

História cultural sob as lentes da natureza *ou* História ambiental sob as lentes da cultura

Fernanda Cordeiro de Almeida¹

Resumo: Este artigo tem como intuito promover uma revisão de conceitos e premissas que podem auxiliar a esclarecer as acepções de cultura e de natureza, especialmente, para os estudiosos iniciantes dessa temática. Destarte, possui como objetivo destacar o papel da História na mediação entre o passado e o presente ao discutir temas contemporâneos como a crise ambiental da atualidade e a questão do *outro* na cultura. Para demonstrar isso, será realizada uma revisão bibliográfica dos principais estudiosos da cultura, da natureza e das Histórias da cultura e do ambiente. Comumente associados como antagônicos, os termos *natureza* e *cultura* estão historicamente conectados às ações humanas, possuindo coincidências etimológicas. A partir dessa conexão, será efetivada uma reflexão sobre uma possível convergência entre as Histórias ambiental e a cultural.

Palavras-chave: história, cultura, ambiente

Abstract: This article has the intention to undertake a review of concepts and assumptions which may help to clarify the meanings of culture and nature, especially for beginners scholars of this subject. Thus, has aimed to highlight the role of history in mediating between the past and the present to discuss contemporary topics such as environmental crisis of today and the question of *another* in the culture. To demonstrate this, a literature review of the leading scholars of culture, nature and histories of culture and environment will be performed. Generally associated as antagonistic, the terms nature and culture are historically connected to human actions, having etymological coincidences. From this connection, will perform a reflection on a possible convergence between environmental and cultural Histories.

Key-words: history, culture, environment

¹ Doutoranda em História, Cultura e Sociedade/PGHIS-UFPR. Mestre em Desenvolvimento e Meio Ambiente/PRODEMA-UFS. Doutoranda em História na UFPR. Bolsista PDSE CAPES – Processo nº 18458122. E-mail: fernandacoral@gmail.com

Pra começo de conversa...

Natura, natural, cultivo, cultura, cultural, o que estas palavras têm em comum entre si? O conceito de cultura é natural? Na via oposta, a concepção de natureza é natural ou cultural? Por enquanto vamos deixar essas questões em suspenso. O que sabemos é que nunca na história da humanidade, esteve tão em alta falar sobre a natureza ou sobre a cultura. Vivemos um momento ímpar, caracterizado pela fragmentação da pós-modernidade ou modernidade tardia em que as questões ambientais e culturais são a pauta dos jornais e noticiários do dia. Falamos e reproduzimos tanto estas palavras que não nos damos conta dos sentidos que as palavras podem carregar (HALL, 2006; GIDDENS, 1991).

Gonçalves (2005) alerta para o abuso que fazemos de elementos da natureza ao exprimir ideias pejorativas a outros seres humanos, exemplos clássicos são as palavras *burro, piranha, perua, galinha, cachorro, vaca, macaco*². A lista parece interminável, mas o fato é que atribuímos aos animais os desvios de conduta ou comportamentos humanos. E isso, fazemos, cotidianamente, sem nos darmos conta. Só por este exemplo percebemos que o conceito de natureza não é natural, mas cultural, muito mais do que isso, histórico. Os conceitos de cultura e de natureza estão tão entrelaçados que mesmo estudando-os separadamente será difícil não remetermos um ao outro.

É incontestável a relevância que a crise ambiental da atualidade tem adquirido nos meios de comunicação. Ao mencionar a crise ambiental rapidamente o senso comum a associa ao aquecimento global. No entanto, a crise de ordem ambiental possui mais aspectos, dentre os quais se destacam: a degradação de recursos renováveis e não-renováveis; destruição de ecossistemas nativos e oceânicos; a perda de biodiversidade; desordenamento urbano sem previsibilidade para a proteção dos recursos naturais. Além de todos estes aspectos, conforme Soffiati (2005) a crise ambiental da atualidade possui duas singularidades o escopo global e seu caráter antrópico (SOFFIATI, 2005: 23-67).

Nesse sentido, para tentar entender e observar de maneira teórica os pressupostos da crise ambiental da atualidade, a história poderá oferecer algumas respostas, mediando presente e passado. Há, contudo, uma fenda que separa os estudos da cultura e os da natureza, apesar de seus significados estarem intimamente interligados. O mesmo acontece

² A palavra *macaco* remete ao preconceito racial contra os negros que tem suas origens com a descoberta científica do gorila na África por naturalistas americanos, ingleses e franceses em meados do século XIX. Recentemente, abril de 2014, o caso do jogador Daniel Alves, do Barcelona, ganhou repercussão nas mídias sociais internacionais, pois o lateral comeu a banana jogada no campo. O revide do futebolista tornou a banana, também expressão do natural, natura, como símbolo do combate ao preconceito. Sobre a origem da associação racista do macaco ao negro Cf.: CORREA, Sílvio Marcus de Souza. Des signes et des hommes. *Le Monde*. Décryptages, Paris, 25 nov.2013, p.17.

com os objetos de estudo da História cultural e da História ambiental. Esta última vertente por seu caráter mais interdisciplinar e por sua incontornável aproximação com as ciências naturais talvez se aproxime muito mais da História cultural, no entanto o inverso é bastante raro.

Este artigo é uma tentativa de revisão de conceitos e premissas que pode auxiliar a esclarecer as acepções de cultura e de natureza, especialmente, para os estudiosos iniciantes da temática, bem como uma reflexão sobre uma possível convergência entre as Histórias ambiental e a cultural.

Concepções de Cultura

Vivemos no presente um período da chamada “virada cultural” no estudo da humanidade e da sociedade. Diversos estudos culturais são realizados em várias instituições educacionais. *A cultura se tornou um termo cotidiano que as pessoas comuns utilizam quando falam de sua comunidade ou estilo de vida* (BURKE, 2000, p. 233).

Não há consenso sobre o que constitui a cultura, há pelo menos, mais de duzentas conceituações concorrentes. Retrocedendo a uma das etimologias da palavra *cultura*, quando o termo *Kultur* (BURKE,2000, p.35) entrou em uso geral na Alemanha, na década de 1780, é possível que, como o termo *Geist*, este apontasse uma consciência mais aguda das relações entre as mudanças na língua, na lei, na religião, nas artes e ciências (BURKE,2000, p.13 e p.35).

Raymond Williams (1991) tece uma genealogia da palavra cultura ao longo das transformações históricas. Para este autor, a palavra *cultura*, só pode ser entendida se observada em conjunto com a evolução de outras palavras como indústria, arte, democracia e classe. De acordo com Williams:

Cultura, tendência ao crescimento natural, e depois, por analogia, um processo de treinamento humano. Mas, este último emprego, que implicava, habitualmente, cultura de alguma coisa, alterou-se, no século dezenove, no sentido de cultura como tal, bastante por si mesma. Veio a significar, de começo, um estado geral ou disposição de espírito, em relação estreita com a perfeição humana. Depois passou a corresponder a estado geral de desenvolvimento intelectual no conjunto da sociedade. Mais tarde, correspondeu ao corpo geral das artes. Mais tarde ainda, ao final do século, veio a indicar todo um sistema de vida, no seu aspecto material, intelectual e espiritual. Veio a ser também, como sabemos, palavra que frequentes vezes provoca hostilidade ou embaraço (Williams, 1991, p. 18).

Williams (1991) destaca que a “evolução” da palavra *cultura* que seria, talvez, a mais impressionante, em relação à de todas as outras palavras referidas no parágrafo anterior. Cabe, salientar que as questões suscitadas nas acepções da palavra *cultura* são questões diretamente surgidas das grandes transformações históricas. O estudo da palavra *cultura* dá testemunho de numerosas reações, importantes e continuadas, a essas alterações da vida social, política e econômica. A importância desse estudo é que o mesmo pode ser um especial tipo de roteiro, que permite explorar a natureza dessas mesmas alterações.

Terry Eagleton (2005) também se debruçou sobre o significado de *cultura* destacando a sua dívida com o conceito de *Natureza*. Para o autor, *cultura* é considerada umas das duas ou três palavras mais complexas da língua inglesa. Ao termo *natureza*, por vezes considerado seu oposto, é comumente conferida a honra de ser o mais complexo de todos.

No entanto, embora esteja altamente em moda considerar a natureza como um derivado da 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. (EAGLETON, 2005: 9).

A palavra inglesa *coulter*, que é um cognato de cultura significa “relha de arado”. Inicialmente cultura significava uma atividade, e passou-se muito tempo até que a palavra viesse a denotar uma entidade. Para Eagleton, etimologicamente falando, a expressão atualmente popular “materialismo cultural” é quase tautológica. Isto porque *cultura* denotava de início um processo completamente material, que foi depois metaforicamente transferido para questões do espírito. Como Williams (1991), Eagleton (2005) defende que os desdobramentos semânticos da palavra cultura acompanham as mudanças históricas da própria humanidade (EAGLETON, 2005: 9).

Além disso, há um sentido paradoxal rodeando o conceito de *cultura*. É curioso pensar que por detrás de pessoas cultas se esconda uma memória coletiva de seca e fome. Para Eagleton (2005), 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 lavram a terra são menos capazes de cultivar a si mesmos. A agricultura não deixa lazer algum para a cultura (EAGLETON, 2005:10).

Ainda etimologicamente falando, a palavra cultura pode assumir outras acepções. 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. Para Eagleton, esta definição de títulos como *cultura* e *colonialismo* são, novamente tautológicos (EAGLETON, 2005: 11).

Conforme Eagleton, se a palavra *cultura* retém em si os resquícios de uma transição histórica de grande importância, ela também codifica várias questões filosóficas

fundamentais. Dentre as questões filosóficas, convém o estudo da acepção de cultura associada ao conceito de civilização. O autor critica a linha tênue da associação entre cultura e civilização, afirmando que não é apenas a cultura que está em questão, mas uma seleção particular de valores culturais. Destaca que para ser civilizado ou culto, é imprescindível ser abençoado com sentimentos refinados, paixões temperadas, maneiras agradáveis e uma mentalidade aberta (EAGLETON, 2005: 32).

Conceitos de Natureza

É curioso observar a maneira como nós seres humanos damos significado às palavras. Mais surpreendente ainda, é indagar se o conceito de natureza é natural. A resposta é negativa e mais uma vez remete a *natureza à cultura*. O conceito de natureza não é natural, posto que toda sociedade, toda *cultura* inventa uma determinada ideia do que seja a natureza. Portanto, o conceito de natureza não é criado e instituído pelos homens, mas constitui um dos pilares em que as relações sociais são erguidas, sua produção material e espiritual. As concepções de natureza variam de acordo com a história e com as sociedades as quais pertencem (GONÇALVES, 2005: 23).

Para Soffiati (2005), é possível identificar seis concepções de natureza provenientes de sistemas filosóficos e sistemas filosófico-religiosos, quais sejam: visão sacralizada, visão semissacralizada, visão holístico-interrogativa dos físicos gregos, visão semi-dessacralizada judaico-cristã, visão mecanicista e visão organicista contemporânea (SOFFIATI, 2005: 28).

A concepção sacralizada pertenceu às antropossociedades arcaicas, que não explicavam a natureza racionalmente, mas a entendiam como um grande mistério intermediado pelas crenças religiosas da época como o panteísmo, o politeísmo, e o animismo. Já a visão semissacralizada, teve em seu contexto o surgimento da agricultura e da pecuária e, como consequência disto, a dicotomia entre o sagrado e o profano. Como exemplos desta visão, destacam-se os sistemas filosóficos engendrados pelas religiões, como o politeísmo mesopotâmico (SOFFIATI, 2005: 28-31).

A visão holística-interrogativa surgiu com os pré-socráticos, que estudaram detalhadamente a *physis*. Este termo, conforme os físicos gregos, pode ser vislumbrado enquanto vida, que brota, cria e é, ao mesmo tempo auto emergente. Esses filósofos ao pensar o ser a partir da *physis* conseguiam compreender a totalidade do real: do cosmos, dos deuses e das coisas particulares, do homem e da verdade, do movimento e da mudança, do animado e do inanimado, do comportamento humano e da sabedoria, da política e da justiça. Os físicos gregos, que refletiam sobre a *physis*, apesar de pertencerem a escolas distintas e antagônicas, tinham um ponto em comum: a postura interrogativa frente à natureza. (SOFFIATI, 2000:4).

A ruptura da concepção de natureza calcada na *physis* foi empreendida a partir de filósofos como Platão e Aristóteles, que centraram seus pensamentos não mais na *physis*, mas na ideia e no homem. Platão observou que a natureza somente poderia ser apreendida por seres mutáveis. Já Aristóteles concebeu a natureza através do modo teleológico, ou seja, com enfoque num destino além de si mesma. Estas duas concepções de natureza respaldaram a atuação do *homo faber* na Revolução Industrial do Século XVIII. Segundo as concepções platônica e aristotélica, a natureza é concebida como um fim num processo de dominação, a serviço do homem; e que somente pode ser concebida por entes mutáveis, ou seja, somente o homem pode concebê-la, alterá-la e utilizá-la a seu serviço (SOUZA, 2004: 102).

A concepção semissacralizada judaico-cristã de natureza está baseada na introdução, pelo judaísmo, de um processo linear e escatológico aprofundado pelo cristianismo e pelos sistemas ideológicos ocidentais posteriores. Na Idade Média, o teocentrismo, no qual Deus é o centro do universo e da vida, foi somado à reapropriação da concepção aristotélica, constituindo-se na concepção tomista da natureza, cujo expoente é São Tomás de Aquino. Esta concepção colocou o homem medieval a serviço de Deus, que era o senhor do homem e da natureza que servia a este último. (SOFFIATI, 2000: 6; SOUZA, 2004:115).

Com o advento do Renascimento, durante o século XVII, movimento artístico-cultural que resgatou a Antiguidade Clássica em oposição ao suposto obscurantismo da Idade Média, René Descartes propôs a separação entre homem e natureza. A proposição cartesiana estriba-se nas oposições natureza-homem, sujeito-objeto, espírito-matéria, que respaldam o conhecimento moderno e contemporâneo. Na realidade, o cartesianismo emergiu trazendo duas características, o pragmatismo e o antropocentrismo. A consequência dessas duas características desmonta a tríade homem – Deus – natureza para construir o binômio homem-natureza. A partir do pensamento cartesiano, a natureza tornou-se dessacralizada, ou seja, o homem poderia conhecer a natureza sem o intermédio de Deus. A natureza passou a ser objeto de estudo e exploração. Deus deixou de ser o “senhor da natureza”. Dessa forma, o homem passou a sê-lo. (GONÇALVES, 2005:15).

Conforme Gonçalves (2005), é imprescindível destacar o contexto histórico da emergência do paradigma cartesiano. Este foi calcado pelo mercantilismo, no qual a técnica era a matriz geradora de riquezas para a burguesia. Tal contexto é oposto ao anterior, no qual o sistema feudal possuía sua base econômica na terra. Com este paradigma, surgiu a visão mecanicista da natureza.

Com o advento do Iluminismo, Immanuel Kant traçou a concepção de natureza enquanto positividade. Esta positividade representa tudo que pode ser apreensível aos

sentidos humanos, de forma concreta, objetiva e palpável. Mais uma vez, a natureza foi dessacralizada e o intermédio divino dispensado (Souza, 2004:119).

Por fim, no início do século XX, Heisenberg, um físico especialista em mecânica quântica, demoliu, a partir de suas observações e estudos, todas as certezas da ciência moderna. Conforme a experiência do físico, as estruturas dos átomos assumiam formas e locais diferentes, dependendo do ângulo de observação, pôs em xeque todo o determinismo cartesiano. Com esta descoberta, aliada à teoria da relatividade de Albert Einstein e ao estabelecimento do conceito de ecossistema (seres bióticos e abióticos), fundaram-se as bases para a elaboração do paradigma naturalista organicista contemporâneo. Apesar disto, não conformados, teóricos do caos determinístico propuseram um acordo entre o determinismo clássico e o princípio da incerteza (SOFFIATI, 2005: 32).

Cultura *mais* natureza

Terry Eagleton no capítulo intitulado *cultura e natureza* do livro *A ideia de cultura* faz algumas considerações sobre o entrelaçamento dos termos cultura e natureza. Antes disso, no capítulo de abertura, o autor faz algumas provocações relacionadas aos significados das duas palavras em questão (EAGLETON, 2005: 127-159).

Conforme Eagleton, 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. Para ele esta é uma noção realista, no sentido epistemológico, já que implica a existência de uma natureza ou matéria prima além de nós. Além disso, há também uma dimensão construtivista, já que essa matéria-prima precisa ser elaborada numa forma humanamente significativa (EAGLETON, 2005:11).

Assim trata-se menos de uma questão de desconstruir a oposição entre cultura e natureza do que 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 (EAGLETON, 2005: 11).

Esta relação dialética suscitada por Eagleton lembra as três dimensões do patrimônio cultural sugeridas por Hugue de Varine: 1ª) Elementos pertencentes à natureza, meio ambiente; 2ª) Conhecimento, as técnicas, ao saber e o saber fazer; 3ª) Objetos, artefatos e construções obtidas a partir do meio ambiente e do saber fazer. A primeira categoria refere-se aos recursos naturais como um todo: os mares, os rios, os peixes, as espinhas dos peixes, as águas, as pedras, o calor e as areias das praias, as plantações. Ou seja, tudo o que nos cerca, que nos envolve, ou seja, nosso meio ambiente. Já a segunda categoria diz respeito aos elementos não tangíveis do patrimônio cultural, quer dizer o

patrimônio cultural imaterial, este é abstrato, impalpável, não podemos tocá-lo, pois o mesmo está no plano das ideias. Por fim como exemplo da terceira categoria, temos desde uma receita de nossa avó até cálculos avançadíssimos e bastante abstratos da física quântica (LEMOS, 2006:10).

Ao apontar a relação dialética existente entre a cultura e a natureza Eagleton afirma que a ideia de cultura significaria uma dupla recusa: do determinismo orgânico, por um lado e da autonomia do espírito por outro. Haveria, dessa maneira, 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 (EAGLETON, 2005:15).

Para Eagleton, os seres humanos não são meros produtos de seus ambientes, nem tampouco são esses ambientes pura argila para a auto modelagem arbitrária daqueles. Se a cultura transfigura a natureza, esse é um projeto para o qual a natureza coloca limites rigorosos. A acepção da palavra *cultura* coincide com a da palavra *natureza* que 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. O autor assevera:

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 serve para realçar a diferença (EAGLETON, 2005: 15).

Retomando o capítulo intitulado *Cultura e natureza*, há um destaque relacionado à crítica ao culturalismo e ao naturalismo exacerbados. De acordo com Eagleton, para o culturalismo, não se pode absolutamente falar de uma dialética entre natureza e cultura, já que a natureza é de qualquer modo cultural. Para esta vertente, o natural é não mais do que uma naturalização insidiosa da cultura. O natural, palavra que deve ser utilizada entre aspas, seria o cultural congelado, preso, consagrado, des-historicizado, convertido em senso comum ou verdade dada como certa. (EAGLETON, 2005: 133-136).

Já o uso pós-moderno pejorativo de “natural” estaria interessantemente em desarmonia com o reconhecimento ecológico da fragilidade doentia da natureza. Grande parte dos fenômenos culturais se mostrou mais obstinadamente resistentes do que uma floresta tropical, por exemplo.

O resultado de tudo isso é que a teoria da natureza predominante na nossa época tem sido uma teoria de processo, luta constante e variação sem fim. Para Eagleton, são os apologistas profissionais da cultura, não os exploradores da natureza, que insistem em

caricaturar a natureza em inerte e imóvel. Tal comportamento é repetido por estudiosos das ciências humanas que insistem em manter a antiga imagem da ciência como positivista, desinteressada, reducionista e tudo o mais, mesmo que seja pelo simples prazer de derrubá-la. Como corolário disso, as ciências humanas sempre desprezaram as ciências naturais (EAGLETON, 2005: 136).

Esta última afirmação de Eagleton corrobora a suspeita de José Augusto Drummond, ao relatar o receio dos historiadores em se aproximarem dos estudos da História ambiental. O positivismo e o receio de um determinismo histórico ainda afastam muitos historiadores. No mesmo estudo, Drummond revela que primeiro os cientistas naturais aproximaram-se das questões referentes à História ambiental para ocorrer depois o inverso (DRUMMOND, 1991:177-197).

Prosseguindo com a crítica ao culturalismo e ao naturalismo, Terry Eagleton afirma que o culturalismo é uma reação ao naturalismo exacerbado, que enxergou a humanidade em termos virulentamente anti-culturais como um mero conjunto de apetites corporais fixos, estáveis. Convém destacar a afirmação do autor de que:

O culturalismo não é apenas um credo suspeitosamente egoísta para intelectuais que têm apreço pela cultura, mas inconsistente já que além de depreciar o natural também o reproduz. Se a cultura realmente se estende a tudo, então parece desempenhar o mesmo papel que a natureza, e parece-nos tão natural quanto ela. (...) Afirmar que somos criaturas inteiramente culturais absolutiza a cultura por um lado e relativiza o mundo por outro (EAGLETON, 2005: 137).

Ainda para o autor, o conceito de *cultura* utilizada pelo culturalismo nos mantém cativos na prisão da nossa própria cultura. Não obstante, há diversos tipos de cultura, cada uma com sua peculiaridade, a diferença é o modo como elas podem se comunicar, se entrelaçar. Eagleton finaliza afirmando que as culturas funcionam exatamente porque são porosas, de margens imprecisas, indeterminadas, intrinsecamente inconsistentes, nunca inteiramente idênticas a si mesmas. (EAGLETON, 2005: 139).

A História cultural e a História ambiental

Em *Varieties of History cultural*, Burke aponta os três precursores da História cultural, Matthew Arnold, Jacob Buckhardt e Johan Huizinga. Para estes três historiadores *cultura* significava arte e literatura. Para Arnold significava “ideias suaves e leves”. Já para Huizinga cultura correspondia a “figuras, motivos, temas, símbolos e sentimentos”. Ou seja, para esses teóricos, cultura era algo que algumas sociedades tinham enquanto outras não (BURKE, 2000: 15).

A proposta de Burke, ao elencar e discutir as características da História cultural clássica ou tradicional é contrapô-la à chamada Nova História cultural num exercício de síntese. Ao realizar este procedimento metodológico, o autor sugere cinco objeções a História cultural clássica, quais sejam: 1) Paira no ar , ao ignorar a sociedade; 2) Dependência do postulado de unidade cultural, pode desviar as atenções das contradições sociais e culturais; 3) A tradição que deve ser um termo questionado em detrimento da recepção; 4) a cultura implícita nesta abordagem é estrita, restrita a “alta” cultura; 5) A História cultural clássica seria obsoleta ou estaria em desacordo com a nossa época (BURKE, 2000: 236-241).

Um novo estilo de História cultural, que poderia ser chamado de segundo ou terceiro estilo, que Burke chama de História antropológica surgiu na última geração graças aos esforços de ex-marxistas ou estudiosos que acharam atraentes alguns aspectos do marxismo (BURKE, 2000: 244).

Para Burke (2000) uma das funções da História cultural é que esta também é uma tradução cultural da linguagem do passado para a do presente, dos conceitos da época estudada para os de historiadores e seus leitores. Seu principal intuito é tornar a *alteridade* do passado ao mesmo tempo visível e inteligível. Isso não significa que os historiadores devem tratar seu passado como completamente estranho (BURKE, 2000: 245).

Ao realizar o balanço das divergências entre a História cultural clássica e a História cultural, que nomeia antropológica, Burke aponta quatro contrastes entre essas vertentes. O primeiro contraste refere-se ao abandono da diferença entre sociedades com cultura e as sem cultura. A segunda diferença é que o foco dos estudos passou a abranger um maior número de atividades, estendendo-se também ao cotidiano, ao oral. O terceiro ponto de divergência refere-se à ideia de tradição que na nova versão da História cultural juntou-se à *reprodução* de Bourdieu, bem como *recepção* e *apropriação criativa* de Michel de Certeau. O quarto contraste refere-se à crítica à superestrutura que esteve engessada pelos teóricos marxistas, ao invés disso, disseminou-se o uso de *representações, construção, invenção* (BURKE, 2000: 246-249).

Burke, contudo adverte que o termo invenção deve ser utilizado com cautela. Afirmando que as reações contra o saber convencional têm sido levadas longe demais. Por exemplo, a ênfase corrente na *construção* ou *invenção* da cultura exagera tanto a liberdade humana quanto a visão mais antiga de “cultura” como “reflexão” da sociedade reduzida a essa liberdade.

Para esse autor, a *invenção* nunca está isenta de coerções. A invenção ou sonho de um grupo pode muito bem ser a prisão de outro grupo. Assim, há momentos revolucionários em que a liberdade de inventar está no nível máximo e tudo parece possível, mas esses momentos são seguidos de uma “cristalização” cultural (BURKE, 2000: 251-252).

Peter Burke afirma que o grande entrave para os historiadores culturais, hoje, é de que modo resistir à fragmentação sem retornar à suposição enganadora da homogeneidade de determinada sociedade ou período. Dito de outro modo, a dificuldade estaria em revelar uma unidade subjacente sem negar a diversidade do passado.

Atualmente, emprega-se uma grande variedade de termos em diferentes lugares e diferentes disciplinas para descrever os processos culturais de empréstimo, apropriação, troca, recepção, transferência, transposição, resistência, sincretismo, aculturação, enculturação, inculturação, interculturação, transculturação, hibridização, creolização, interação e interpenetração de culturas.

Esta enorme variedade de termos presta eloquente testemunho à fragmentação do mundo acadêmico atual. Isto também é consequência de uma nova concepção de cultura como bricolagem, em que o processo de apropriação e assimilação não é secundário, mas essencial. Os mais variados termos devem, portanto ser analisados com cautela e utilizados obedecendo a lógica subjacente a essas apropriações e combinações, os motivos locais dessas opções (BURKE, 2000: 263).

Assim como a História cultural busca relacionar o homem ao meio cultural, a História ambiental possui o propósito de estudar as relações estabelecidas entre o homem e a natureza. A seguir um pouco dos principais objetivos e características da História ambiental.

Um dos precursores dos estudos acerca da História ambiental, em âmbito mundial, o norte-americano Donald Worster (1991) afirma em *Para Fazer História ambiental*, que essa vertente histórica surgiu na mesma época em que os movimentos ambientalistas³ e as conferências sobre a crise ambiental global. O historiador define esse período como de uma reavaliação e reforma cultural em escala mundial. Com o amadurecimento dessa linha de estudo, emergiu o objetivo principal da mesma: “*Aprofundar nosso entendimento de como os seres humanos foram, através dos tempos, afetados pelo seu ambiente natural e, inversamente, como eles afetaram esse ambiente e com que resultados.*” (WORSTER, 1991: 199).

Diante da problemática ambiental do mundo contemporâneo, surgem muitas dúvidas acerca da origem, causas e motivações das agressões ao meio ambiente. Mas, como conhecer a fundo um problema ambiental atual sem recuar ao passado? Neste sentido, a

³ Um dos tipos dos Novos Movimentos Sociais, ao lado deste emergiram também na mesma época os movimentos: estudantil, feminista, hippie, negro, dentre outros. Cf. GOHN, Maria da Glória. *Teoria dos Movimentos Sociais: paradigmas clássicos e contemporâneos*. 3ªed. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p.128.

História ambiental tem o propósito de esclarecer as continuidades e rupturas de determinadas sociedades a partir de questões atuais.

A História ambiental também tem o intuito de contribuir, através das mediações críticas do tempo que é peculiar dos estudos históricos, com o desvelar das práticas do presente. Além disso, traz para o historiador a possibilidade de desenvolvimento do seu papel social na desmistificação acerca dos usos, representações e apropriações da natureza (MARTINEZ, 2006: 25).

Esta vertente histórica preocupa-se também com a manutenção da vida, nas palavras de Duarte:

A história ao se voltar para o tema [ambiental] de forma sistemática e minuciosa cumpre um importante papel. O vigor e a promessa dessa nova perspectiva, pela qual tantos estudiosos vêm se interessando [...] são o fato de que ela poderá servir prioritariamente à vida e, mais que a sua mera conservação, poderá constituir-se em prol da afirmação da sua abundância. Daí, a história poderá honrar, mais uma vez, a sua disposição de ligar-se à vida presente e aos homens presentes (Duarte, 2005: 34).

Esta preocupação com a vida em todas as suas formas faz da História ambiental um campo dinâmico do saber, na medida em que, através de seus objetos de estudo, observa, discute e enfatiza as práticas que contribuíram ou não para a manutenção da mesma.

Pluralizando a cultura e a natureza: propondo novas histórias

A proposta deste artigo é um esforço de juntar elementos que constantemente são separados pelos estudiosos, a cultura, a natureza e a história. A sugestão oferecida pelos estudos em História cultural de pluralizar o estudo das culturas é válida para repensar as relações entre homem, cultura e natureza.

Michel de Certeau (2011) diferencia a cultura do singular da cultura no plural. A cultura no singular é caracterizada pela imposição de uma lei, um poder. À expansão de uma cultura deveria se opor uma resistência. *Há uma relação necessária de cada produção cultural com a morte que a limita e com a luta que a defende. A cultura no plural exige incessantemente uma luta* (CERTEAU, 2011: 242).

No entanto, Burke adverte sobre o uso indiscriminado da cultura no plural, visto que este é um tema largamente estudado pelos novos historiadores culturais, assim como pelos antropólogos. Não obstante, deve-se ressaltar que nem todas as culturas são iguais em todos os aspectos, bem como a abstenção de juízos de valor sobre a superioridade de algumas em relação a outras, julgamentos feitos inevitavelmente do ponto de vista da própria cultura do historiador, e que atuam como obstáculos à compreensão (BURKE, 2000: 246).

Já Terry Eagleton defende uma postura distinta, pois acredita que pluralizar o conceito de cultura não é facilmente compatível com a manutenção de seu caráter positivo. Assim, como acontece com muito do pensamento pós-moderno, o pluralismo encontra-se aqui estranhamente cruzado com a auto identidade. Ao contrário de diluir identidades distintas, ele as multiplica. Pluralismo pressupõe identidade, como hibridização pressupõe candura. Estritamente falando, só se pode hibridizar uma cultura que é pura (EAGLETON, 2005: 28).

Conforme Certeau cada cultura é única pois:

Cada cultura prolifera em suas margens. Produzem-se irrupções, que designamos como criações relativamente a estagnações. Bolhas saltando do pântano, milhares de sóis explodindo e se apagando na superfície da sociedade. No imaginário oficial, elas figuram como exceções ou marginalismos. Uma ideologia de proprietários isola o 'autor', o 'criador' ou a 'obra' (Certeau, 2011: 242).

Retomando a questão dialética entre cultura e natureza, Eagleton adverte que por sermos culturais e por nossa existência simbólica, acabamos por destruir a natureza. Pois, somente um animal linguístico poderia criar armas nucleares, e só um animal material poderia ser vulnerável a elas. Somos menos sínteses esplendidas de natureza e cultura.

Conforme Eagleton, a história e a cultura não seriam apenas acréscimos a nossa natureza humana, mas residem em seu âmago. Nos encontramos então encurralados entre a cultura e a natureza:

Se, como sustentam os culturalistas, nós fôssemos realmente **apenas** seres culturais, ou, como sustentam os naturalistas, **apenas** seres naturais, então nossas vidas seriam muito menos carregadas. O problema é que estamos imprensados entre a natureza e a cultura – uma situação de considerável interesse para a psicanálise. Não é por ser a cultura a nossa natureza, mas por ser de nossa natureza, que a vida se torna difícil. A cultura não suplanta simplesmente a natureza; em vez disso, ela a complementa de uma maneira que é tão necessária como supérflua (EAGLETON, 2005: 143).

Já Burke (2000) propõe algo diferente para a História cultural. Ao invés de pensar em termos de uma oposição binária entre o Eu e o Outro, como fizeram tantas vezes os participantes de encontros culturais, talvez seja mais sensato pensar em termos de níveis de distância cultural. Uma alternativa seria tentar adquirir uma visão dupla, ver as pessoas do passado como diferentes de nós, mas ao mesmo tempo como iguais a nós em sua humanidade fundamental (BURKE, 2000: 246).

Para Eagleton, a natureza não é apenas o Outro da cultura. A natureza seria também uma espécie de peso inerte dentro dela, abrindo uma fissura interna que transpassa o sujeito humano inteiro. Não há como extirpar a cultura para fora da natureza utilizando algumas de nossas próprias energias naturais para a tarefa. As culturas não são,

nesse sentido, construídas por meios puramente culturais, para o autor há muito mais do que cultura no mundo (EAGLETON, 2005: 157).

Diante dos problemas ambientais da atualidade e das questões do Outro na cultura, a História poderia cumprir o seu papel social na desmistificação acerca dos usos, representações e apropriações da natureza. Pois como assevera Eagleton:

História é o que acontece a um animal constituído de tal modo que é capaz, dentro de certos limites, de definir suas próprias determinações. O que é peculiar a respeito de uma criatura criadora de símbolos é que pertence a sua natureza transcender a si mesma. É o signo que abre aquela distância operativa entre nós mesmos e nossos arredores materiais e que nos permite transformá-los em história (EAGLETON, 2005: 141).

Portanto, como a cultura não é alguma vaga fantasia de satisfação, mas um conjunto de potenciais produzidos pela história e que trabalham subversivamente dentro dela. Cabe ao historiador, tentar alargar o escopo da sua visão para as questões do presente, observando com um olhar de alteridade o que muito tempo esteve separado, a *natureza e a cultura*.

Jenkins observa que o historiador deve estar em consonância com as questões do tempo em que ele vive, posto que não estaríamos soltos num vácuo. Portanto, o historiador deve ser capaz de saber sobre o tempo em que ele vive, o pós-modernismo e afirma: “*minha preferência pessoal seria por uma série de histórias que nos ajudassem a compreender não só o mundo em que vivemos, mas também as formas de história que nos ajudaram a produzi-lo e que, ao mesmo tempo, ele produziu*”. (Jenkins, 2011: 107).

Espero que as observações elencadas nesse texto tenham sido proveitosas, esclarecedoras. E, para fugir do *natural*, deixo para o leitor a escolha do título deste artigo: História cultural sob as lentes da natureza *ou* História ambiental sob as lentes da cultura.

REFERÊNCIAS:

BURKE, Peter. *Variedades de História cultural*. Trad. Alda Porto. Civilização Brasileira: Rio de Janeiro, 2000.

CERTEAU, Michel de. Conclusão: espaços e práticas. In: *A Cultura no plural*. Trad. Enid Abreu Dobránszky. 7ª ed. SP: Papyrus Editora, 2011.

CORREA, Sílvio Marcus de Souza. Des signes et des hommes. *Le Monde*. Décryptages, Paris, 25 nov.2013, p.17.

História Cultural sob as lentes da natureza ou história ambiental sob as lentes da cultura

DRUMMOND, A. História ambiental: temas, fontes e linhas de pesquisa. In: *Estudos Históricos*, RJ, vol.4, n. 8. 1991, p. 177 – 197.

DUARTE, Regina Horta. *História & Natureza*. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

EAGLETON, Terry. *A ideia de cultura*. Trad. Sandra Castello Branco. SP: EdUNESP, 2005.

GIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade*. Trad. Raul Fiker. São Paulo: UNESP, 1991.

GOHN, Maria da Glória. *Teoria dos Movimentos Sociais: Paradigmas clássicos e contemporâneos*. 3ªed. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

GONÇALVES, Carlos Walter Porto. *Os (Des) caminhos do meio ambiente*. 12ªed. SP: Contexto, 2005.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 11ªed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

JENKINS, Keith. *A história repensada*. Trad. Mário Vilela. 3ªed. SP: Contexto, 2011.

LEMOS, Carlos. *O que é patrimônio histórico*. 4. ed. São Paulo: Brasiliense, 2006.

SOFFIATI, Arthur. *Da natureza como positividade à natureza como representação?* Disponível em: http://infolink.com.br/~peco/soff_01.htm, acessado em 10 de outubro de 2006. PECO,2000.

SOFFIATI, Arthur. Fundamentos filosóficos e históricos para o exercício da eco cidadania e da eco educação. In: Loureiro, Carlos F.; LAYARGUES, Phillipe P.; CASTRO, Ronaldo S. *Educação Ambiental: repensando o espaço da cidadania*. 3ª ed. São Paulo: Cortez, 2005. pp. 23-67.

SOUZA, Rosemeri Melo e. Representações Discursivas e Visões de Natureza no Pensamento Ambientalista Brasileiro. In: *Revista Tomo (UFS)*, São Cristóvão-SE, v (5),2004, pp-99-120.

WILLIAMS, Raymond. *Cultura e Sociedade*. SP: Paz e Terra, 1991.

WORSTER, D. Para fazer História ambiental. In: *Estudos Históricos*, vol. 4, n. 8, 1991, p. 198 - 215.