

Aproximações: o homem, a cultura, a literatura e a antropologia¹

Approximations: man, culture, literature and anthropology

Manuel Antônio de Castro
Gleyson Dias de Oliveira
UFRJ

Resumo: Apresentaremos o homem e sua relação com as formas da cultura, a antropologia e a literatura. A natureza do homem é deslizante, dinâmica, e quando o homem compartilha suas representações temos então a cultura em processo. A cultura será as teias de significados do homem. Caberá à antropologia o estudo desse processo. E, caso as formas da cultura não possam ser representadas objetivamente, atuará a literatura como guia. Ela age onde o esvaziamento das formas culturais não podem ser representados, apenas imaginado; o imaginário será aquele experimento que parte do real, mas que não se esvazia em suas formas.

Palavras-chave: homem, literatura, antropologia, cultura.

Abstract: *We present the man and his relationship with the forms of culture, anthropology and literature. The nature of man is sliding, dynamic, and when the man shares his representations then we have the process in culture. Culture is man's meaning webs. It will be up to anthropology the study of this process. And, if the cultural forms can not be represented objectively, will serve as a guide to literature. It acts where the emptying of cultural forms can not be represented, only imagined; that is the imaginary part of the actual experiment, but does not empty in their shapes.*

Keywords: *man, literature, anthropology, culture.*

Antes de iniciarmos este texto pretendemos traçar algumas questões a serem tratadas e discutidas, e a que fim se destinam. Nossa posição será a de abertura à uma análise que não tem por finalidade defender irrestritamente uma definição do homem, da cultura e da antropologia, bem como uma definição da literatura e a sua tarefa. Trabalharemos com alguns autores, e, na

¹ Projeto financiado com apoio das instituições CAPES-CNPQ.

medida do possível, confrontaremos e/ou faremos adendos às teorias discutidas. Primeiro, trataremos de uma definição mínima do que seja o homem, de como ele vem sendo objeto em algumas áreas de estudo. Após, trataremos do homem como um animal amarrado as teias de significados que ele mesmo teceu, ou seja, a cultura. E não podemos, é claro, falar de cultura sem tratar dos estudos antropológicos. Estas três questões trabalhadas em conjunto, o homem, a cultura, a antropologia possibilitarão senão uma defesa, ao menos algo que podemos colocar como os sustentáculos da literatura. Abordaremos essas questões como sendo elas indispensáveis para compreendermos a literatura em ação. Sem um homem que crie, inserido em uma cultura, não é possível o surgimento das formas literárias. E sem um estudo que procure objetificar o fazer humano não há possibilidade de traçarmos as linhas mestras que levem a uma sustentação do que seja o literário, e este estudo caberá à antropologia.

Podemos tratar do homem colocando-o naquela posição em que ele aparece como identidade deslizante. Com isso queremos dizer que um esboço do que seja o homem apareceria desta forma: "nem sujeito, nem objeto, nem consciência empírica, nem transcendental, nem sujeito da enunciação nem do enunciado - sempre deslizando no movimento de um "não somente, mas também..."² (MOREY, 1989, p. 30). O homem em sua plasticidade, trataremos disso logo mais, não pode ser determinado tanto por seus caracteres biológicos quanto por sua assunção cultural. A biologia humana é, por assim dizer, o extrato psicofísico do acontecer do homem, mas não será o modulador final das ações humanas. As modulações humanas são devidas muito mais às funções culturais que tornará o homem aquilo ele é. Essas modulações dependem muito mais dos fatores culturais porque, a natureza humana sendo uma plasticidade deslizante, dependerá de um planejamento e articulação prévia. E o homem será um ser cultural na medida em que se apropriar dessa artificialidade criada nas representações culturais. "Daí, que se pode chamar *esfera cultural* a respectiva soma de condições iniciais modificadas por sua atividade, nas quais somente o homem vive e pode viver." (grifos do autor) (GEHLEN, 1993, p. 65). Podemos levantar aqui a seguinte hipótese, em certo sentido, contrário ao que dissemos: se a criação das representações culturais se passa no âmbito da consciência, como podemos transcender estas formas do espírito e objetificá-las na vivência cotidiana? Há que ter uma intervenção que torne necessário a junção da ação psíquica e da existência externa do homem

² Livro disponível em: <<https://pt.scribd.com/doc/236439591/Morey-El-Hombre-Como-Argumento#scribd>>. Acesso em: 15 de jul. 2015. Esta obra se encontra no idioma espanhol, e, por não a termos em nossa língua vernácula, procuramos traduzi-la de forma livre.

a concepção unitária do aspecto físico, corporal do homem e seu aspecto interno, espiritual, é racional com uma só condição, a saber, que através do modo biológico, como um ser que se mantém e conserva sua existência, observamos que seu comportamento inteligente e previsor é imposto precisamente por certas propriedades físicas. Um ser com esta constituição orgânica somente é viável se transforma previamente a natureza. Logo, um dos caracteres do homem será a sua atividade no mundo externo, ou, um ser ativo no mundo. (GEHLEN, 1993, p. 66).

Ainda sobre o movimento deslizando da constituição humana:

A extrema generalidade, disseminação e variabilidade da capacidade inata de resposta do homem significa que o padrão particular que seu comportamento assume é guiado, predominantemente, por gabaritos culturais em vez de genéticos, estabelecendo estes últimos o contexto geral psicofísico dentro do qual as sequências precisas de atividades são organizadas pelos primeiros. O homem, animal que faz ferramentas, que ri ou que mente, é também um animal incompleto – ou, mais corretamente, um animal que se completa. Agente da sua própria realização, ele cria a capacidade específica que o define a partir de sua capacidade geral para a construção de modelos simbólicos. (GEERTZ, 2008, p. 124).

Sendo o homem um animal incompleto, ele aparecerá diante de si como problema. Ele deverá buscar determinar-se através daquilo que ele mesmo criou, ou seja, através da cultura. Neste ponto ele precisará de uma teoria que corrobore com as suas suposições a respeito de si mesmo: ele tornar-se sujeito e objeto em seu próprio campo de estudo. Ele terá que buscar uma definição para si mergulhado na difícil tarefa de ver-se, ao mesmo tempo, buscando a si como sujeito e predicado do conhecimento. O sujeito como condição determinante da possibilidade do conhecimento e o sujeito determinado como um eu, objeto da representação. (MOREY, 1989, p. 29). A experiência vital humana acontece internamente, no espírito, ao passo que se distingue do que acumulamos em uma realidade externa, mas, cabe ressaltar, ela será a representação desta acumulação.

O que se chama experiência vital [...] deriva de duas raízes, separáveis somente teoricamente: o crescimento interno dinâmico do espírito humano, a fecundidade do caráter, se distingue da acumulação de conhecimentos de uma realidade singularmente variada, conhecimentos cuja objetividade tem que ser dominada cada qual no âmbito de sua incumbência. (GEHLEN, 1993, p. 55).

Neste sentido, o sujeito sempre está como que por trás do conhecimento, ele não pode ser confundido com o conhecimento que tem de si. Do contrário, ele se misturaria a uma

objetividade que não pertence a ele, mas à determinação das coisas.

O próprio 'sujeito' que pensa aparece frente à consciência transcendental como 'objeto'. O sujeito *sabe* que pensa e conhece: *se* conhece como condição do conhecimento. O sujeito aparece diante de si mesmo, para um si mesmo mais radical, mais originário, que está sempre por trás, que nunca aparece como 'representação', que funda esta e torna possível todo conhecimento. (Grifos do autor) (SAGNIER, 1966, p. 12).

Quando ele se torna o centro do problema surge a problemática antropológica e filosófica do homem. Neste momento encaminha-se uma articulação de saberes que tratará de elaborar e representar aquilo que o homem é. É o momento inaugural do homem como problema. "O que te espanta do mundo, o que te enfrenta como mistério de seu espaço e de seu tempo é o enigma do teu próprio captar o mundo e teu próprio ser. À sua pergunta, "o que é o homem?", é, portanto, um autêntico problema para o que tens que buscar solução." (MOREY, 1989, p. 32). O homem, sendo sujeito e objeto do conhecimento de si, precisa de uma estratégia que explique em linhas gerais quais as possíveis determinações que caracterizam o seu ser. Não tratar-se-ia de uma caracterização final do ser do homem, mas apenas um indicativo que pode orientar o estudo do homem em sua plasticidade. Logo, "pretender um *logos* sobre o homem quererá dizer então que vamos criar uma estratégia para caracterizar esse âmbito do acontecer humano e tentar explicá-lo, – e que vamos tentar fazê-lo controlando (quer dizer: analisando, criticando)" o arcabouço que sustenta o homem; "os mitos ou as narrações que pretendam explicar isso que (nos) ocorre." (MOREY, 1989, p. 42). O homem coloca a si mesmo em questionamento porque o seu "o espírito tem por características: a) o poder de objetivar; b) a potência de tornar a converter tudo em símbolo; c) a consciência de si mesmo." (MOREY, 1989, p. 97). O homem toma a si mesmo, em algum momento, como tarefa, e, portanto, olha para si mesmo e se vê como um *asceta* da vida, é preciso *sublimar* as forças da natureza. Nisso ele se sobressai: "comparado com o animal, que diz sim à realidade, inclusive quando a teme e a evita, *o homem é o ser que sabe dizer não, é o asceta da vida, o eterno contestador de toda realidade.*" (Grifo nosso) (SCHELER, 2003, p. 97). O homem não está preso à natureza, aos caracteres biológicos, mas pode convertê-los em símbolo se assim o quiser. Isto abre a possibilidade para respostas "extremamente gerais, as quais, embora tornem possível uma *maior plasticidade*, complexidade e, nas poucas ocasiões em que tudo trabalha como deve, uma efetividade de comportamento, deixam-no muito menos regulado com precisão." (Grifo nosso) (GEERTZ, 2008, p. 33).

Assim, o homem se vê na dependência de um sistema de símbolos, ritos, métodos que o

direciona e o coloca naquela posição em que é possível determinar seu próprio ser e, ao mesmo tempo, compartilhar este arcabouço com os outros. “O homem tem uma dependência tão grande em relação aos símbolos e sistemas simbólicos a ponto de serem eles decisivos para a sua viabilidade como criatura.” (GEERTZ, 2008, p. 73). E qualquer enfrentamento que viole o sistema de símbolos humanos é visto como um sintoma que agrava ainda mais a perda de significado da existência humana. Vemos com frequência na atualidade uma guerra pelo estabelecimento e manutenção da simbologia humana, seja no âmbito religioso espiritual, seja em outros âmbitos. E, em função do que dissemos, “sua sensibilidade à indicação até mesmo mais remota de que eles [os símbolos] são capazes de enfrentar um ou outro aspecto da experiência provoca [no homem] a mais grave ansiedade.” (GEERTZ, 2008, p. 73).

É por intermédio dos padrões culturais, amontoados ordenados de símbolos significativos, que o homem encontra sentido nos acontecimentos através dos quais ele vive. O estudo, a totalidade acumulada de tais padrões, é, portanto, o estudo da maquinaria que os indivíduos ou grupo de indivíduos empregam para orientar a si mesmos num mundo que de outra forma seria obscuro. (GEERTZ, 2008, p. 150).

Como já afirmamos, o homem aparece diante de si mesmo como sujeito e objeto do próprio conhecimento. Mais do que isso, é preciso defender que ele é o jogo das representações tecidas socialmente.

Na medida em que o 'homem' tem atuado e atua como ideal regulador na formação e autotransformação dos sujeitos concretos, 'homem' será para nós *um argumento* – ou talvez melhor, o jogo de uma multiplicidade de argumentações. E a tarefa da antropologia filosófica será, frente a ele, esclarecer o modo como esta Ideia circula através dos discursos e se encarna nas instituições de uma cultura dada, enquanto elemento maior dos mecanismos de formação e autotransformação dos sujeitos. (Grifos do autor) (MOREY, 1989, pgs. 152-53).

Sendo assim ele será “o átomo fictício de uma representação 'ideológica' da sociedade” (FOUCAULT, 1989, p. 70). E é através “da construção de ideologias, de imagens esquemáticas da ordem social, que o homem faz de si mesmo, para o bem ou para o mal, um animal político.” (GEERTZ, 2008, p. 124). Toda imagem construída como arcabouço representativo só chega a ser significativa como força cultural somente quando ela visa um quadro final que será atravessado por uma multiplicidade de conexões; estas conexões são fruto de uma referenciação social. Portanto, é uma ocorrência no mundo real dos homens, não uma potência guiada de

forma isolada como fazem crer alguns ao afirmar que o motor da história se alimenta de centros exclusivos de referência.

A estrutura semântica da imagem não é apenas muito mais complexa do que parece na superfície, mas uma análise dessa estrutura força a reconstituição de uma multiplicidade de conexões referenciais entre ela e a realidade social, de forma que o quadro final é o de uma configuração de significados dissimilares a partir de cujo entrelaçamento se originam tanto o poder expressivo como a força retórica do símbolo final. Esse entrelaçamento é em si mesmo um processo social, uma ocorrência não “na cabeça”, mas naquele mundo político onde “as pessoas falam umas com as outras, dão nome às coisas, fazem afirmativas e, num certo grau, compreendem umas às outras. (MOREY, 1989, pgs. 120-21).

Através da criação propriamente humana teremos a manifestação do que deve ser levado em conta nos estudos do comportamento humano, ou, como se queira, descascando as ações do homem chegaremos às linhas mestras do edifício da humanidade.

À medida que se analisa o homem, retira-se camada após camada, sendo cada uma dessas camadas completa e irredutível a si mesma, e revelando uma outra espécie de camada muito diferente embaixo dela. Retiram-se as variegadas formas de cultura e se encontram as regularidades estruturais e funcionais da organização social. Descascam-se estas, por sua vez, e se encontram debaixo fatores psicológicos - “as necessidades básicas” ou o-que-tem-você - que as suportam e as tornam possíveis. Retiram-se os fatores psicológicos e surge então os fundamentos biológicos - anatômicos, fisiológicos, neurológicos - de todo o edifício da vida humana. (GEERTZ, 2008, p. 28).

Não é possível um mergulho neste edifício que objetifique e cristalize o homem e, por isso mesmo, “pretender uma definição do homem que não seja mera sanção de nossos pré-juízos etnocêntricos ou ideológicos é tarefa sempre comprometida em excesso.” (MOREY, 1989, p. 60). O homem não está por saber, mas a se pensar, “ele é precisamente o animal mais desesperadamente dependente de tais mecanismos de controle, extragenéticos, fora da pele, de tais programas culturais, para ordenar seu comportamento.” (GEERTZ, 2008, p. 33). Por sua generalidade, por estar desprovido de mecanismos inatos, o homem precisa que a cultura funcione como seu instrumento extragenético de controle do seu comportamento. Esta forma de controle pode ser esboçado no que Foucault chamou de disciplina, pois sendo o sujeito um átomo fictício da representação ideológica, ele torna-se “uma realidade fabricada por essa tecnologia específica de poder que se chama disciplina [ou, as formas da cultura].” (FOUCAULT, 1989, p. 71). O que caracteriza a liberdade humana é a forma como o homem escolhe representar e

assumir representações culturais. A escolha humana trabalhará com um leque diverso de representações, mas invariavelmente conduziremos a nós mesmos através das manifestações culturais que nos tornam um autêntico ator no palco social. “Um dos fatos mais significativos a nosso respeito pode ser, finalmente, que todos nós começamos com o equipamento natural para viver milhares de espécies de vidas, mas terminamos por viver apenas uma espécie.” (GEERTZ, 2008, p. 33). Poder-se-ia objetar que a cultura esmagaria por fim o espírito humano, não deixando espaço para a determinação da liberdade humana. Ao que defenderíamos: o homem aparelha seu espírito à cultura como forma de fazer-se a si mesmo, mas também como meio de conduzir, as vezes, livremente, o curso da história. Ele não esvazia-se nas representações culturais, mas as ressignifica constantemente como tarefa libertária.

O homem é a epifania do absoluto e sua missão é fazer que ambos os impulsos [espírito e impulso] se desenvolvam e cheguem assim a uma reconciliação perfeita que seria o final e a meta da história. O homem não é, desse modo, algo feito de uma vez por todas, mas um projeto dinâmico que deve ir realizando-se para aproximar-se cada vez mais de sua imagem ideal. Deste modo, espírito e impulso não somente entram em contato de fato, senão que este é seu destino como fatores que conformam o absoluto. (SCHELER, 1986, p. 16)

A essência do espírito se [define] como sua faculdade de desligar-se da pressão do biológico, de livrar-se da dependência da vida. Um ser portador de espírito já não está ligado aos seus instintos, já não se adapta ao seu meio ambiente como um animal, mas que é capaz de elevar o meio ambiente à objetividade, de distanciar-se dele. O especificamente humano seria esta objetividade, esta liberdade de origem interna, esta possibilidade de conhecimento e a ação humanos de ser determinados pelo modo de ser das coisas, tenha ou não valor biológico.³ (GEHLEN, 1993, p. 30).

Outra ideia do homem que queremos tratar refere-se ao fato de ele ser, ontologicamente, um ser deficiente e carente. Expliquemos melhor: “entre o que nosso corpo nos diz e o que precisamos saber para funcionar, há um vácuo que nos cabe preencher”⁴. (ROCHA, 1999, p. 155).

³Livro disponível em:

<<http://ecaths1.s3.amazonaws.com/seminariofilosofiadatecnologia/1139570483.GEHLEN%20-%20antropologia%20filosofica.pdf>>. Acesso em: 13 de jul. 2015. Esta obra se encontra no idioma espanhol, e por não a termos em nossa língua vernácula, procuramos traduzi-la de forma livre.

⁴ Doravante utilizaremos, vez ou outra, o trabalho de Wolfgang Iser, nosso autor principal no que se refere a antropologia. As citações que nos utilizaremos aqui estão no livro: ROCHA, João Cesar de Castro. **Teoria da Ficção**: indagações à Obra de Wolfgang Iser. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999. Utilizaremos exclusivamente a 4ª sessão do livro intitulado “O que é antropologia literária?”, de autoria de Wolfgang Iser, ou outros autores que se fizerem necessários.

[O] homem é um “ser carencial” organicamente (Herder), não apto para viver em nenhum ambiente natural, de modo que deve começar por fabricar para si uma *segunda natureza*, um mundo substituto elaborado e adaptado artificialmente que compense seu deficiente equipamento orgânico. [...]Ele] vive, como quem diz, em uma natureza artificialmente convertida por ele em inofensiva, manejável e útil à sua vida, que é justamente a esfera cultural. (Grifos do autor) (GEHLEN, 1993, pgs. 65-6).

A segunda natureza mencionada, - a cultura-, ou, a artificialidade como o aparato social posto em representação, torna-se o meio necessário para o direcionamento da vida pulsional. É preciso que o homem tenha um lugar mediano na satisfação pulsional, nem tanto privação, nem tanto satisfação plena:

O que é mais difícil disciplinar é a vida pulsional humana, sobretudo no sentido de certa regularidade que inclui privações ocasionais. Nossa natureza não contempla nem a falta absoluta de regras, nem a satisfação sistemática das necessidades que desterra definitivamente as privações que podem mobilizar as reservas do nosso corpo. A adaptação às condições de vida demasiado cômodas significa degeneração. (GEHLEN, 1993, p. 54).

A cultura aparece como que uma reparação levada a cabo para suprimos uma deficiência e uma carência incontornável. O homem como fruto do ressentimento, um ser que se sente deslocado do centro para a periferia. (ROCHA, 1999, p. 148). Mesmo que a cultura seja uma reparação da natureza humana afim de que possamos organizar e direcionar nossos impulsos, isso não evidencia o surgimento dela e de como o homem passou a se apropriar das formas culturais como direcionamento dos impulsos, pois “em algum estágio particular da história filogenética, uma mudança genética marginal de alguma espécie tornou capaz de produzir e transmitir cultura e, daí em diante, sua forma de resposta adaptativa às pressões ambientais foi muito mais exclusivamente cultural do que genética.” (ROCHA, 1999, p. 34). Cultura e biologia se embaralham no processo: “A fronteira entre o que é controlado de forma inata e o que é controlado culturalmente no comportamento humano é mal definida e oscilante.” (ROCHA, 1999, p. 155). Isso é devido ao fato de que o homem, em processo de análise de si mesmo, lida com um “hiato de informação”. Esse hiato só poderá ser preenchido com as ficções criadas culturalmente. Daí, podemos antever a necessidade que o homem criou para si de organizar essas ficções na literatura. Ainda, “o 'hiato de informação' evidencia uma característica vital da cultura – a de ser [um] mecanismo global instituído pela humanidade para converter a entropia em informação, assegurando com isso a sobrevivência”. (ROCHA, 1999, p. 155).

Esse hiato de informação torna-se a inquietação por excelência do homem. A cultura não

pode ser estratificada se com isso pretendemos dizer quando ela teve seu início. Essa falta, o fato de não podermos dizer quando se iniciou a cultura, cria um vácuo (hiato de informação). E as consequências desse vácuo, segundo Wolfgang Iser, são três:

1º: A cultura continua a emergir desse vazio constitutivo. “Se a cultura é um fenômeno em contínua emergência, então ela não surge de nada que seja dado, originando-se antes de uma transformação do que é dado.”

2º: O vácuo como marca de “um animal incompleto, inacabado, naquilo que extrai de si mesmo. O homem como artefato cultural.”

3º: Esse processo explicativo não passa de um sistema de referências explicativo plausível, uma ficção destinada a lidar com o 'hiato de informação'. (ROCHA, 1999, p. 156).

A cultura como marca de um animal inacabado, que está constantemente por fazer-se a si mesmo assume uma natureza dual: de um lado, ela é uma hipótese da 'cena originária a partir do qual o homem veio a se tornar aquilo que é, e de outro, ela é “um padrão explicativo global para todas as vicissitudes da cultura humana decorrentes daquela.” (GANS *apud* ROCHA, 1999, p. 157). O intuito de Gans ao formular o conceito de 'cena originária' “é organizar o caos de ocorrências entre o princípio da humanidade e o presente.” (ROCHA, 1999, p. 158). A construção de uma 'cena originária', enquanto construção, não é uma aferição do início da evolução humana, ela é vista “como uma das molas principais da cultura em todas as suas diversificações e ramificações, dos gestos ostensivos como a nascente da instituição da linguagem através de organizações tribais cambiantes até as ricas variações das artes.” (ROCHA, 1999, p. 160).

Fica claro que a cena originária é por definição uma construção ficcional, e que um dos meios do homem voltar ao princípio da humanidade é através dela. A construção necessária para uma tal operação totalizante [da cena originária] só poderia ser ficcional por natureza, e, com isso, a função da ficção muda novamente nessa antropologia gerativa. (ROCHA, 1999, p. 158). Dessa forma, o compromisso da análise cultural não deve ficar preso a uma objetivação que só interessa às outras áreas. Isso não diminui a tarefa da análise, apenas reforça a necessidade de ficções exploratórias que ofereçam uma melhor paisagem do homem. “A análise cultural é (ou deveria ser) uma adivinhação dos significados, uma avaliação das conjecturas, um traçar de conclusões exploratórias a partir das melhores conjecturas e não a descoberta do Continente de Significados e o mapeamento da sua paisagem incorpórea.” (GEERTZ, 2008, p. 14).

Agora bem, se há um vazio constitutivo como vimos há pouco, e se a cultura nasce desse

vazio, toda volta as origens da cultura, se queremos explicá-la e colocá-la a serviço de um *logos*, se dará em um *looping* recorrente. Ora, mas como podemos entender esta forma que surge do vazio, ou seja, a cultura:

Há níveis de *looping* recorrente entre o corpo e o cérebro, entre a plasticidade humana e o *habitat* artificial construído no vazio, entre os padrões de comportamento social na interação humana. Se a cultura é o produto de um *looping* recorrente, a própria recorrência transforma o ser humano numa criação da cultura. Se tanto o homem quanto a cultura surgem de um *looping* recorrente, a recorrência constitui um modo de explicar a evolução física dos seres humanos, o funcionamento do cérebro, a estrutura da organização social e, por fim, as mudanças dos próprios padrões culturais. (ROCHA, 1999, p. 155).

Uma questão aqui importa à literatura: a recorrência é uma superestrutura que dá margem para a construção literária. Com o termo superestrutura não recorremos aqui a Marx, mas utilizamos o termo como algo que propicia um *tropos* onde podemos trabalhar a literatura. “A cultura de um povo é um conjunto de textos, eles mesmos conjuntos, que o antropólogo tentar ler por sobre os ombros daqueles a quem eles pertencem.” (ROCHA, 1999, p. 212). “Situado não além, mas dentro da cultura, o discurso literário funciona como um 'dispositivo' de monitoramento e nos permite observar as forças motrizes responsáveis pela emergência da cultura.” (ROCHA, 1999, p. 163).

A análise cultural convidará constantemente as literaturas para que preencham a lacuna posta pela cena originária. A tarefa do estudioso da cultura, ou da literatura, como se queira, torna-se indefinida em suas fronteiras; não são mais áreas em confronto que determinam a matéria humana, mas a própria matéria em questão que lança desafios que devem agregar todas as áreas do conhecimento humano: “Lidar cognitivamente com seres humanos – que transformaram a si mesmos naquilo que são tanto social quanto culturalmente – parece exigir traspasse de fronteiras epistemológicas, uma vez que só as ficções são capazes de tornar acessível o que não se pode conhecer.” (ROCHA, 1999, p. 157).

Quando lidamos com a produção cultural dos homens tratamos de uma matéria muitas vezes informe, e que deve ser trabalhada em um sistema que retroalimenta a si mesmo. “A interação dos homens com o seu meio ambiente se realiza mediante um sistema de *feedback* ou retroalimentação.” (ROCHA, 1999, p. 154). É preciso que haja um intercâmbio entre o que é processado e o que é devolvido; a relação *input* e *output*, este processamento é a forma durante o qual a projeção é corrigida, caso não tenha conseguido ajustar-se àquilo a que visava. “Ocorre

assim uma dupla correção: o *feed forward* retorna como um *feedback loop* alterado, que, por sua vez, alimenta um *output* revisto. Desse modo, o *looping* recorrente adapta os futuros desempenhos às realizações passadas.” (ZILBERMAN, 2001, p. 155). É esta dinâmica que impossibilita uma definição acabada do homem; não podemos subsumi-lo sob qualquer realidade cultural, o homem, dado o seu caminhar na história, vai produzir eventos que não podem simplesmente cristalizá-lo em seu referendo temporal. Ou seja, as produções humanas são frutos da condição temporal em que estão inseridos, mas poderá, se assim o quisermos, atravessar suas condições históricas. Calvino, ao tratar dos clássicos, concordaria conosco neste ponto. (CALVINO, 1993). Ainda cabe-nos dizer: “A humanidade não pode ser subsumida sob nenhum sistema de referência preexistente”. (ROCHA, 1999, p. 157). Se o homem não é mera subsunção daquilo que cria temos que a cultura não será um suplemento, mas um ingrediente da condição humana. (ROCHA, 1999, p. 56). A cultura não é algo que está além do homem, mas é apenas aquilo que o homem faz de si mesmo, seu produto e sua objetificação nas formas criadas por ele. Ela surge como forma de ordenar e estabilizar, ambos os conceitos não possuem a função de predizer o ser do homem em sua forma acabada, mas é apenas uma tentativa de dizer aquilo que o homem é no momento da enunciação; não é uma definição a-histórica, mas uma definição que depende justamente da ordenação do caos numa ordem temporal, deslizando:

Parece como se um dos poderes principais da cultura humana consistisse em tirar proveito, sob a pressão da necessidade, das circunstâncias naturais originárias encontradas. A cultura humana consiste além do que, essencialmente, em ordenar e *estabilizar*. Mesmo sobre o risco de tornar-se excêntrico, intenta-se alguma estabilidade e ordem no caos ao parecer sempre disposto no coração do homem, esforçando-se por salvar através do tempo algo de previsível e contínuo. (GEHLEN, 1993, p. 38).

Ainda sobre o surgimento da cultura, já defendemos seu surgimento edificado no vazio. Queremos agora arregimentar tais ideias com a teoria do ponto crítico. Antes de tratarmos de tal teoria assumimos a dificuldade que temos em vista: a de colocar o ser humano como fruto de um vazio constitutivo. Isso o torna em certo sentido um animal desesperado em busca de significados que o acomode em uma estrutura explicativa. Mas o coloca também em uma abertura que o permite transformar sua natureza plástica a todo momento. Para uns, tal processo leva o homem a uma decadência moral, histórica, social, etc; para outros, isso permite ao homem projetar constantemente para si um futuro melhor. Concordamos com o segundo ponto. Vamos, então, à teoria do ponto crítico:

Quanto à teoria do ponto crítico do aparecimento da cultura, ela postula que o desenvolvimento da capacidade de adquirir cultura foi um tipo de ocorrência súbita, tudo-ou-nada, na filogenia dos primatas. Num momento específico da nova história irrecuperável da hominidização, ocorreu uma alteração orgânica, portentosa, mas provavelmente bem insignificante em termos genéticos ou anatômicos – presumivelmente na estrutura cortical – com a qual um animal cujos antecessores não estavam dispostos “a comunicar-se, a apreender e a ensinar, a generalizar a partir de uma cadeia interminável de sentimentos e atitudes discretas” equipou-se a um ponto a partir do qual “ele começou a ser capaz de agir como receptor e transmissor, e iniciou a acumulação que é a cultura. (ROCHA, 1999, p. 46).

Quando o homem se dá conta de que é possível receber e transmitir, por exemplo, o passado, ele já não está mais no processo do vir-a-ser homem, mas já se encontra no estágio em que reconhece sua condição e que deve racionalizar seus constructos afim de transmiti-los aos vindouros. Portanto, a representação que o homem faz de si e dos seus constructos é obra edificada sob a égide da razão, - produto da lógica, - mas o produto que alimenta esta representação, a cultura, é um objeto irracional “porque apresenta esse ato da representação que adia o real como um ato mundano de adequação entre o homem e a realidade.” (ROCHA, 1999, p. 161).

Quanto a esse adiamento não podemos deixar de citar, um trecho grande, porém, muito válido, do próprio Iser:

A impossibilidade de ser construído, característica daquilo que subjaz à cultura, torna o desenvolvimento desta uma sequência de ficções mediante as quais os seres humanos estão sempre eliminando a diferença entre eles e a realidade a que estão expostos. Daí a 'irracionalidade' da cultura no sentido de que seus desenvolvimentos são imprevisíveis; pois, “ao diferir o real como um ato mundano de adequação entre os homens e a realidade”, o ato da representação salienta o fato de que tal diferimento preenche a lacuna – que é a própria raiz da cultura. Esse preenchimento, porém, anula o equilíbrio conseguido por meio do adiamento, tendo portanto de surgir um novo conflito. A lacuna que é constitutiva da cultura e que, por isso mesmo, não pode ser construída, vista como um acontecimento originário, não apenas desafia qualquer conceituação, mas também impulsiona o desenvolvimento da cultura como tentativa sempre renovada para adiar cada conflito que surge. O conflito originário entre a apropriação apetitiva e o impedimento de sua satisfação nunca pode ser definitivamente resolvido, uma vez que o ato da representação só produz ficções cambiantes. Se o coração da cultura é o adiamento da violência mediante a representação que substitui o real pelo signo, o real é forçado a retirar-se de cena, criando assim um novo conflito, a ser evitado igualmente com o auxílio da representação. (ROCHA, 1999, p. 161).

O conflito na origem elucidada o caráter da lacuna que o homem tem que lidar

cognitivamente, porém, os estudos culturais não devem transformar este começo indefinido numa forma acabada. “O acontecimento originário figura como uma espécie de projeção retrospectiva do processo produtivo que ocorre na cultura”, sendo a cultura “a restrição e a ausência desta [projeção]. “Por esta razão, o acontecimento originário não é concebido em termos cognitivos como um mito da origem, mas sim como uma lacuna.” (ROCHA, 1999, p. 160).

As ficções cambiantes utilizadas para explicarmos o vazio constitutivo do homem, ou seja, sua natureza cultural, tem que ser representada simbolicamente, o que dá margem para o homem transformar a realidade em produto literário. Não é apenas esvaziar o real e afastar-se dele deliberadamente, mas sim reconhecer que o homem precisa das formas literárias para alimentar seu impedimento de satisfação de um desejo que só pode ser adiado, mas nunca resolvido. E se o estudo científico da cultura se arrasta “é porque o tema de seu assunto é esquivo, enganoso, em sua maior parte. O problema inicial de qualquer ciência – definir o seu objeto de estudo de forma tal a torná-lo possível de uma análise – torna-se aqui extremamente difícil de resolver.” (ROCHA, 1999, p. 150). O problema inicial pode ser difícil, pois sua matéria é tratar da definição humana⁵, no entanto, apontamos a literatura, em foro privilegiado, para tratar desta matéria, isto é, “uma vez que a cultura se tornou - ainda que só recentemente – o principal interesse da antropologia, a literatura como característica constitutiva daquela adquire necessariamente uma dimensão antropológica própria.” (ROCHA, 1999, p. 150).

Pois bem, se apontamos a literatura como área de acesso privilegiado nas explicações do surgimento da cultura, edificada no vazio, teremos que apresentar mecanismos que em linhas gerais de o tom da existência humana. Questões chaves surgem aqui como vetores da humanidade, a representação da cultura, a cognição dos processos culturais apresentados à mente, o sentido coletivo que a cultura assume:

A imagem do desejo é antes de mais nada imaginária e, como representação – que efetua o adiamento da presença real a fim de evitar o conflito-, evidencia o *status* do desejo enquanto satisfação não realizada. Desse modo, cada indivíduo cultiva tal imagem, mediante a qual a inacessibilidade do objeto principal se traduz para a mente. Esse é um primeiro passo para converter em produtividade a representação da ausência. A imagem que cada indivíduo forma pode ser inteiramente distinta de qualquer outra. No entanto, por mais impenetráveis que essas diferenças revelem, prevalece a consciência de que cada

⁵ “Nas ciências do espírito, é muito difícil realizar progressos dignos de menção mantendo-os em harmonia com o conjunto de experiências na qual confiamos.” (GEHLEN, 1993, p. 58).

indivíduo deverá ter uma imagem. Se a formação de imagens for algo compartilhado, um sentido de coletividade começará a emergir, um grupo será estabelecido. A representação da ausência mobiliza o imaginário, que transforma a interdição num sentimento de coletividade. (ROCHA, 1999, p. 160).

Quanto às satisfações que não se realizam no homem é preciso que lembremos Freud; de “que no homem há uma brecha constitutiva, própria de sua essência, que impossibilita a harmonia e “impede a plena satisfação.” (GEHLEN, 1993, p. 139). Quanto à coletividade: para que uma coletividade possa usufruir dos elementos culturais, entendendo-se os envolvidos como parte de uma cultura, serão necessários processos que simbolizem, codifiquem esta produtividade que representará a ausência, ou, a ambientação da cultura. Portanto, cultura será aquilo que o contexto define, não um empoderamento guiado por indivíduos isolados.

Como sistemas entrelaçados de signos interpretáveis (o que eu chamaria de símbolos, ignorando as utilizações provinciais), a cultura não é um poder, algo ao qual podem ser atribuídos casualmente os acontecimentos sociais, os comportamentos, as instituições ou processos; ela é um contexto, algo dentro do qual eles podem ser descritos de forma inteligível – isto é, descritos com densidade. (GEERTZ, 2008, p. 10).

A tarefa dos estudos culturais, já vimos, trabalha em um caminho sinuoso, mas que não deve ser evitado. Esta tarefa é uma busca de referências que elabore uma explicação que sirva ao coletivo social a que se destina, portanto, essa busca sempre estará em um horizonte de projeção, e “cada análise cultural séria começa com um desvio inicial e termina onde consegue chegar antes de exaurir seu impulso intelectual.” (GEERTZ, 2008, p. 18). A projeção que o homem faz de si mesmo é produto da imaginação, é uma forma encontrada por ele de programar, mesmo que de forma ampla, seu comportamento e sua representação na história, mais uma vez temos um elemento literário colocado em ação, o imaginário. Assim sendo, todo esforço intelectual de explicação da cultura e do homem será uma tentativa de englobar o acontecer do homem, ou, o seu vir-a-ser:

As obras críticas e imaginativas são respostas a questões apresentadas pela situação nas quais elas surgem. Não são apenas respostas, mas respostas *estratégicas, estilizadas*. [Elas são] como a adoção para englobar situações. Essas estratégias avaliam as situações, nomeiam sua estrutura e seus ingredientes principais e nomeiam-nos de forma tal a conter uma atitude em relação a eles. (GEERTZ, 2008, p. 132).

Toda e qualquer sociedade humana, da mais simples a mais complexa, possui em algum grau uma interpretação global do mundo, seja via mitos, seja via um modelo racional científico, e

estas interpretações serão ações calculadas. Abre-se aqui uma nova interpretação do homem, este como um ser da ação. E se o mundo “*se subtrai* à intervenção do homem, na medida em que não oferece manuseio à sua ação transformadora e criadora de utilidade, [...] o mundo [será] *interpretado* em certo sentido, associando a estas interpretações, séries de atos que podem ser simbólicos.” (Grifos do autor) (GEHLEN, 1993, p. 37).

Toda interpretação do mundo, se se pretende com isso o compartilhamento e a estruturação dessa interpretação afim de que ela sirva à coletividade, deve ser ordenada em uma série de símbolos significativos. E “o estudo, a totalidade acumulada de tais padrões, é, portanto, o estudo da maquinaria que os indivíduos ou grupo de indivíduos empregam para orientar a si mesmos num mundo que de outra forma seria obscuro.” (GEERTZ, 2008, p. 150).

Agora, quando é que o homem entendeu a necessidade de conduzir um estudo antropológico de si mesmo? Ou, quando é que ele decidiu ordenar as interpretações que faz de si mesmo? Ao que poderíamos dizer, a maquinaria humana precisou da antropologia porque, de repente, “a representação perdeu o poder de determinar por si só e, em um único movimento, o jogo de sua síntese e de sua análise.” (FOUCAULT, 1989, p. 52). A interpretação perdeu sua objetivação quando já não podia conter em si o representado (o ser), pois o ser do homem, já dissemos anteriormente, não pode ser confundido com o ato da representação. Dessa forma, a vida, o trabalho, a linguagem, a história aparecem como condição de todo o fenômeno da representação, estes conceitos são transcendentais no momento em que postulam o ser do homem como manifestação social. E se uma volta ao ser do homem expõe as insuficiências dessas representações, será necessário encarar novamente a difícil tarefa do homem como sujeito e objeto do conhecimento; ou ainda, como buscar o *fundamento* de um ser *finito*. (MOREY, 1989, p. 53). Os conceitos apresentados anteriormente - a vida, o trabalho, a linguagem, a história – são as formas de apresentação do homem no mundo, e é através deles que podemos e/ou devemos estudá-lo, mas o homem aparece como a transformação constante desses conceitos, ele é o objeto que modifica, na prática, a vida, o trabalho, a linguagem e a história:

De fato, recorrendo a descrever o estudado objetivamente se pode demonstrar que, em vista de sua constituição biológica, o homem não poderia conservar-se dentro da natureza tal como esta é, crua, de primeira mão; mas sim que deve viver a **transformação** – da modificação prática, efetiva – de qualquer realidade natural com a qual se encontre. Sua atividade inteligente tende a modificação construtiva do mundo exterior, a causa de insuficiência orgânica. (GEHLEN, 1993, p. 87).

É na medida em que o homem transforma o meio que ele experimenta uma autotransformação. O sujeito concreto é produto da história e, portanto, ele será uma amálgama gestado no corpo da sociedade. O sujeito procurará guiar-se dentro de um universo prático e discursivo, e verá em alguma medida esta construção como o ideal regulador das suas práticas. Daí podemos ver que ele será um argumento, pois a sua construção se dá também no horizonte da linguagem. A linguagem como fator cultural também evidencia a necessidade do homem construir-se a si mesmo através da própria linguagem que utiliza. Outra implicação advinda de tal processo da constituição humana parece ser a necessidade da arte, seja ela uma estética funcional, a arte como objeto *para*, seja ela uma exteriorização das capacidades humanas, a arte como *de*, “não há como negar que a arte constitui um componente inevitável da cultura.” (ROCHA, 1999, p. 150). Aqui, cabe um esclarecimento a respeito da noção da arte – a arte como objeto *para*, e a arte como objeto *de*. Mesmo que aqui não queiramos fazer uma longa defesa da arte, queremos ao menos defender ela em seu âmbito. No caso da arte *para*, temos que ela funciona como um meio para, exemplo, a arte a serviço da tecnologia. No caso da arte *de*, temos que ela já não é mais o meio, mas o fim da realização, exemplo, a arte como gozo em si. Este é um voo imaginativo que procuramos empreender e, portanto, não temos espaço e nem uma bibliografia extensa a respeito, além do que, procuramos definir o nosso lugar na discussão da arte atual.

Do que viemos tratando até aqui, o homem, a cultura, a antropologia, a literatura, cabe lembrarmos que estes vetores ligam-se umbilicalmente com a memória. E poder-se-ia questionar porque eles necessitam de um retrospecto legado pela memória. Excetuando a literatura, porque ela tem um modo privilegiado de acesso ao passado (memória), o homem, a cultura, a antropologia são frutos do que está posto na tradição. Não apenas frutos, mas também encontro com a tradição. Dessa forma, amarrando o três conceitos, temos que o homem só lança um projeto intencional se esta intenção possui sua sustentação no que nos foi legado pela tradição, lugar por excelência da memória. Temos que a cultura será uma instância reguladora da memória do povo, e a antropologia será uma construção, a manipulação intencional do passado cultural. Em ambos os casos temos, - talvez menos nas questões culturais que, como já afirmamos funciona de modo inconsciente, - o uso racional na condução do que deve ser legado à memória do povo. Gesto político talvez? Evidente que sim. Se falamos em questões que devem ser levadas a cabo por um elo da razão aparece então a importância do pensamento na construção de modelos simbólicos que sirvam à humanidade:

O pensamento consiste na construção e manipulação dos sistemas simbólicos que são empregados como modelos de outros sistemas – físico, orgânico, social, psicológico e assim por diante – numa forma tal que a estrutura desses outros sistemas é, por assim dizer, “compreendida” - e, na melhor das hipóteses, como se pode esperar que eles se comportem. (GEERTZ, 2008, p. 121).

Citamos a literatura como meio de acesso especial à memória. Mas como seria sua relação com o passado, e qual seria essa forma de acesso a ele? “Uma vez que o passado cultural nunca pode ser tornar uma presença real, apenas a ficção oferece ao receptor potencial a oportunidade de estar diante de duas presenças ao mesmo tempo.” (ROCHA, 1999, p. 175).

Se não podemos ter a presença real do passado, porque este não pode ser reconstruído, apenas reconstituído, surge então a necessidade do homem projetar o passado observando os dados do presente. Aqui a ciência parece a mais viável das ferramentas, disso não discordamos, mas lembramos que quando o vazio se instala no campo da ciência, quando os laboratórios encerram suas atividades por falta de avanço em suas pesquisas, quando os cientistas, em seu poder projetivo, com equipamentos que possuem uma precisão assustadora, perdem o caminho que devem seguir, eis que surge a literatura, alimentada pelo imaginário, para nos colocar em uma situação que não retrocede, mas avança nos estudos culturais. Não só pelo avanço que a literatura permite, mas também pela natureza do homem; o homem pode ser qualificado mais por ser imaginativo do que perceptivo. “Precisamente disso vive ele, mais por circunstâncias previstas e projetadas do que pelo já presenciado e 'real'. Com estas definições fica esboçado o que deve chamar-se abertura do homem ao mundo.” (GEHLEN, 1993, p. 70).

Conclusão

Procuramos aqui mapear em algumas linhas gerais a natureza do homem, ou, uma ontologia do ser. Disso tiramos que ele pode ser considerado um ser que aparece como identidade deslizante; um animal incompleto; um animal dinâmico que consegue desligar-se do biológico e natural e, caso queira, pode objetificar a si e a natureza; e, por fim, ele aparece como um ser deficiente e carencial que vive na transformação. O ser do homem é aquele que vive da ação; ele tem que reagir ao seu meio cultural como forma chegar aquilo que ele deve ser. Ora, se o ser do homem é um ser que faz-se a si mesmo, que aparece como produto e identidade de si, a cultura emergirá de um vazio e não de um ponto distante na qual devemos buscar a natureza do homem. Ele foi no passado uma assimilação construída na linguagem, por processos

representativos, simbólicos etc. E ele será um fruto do meio no presente. A cultura será o espaço da performance humana: “Se a cultura é fruto de um animal inacabado, de que forma se pode conceber uma atividade performativa em constante transformação? Como não parece ser nenhuma espécie de entidade, escapa às definições, não podendo ser identificada a nenhum de seus ingredientes.” (GEERTZ, 2008, p. 150). Aparece aqui uma reciprocidade necessária, o homem é um ser cultural e dela depende para existir, a cultura é o produto do homem que o representa no mundo e, portanto, torna-se necessária a ele. “Sem homens, não há cultura, é claro; mas também, e mais significativamente, sem cultura, não há homens.” (GEERTZ, 2008, p. 148). A antropologia será um estudo sistemático das manifestações humanas, ela será a tentativa racional de conduzir um estudo sobre um produto que, em si, é irracional, ou seja, a cultura. É necessário que busquemos “compreender tanto a organização da atividade social, suas formas institucionais e os sistemas de ideias que as animam, como a natureza das relações existentes entre elas.” (GEERTZ, 2008, p. 150). É nesse sentido que nossos estudos devem caminhar, onde acontecem as experiências culturais, as manifestações da vida humana. E quando cessam as aparições culturais, quando o homem vê a si mesmo naquela tênue linha em que já não pode, ou não consegue, buscar nos processos culturais um caminho satisfatório, surge então as formas literárias. Será através da literatura que ele ativará outras funções que ressignificarão os processos culturais, ela dará instrumentos para o pesquisador que fogem das simples reduções dos métodos científicos antropológicos. O imaginário trabalhará em par com a literatura mostrando outra via de acesso ao que costumeiramente vemos e representamos. Poder-se-á dizer que o homem se amparará na literatura para transformar o “estado imediato” do mundo em um *produto* e, portanto, fruto de um imaginário que constantemente viola as representações de mundo. (GEHLEN, 1993, p. 67).

Referências

- CALVINO, Italo. *Por que ler os clássicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- FOUCAULT, M. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 1989.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.
- GEHLEN, Arnold. *Antropología filosófica*. Del encuentro y descubrimiento del hombre por sí mismo. Barcelona: Paidós, 1993.
- MOREY, Miguel. *El hombre como argumento*. Barcelona: Anthropos, 1989. (Pensamiento Crítico/Pensamiento Utópico: 26).
- ROCHA, João César de Castro. *Teoria da Ficção: indagações à Obra de Wolfgang Iser*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999.

SAGNIER, Eugenio Trías. De la conciencia desventurada al humanismo existencial. Chile: *Revista de Filosofía*, 25 (96/99): 217, 1966.

SCHELER, Max. *A posição do homem no cosmos*. Tradução e apresentação de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

_____. *Visão Filosófica do Mundo*. Trad. Regina Winberg, São Paulo: Perspectiva, 1986.

ZILBERMAN, Regina. *Fim do livro, fim do leitor?* São Paulo: SENAC, 2001.

Manuel Antônio de Castro

Metre e Doutor em Letras (Ciência da Literatura) (UFRJ) e pós-doutorado pela Universidade Federal do Rio de Janeiro(1997). Atualmente é professor titular da Universidade Federal do Rio de Janeiro e docente do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Literatura (UFRJ).

Gleyson Dias de Oliveira

Graduado em Licenciatura em Filosofia pela Universidade de Caxias do Sul - (UCS), 2013. Mestre em Ciência da Literatura pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), 2016, com ênfase em teoria literária.

Enviado em 30 de setembro de 2015.

Aceito em 30 de março de 2016.