidade.

O culto do tradicional, tido como hegemônico, também não foi apagado pela industrialização dos bens simbólicos. A modernização até diminuiu o papel do culto e do popular tradicionais, mas não os suprimiu, uma vez que a arte, o folclore, o saber acadêmico e a cultura industrializada foram redimensionadas sob condições relativamente semelhantes.

Nesse passo a modernidade se apresenta como fruto do fracasso em subsumir as concepções não tradicionais pelos movimentos culturais e artísticos modernos cujo intuito era o de preservar a hegemonia de um grupo específico. Isso só ocorreu porque o projeto de renovação do tradicional pelos modernos falhou, na medida em que o culto, o popular e o massivo, através da hibridação, romperam com os seus mundos fechados e se misturaram, preservando de certo modo as suas singularidades.

O resultado final foi à origem de novos movimentos interculturais que levaram os pós-modernos a pensarem a relação entre a modernidade como etapa histórica, a modernização como processo socioeconômico e o modernismo como projeto cultural de renovação das práticas simbólicas, em um sentido experimental ou crítico. Afinal de contas, em um mundo que se encontra em pedaços, o que há a ser examinado são apenas partes, ou melhor, pequenas partes que unidas formam uma grande “colcha-de-retalhos” que, na prática, representa às produções de símbolos, que é o próprio conceito de cultura híbrida como uma espécie teia cujos significados são compreendidos apenas se inter-relacionados.

## 5 CONCLUSÃO

É inegável que a cultura é restrita a espécie *homo sapiens*. Também é inegável que uma característica tão singular não pode ser ignorada uma vez que ela serve tanto como elemento de distinção entre a espécie humana e as demais espécies, como para distinguir em um mesmo ambiente o que é e o que não é criação humana.

Portanto, a cultura é o que torna os homens humanos. É ela que permite a cada um dos indivíduos ir da socialização à sociabilidade no grupo social a que pertence e/ou



escolheu para viver. É ela que permite aos sujeitos se adaptarem ao coletivo, de aprenderem a conviver com seus pares e a se comunicarem uns com os outros. Enfim, a cultura é a representação máxima da identidade de um povo; algo capaz de revelar comportamentos, hábitos, tradições, costumes, crenças etc.

## REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. Mario da Gama Kury. Brasília: UnB, 1985.
- BAKHTIN, Mikhail. *Marxismo e filosofia da linguagem*. São Paulo: Nova Cultura, 1988.
- BOAS, Franz. *Antropologia cultural*. Trad. Celso Castro. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2005.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo: EDUSP, 2000.
- DAMATTA, Roberto. O ofício de etnólogo, ou como ter “anthropological blues”. In: NUNES, Edson de Oliveira (Org.). *A aventura sociológica: objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa social*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978. cap. 1, p. 23-35.
- FERREIRA, Aurélio B. H. *Novo dicionário Aurélio da língua portuguesa*. 3. ed. Curitiba: Positivo, 2004.
- FEYERABEND, Paul. *Adeus à razão*. Trad. Vera Joscelyne. São Paulo: Unesp, 2010.
- GEERTZ, Clifford. O mundo em pedaços: cultura e política no fim do século. In: \_\_\_\_\_. *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2001. cap. 11, p. 191-215.
- HALL, Stuart. Estudos culturais: dois paradigmas. In: \_\_\_\_\_. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Organização Liv Sovik; Trad. Adelaine La Guardia Resende et al. Belo Horizonte: UFMG; Brasília: UNESCO Brasil, 2003. p. 247-263.
- HANNERZ, Ulf. Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional. *Mana*, Rio de Janeiro, v.3, n. 1, p. 7-39, abr. 1997.
- LÉVY, Pierre. *Cibercultura*. Trad. Carlos Irineu da Costa. 3. ed. São Paulo: Ed. 34, 2010.
- LOTMAN, Yuri. *La semiosfera I: semiótica de la cultura y del texto*. Madrid: Frónesis, 1996.
- LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. Trad. Ricardo Corrêa Barbosa. 5. ed. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1998.
- RAMOS, Adriana Vaz et al. Semiosfera: exploração conceitual nos estudos semióticos da cultura. In: MACHADO, Irene (Org.). *Semiótica da cultura e semiosfera*. São Paulo: Annablume/Fapesp, 2007. cap. 1, p. 27-44.
- MOL, Annemarie. Política ontológica: algumas idéias e várias perguntas. In: NUNES, João Arriscado (Org.) *Objectos impuros: experiências em estudos sociais da ciência*. Porto: Edições Afrontamento, 2008. cap. 2, p. 63-78.
- MORGAN, Lewis Henry. A sociedade antiga. In: CASTRO, Celso (Org.). *Evolucionismo cultural: textos de Morgan, Tylor e Frazer*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2005. p. 67-100.
- SAHLINS, Marshall David. *Cultura e razão prática*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1990.
- TYLOR, Edward B. A ciência da cultura. In: CASTRO, Celso (Org.). *Evolucionismo cultural: textos de Morgan, Tylor e Frazer*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2005. p. 67-100.