

O “PESSIMISMO SENTIMENTAL” E A EXPERIÊNCIA ETNOGRÁFICA: POR QUE A CULTURA NÃO É UM “OBJETO” EM VIA DE EXTINÇÃO (PARTE I)

Marshall Sahlins

A “cultura” não tem a menor possibilidade de desaparecer enquanto objeto principal da antropologia — tampouco, aliás, enquanto preocupação fundamental de todas as ciências humanas. É claro que ela pode perder, e já perdeu, parte das qualidades de substância natural adquiridas durante o longo período em que a antropologia andou fascinada pelo positivismo. Mas a “cultura” não pode ser abandonada, sob pena de deixarmos de compreender o fenômeno único que ela nomeia e distingue: a organização da experiência e da ação humanas por meios simbólicos. As pessoas, relações e coisas que povoam a existência humana manifestam-se essencialmente como valores e significados — significados que não podem ser determinados a partir de propriedades biológicas ou físicas. Como costumava dizer meu professor Leslie White, um macaco não é capaz de apreciar a diferença entre água benta e água destilada — pois não há diferença, quimicamente falando. Nenhum outro animal, tampouco, organiza os fundamentos afetivos, as atrações e repulsões de suas estratégias reprodutivas a partir de significados, sejam eles conceitos socialmente contingentes de beleza ou noções historicamente variáveis de moralidade sexual.

Essa ordenação (e desordenação) do mundo em termos simbólicos, essa cultura é a capacidade singular da espécie humana. Propor que o estudo da cultura seja banido das ciências humanas, sob o argumento — por exemplo — de que esse conceito está politicamente manchado por um passado duvidoso, seria uma espécie de suicídio epistemológico. A cultura em seu sentido antropológico foi capaz de transcender a noção de refinamento intelectual (aquela “cultura” que tem como adjetivo “culto”, e não “cultural”, e que ainda é uma acepção comum do termo) da qual descende; foi, igualmente, capaz de se afastar das idéias progressivistas de “civilização” a que já esteve tão ligada (como em E.B. Tylor). Por isso, podemos estar certos de que ela também irá sobreviver às atuais

tentativas de deslegitimação, que alegam supostas associações históricas desse conceito com o racismo, o capitalismo ou o imperialismo (p. ex., Herbert 1991; Young 1995)¹.

Morte à nobre cultura?

As ameaças contemporâneas ao nobre conceito de cultura incidem sobretudo sobre sua acepção plural e distributiva, que se refere às formas específicas da vida social humana, às clássicas "culturas" de comunidades e sociedades empiricamente dadas². As críticas são de dois tipos (embora elas tendam a se confundir nos recentes esforços desconstrutivistas). Há o problema mais imediato que acabamos de mencionar: as suspeitas morais levantadas contra a noção de cultura por uma certa política interpretativa, normalmente apoiada em uma historiografia do tipo "pecado original". Já a questão de longo prazo, mais séria, diz respeito à continuidade e sistematicidade das culturas estudadas pela antropologia; o atual pânico pós-moderno sobre a coerência das ordens culturais é, creio, apenas a manifestação mais recente do tema³. Aqui, o paradigma do objeto-em-vias-de-extinção é certamente relevante. Ele sempre foi relevante. A antropologia é talvez a única disciplina fundada no princípio da coruja de Minerva: ela começou como uma disciplina profissional justamente quando seu objeto de estudo já ia desaparecendo. Mesmo se nem todos os assim chamados povos primitivos estavam fisicamente morrendo, suas culturas exóticas estavam certamente se desintegrando (por "aculturação") sob o assédio da ordem capitalista mundial. Parecia que logo nada mais restaria a contemplar senão versões locais da "civilização" ocidental. Nesse sentido, a antropologia originalmente partilhava com os senhores coloniais a mesma crença na inexorabilidade do progresso, ainda que eventualmente a lamentasse.

Mas consideremos, em primeiro lugar, as controvérsias morais e políticas que cercam atualmente o conceito antropológico de cultura. A "cultura" está sob suspeita porque marcaria *diferenças* de costume entre povos e grupos, sobretudo quando, ao fazê-lo, visa populações subordinadas dentro de regimes políticos opressivos. O que se ataca aqui é a cultura como *demarcação de diferenças* — enquanto paralelamente se trava uma implícita e quixotesca batalha contra algo em que ninguém realmente acredita: que as formas e normas culturais são prescritivas e não concedem espaço algum à ação intencional humana. Assim, para um povo colonizado ou racialmente discriminado, uma referência à sua cul-

tura — por exemplo, a “cultura nuer” ou a “cultura afro-americana” — seria uma forma de marcar hegemonicamente sua servidão. Daí as críticas correntes ao conceito de cultura enquanto tropo ideológico do colonialismo: ela seria um modo intelectual de controle que teria como efeito “encarcerar” os povos periféricos em seus espaços de sujeição, separando-os permanentemente da metrópole ocidental progressista. Ou, falando de modo mais geral, a idéia antropológica de cultura, por conspirar para a estabilização da diferença, legitimaria as múltiplas desigualdades — inclusive o racismo — inerentes ao funcionamento do capitalismo ocidental.

O indiciamento da cultura por sua alegada cumplicidade em alguns dos principais crimes da história moderna se apóia em certos arrazoados teóricos duvidosos. A cultura é submetida a um duplo empobrecimento conceitual: reduz-se a a um propósito funcional particular — marcar a diferença — e constrói-se, a partir daí, uma rápida história de suas origens impuras nas entranhas do colonialismo ou do capitalismo. Primeiramente, o conceito é interpretado como um instrumento de diferenciação social. “A cultura”, escreve Lila Abu-Lughod, “é uma ferramenta essencial para a fabricação de alteridades.” A antropologia, conseqüentemente, é uma empresa da mesma laia:

“Enquanto discurso profissional que utiliza a noção de cultura para justificar, explicar e entender a diferença cultural, a antropologia também ajuda a construir, produzir e manter essa diferença [...]. Nesse sentido, o conceito de cultura opera de modo muito semelhante ao de seu predecessor — a raça” (Abu-Lughod 1991:143).

De acordo com essa visão de vanguarda, a cultura é um meio ideológico de vitimização. Como disciplina responsável pela promoção do conceito, a antropologia conspira para a criação de classes, raças, povos colonizados ou qualquer outra distinção semelhante que sirva à subordinação e à exploração. Observe-se que mesmo gente que, em geral, não crê na existência de categorias culturais com limites definidos e com eficácia prática — *car nous sommes tous des poststructuralistes!* — está pronta a conceder tais poderes à própria noção de cultura, que assim se mostra, para essas pessoas, um operador classificatório surpreendentemente eficaz⁴.

O sentido antropológico da “cultura” se vê, assim, dissolvido no banho ácido do instrumentalismo. Essa redução funcional da cultura a um *diferenciamento* [*differencing*] — mediante uma redução de seu con-

teúdo a seus supostos efeitos, e de suas propriedades a suas pretensas finalidades — termina por dissolver praticamente tudo que a antropologia busca saber, e que o trabalho de campo luta por descobrir, sobre as culturas humanas enquanto formas de vida. Eis aqui mais uma daquelas barganhas malditas que as explicações funcionalistas fazem com a realidade etnográfica: o abandono de quase tudo que se sabe sobre um fenômeno em troca da promessa de entendê-lo. Instituições sociais, modos de produção, valores dos objetos, categorizações da natureza e o resto — as ontologias, epistemologias, mitologias, teologias, escatologias, sociologias, políticas e economias através das quais os povos organizam a si mesmos e aos objetos de sua existência —, tudo isso se vê reduzido a um mero aparato pelo qual as sociedades ou grupos se distinguem uns dos outros. E como a cultura, no fundo, é exatamente isso, então o “objeto mesmo” da antropologia é simplesmente a “diferença cultural”, como diz Robert J.C. Young (1995:54). A tarefa da antropologia não seria nem mesmo, note-se bem, a explicação da diversidade cultural, ou algum tipo de indagação sobre a natureza das diferenças (e semelhanças), mas a demarcação da diferença enquanto tal, enquanto um valor. No plano epistemológico, o contraste como meio de conhecimento muda-se em conhecimento como meio de contraste. O efeito disso é uma redução perversa da comparação cultural à distinção discriminatória⁵.

Em segundo lugar, portanto, o corolário dessa redução do conceito de cultura a uma política de discriminação é a tentação de derivar esse conceito de tal política, através de uma pseudo-história do tipo “pecado original”. Com efeito, o pecado da cultura foi o orgulho, nada mais que o orgulho ocidental. Expressão da criação sistemática da alteridade pelo capitalismo, o (pre)conceito chamado de “cultura” — juntamente com seu irmão gêmeo intelectual, a raça — foi gestado no interior das relações de produção da Europa Ocidental do início da época moderna. Em sua “gênese e operação semântica”, a noção de cultura carrega “os estigmas do capitalismo, repetindo e manifestando os conflitos estruturais do sistema de classes que a produziu” (Young 1995:53). Young explica:

“A cultura nunca existe por si só; ela participa de uma economia conflitiva que manifesta a tensão entre semelhança e diferença [...]. A construção e reconstrução constante das culturas e das diferenças culturais é alimentada por uma interminável dissensão interna, um desequilíbrio inerente às economias capitalistas que produzem essas diferenças culturais [...]. A cultura sempre marcou as diferenças culturais como uma produção do outro; ela

sempre foi comparativa, e o racismo sempre lhe foi consubstancial: os dois estão inextricavelmente ligados, alimentando-se e gerando-se mutuamente. A raça sempre foi culturalmente construída. A cultura sempre foi racialmente construída” (Young 1995:53-54).

Como um estigma alternativo, aponta-se que a “cultura” seria fruto do colonialismo, concebida com a finalidade igualmente condenável de diferenciação e dominação. Assim, afirma Nicholas Dirks:

“O conceito antropológico de cultura nunca poderia ter sido inventado se não houvesse um teatro colonial que, ao mesmo tempo, tornasse necessário um conhecimento das culturas (com o propósito de controle e dominação) e fornecesse povos colonizados especificamente administráveis pela noção de cultura. Sem o colonialismo, a cultura não poderia ter sido ao mesmo tempo (e com tanto êxito) organizada e organizadora, dada na natureza e regulada pelo Estado. Não apenas muito daquilo que chamamos “cultura” foi produzido pelo encontro colonial, como o conceito mesmo de cultura foi em parte inventado por causa desse encontro” (Dirks 1992:3)⁶.

Em suma, dá-se à alegada função da “cultura” uma história conjectural. Interpretado como intenção originária, seu efeito discriminatório se torna sua causa histórica. Esse é o terrorismo intelectual corrente.

E contudo, quando se desenvolveu na Alemanha do final do século XVIII, o conceito especificamente antropológico de cultura estava ligado a realmente “toda uma outra filosofia da história”. A noção de cultura elaborada por Johann Gottfried von Herder antevia relações entre o imperialismo e a antropologia bem diferentes daquelas sonhadas pela atual crítica:

“Nossas tecnologias estão se multiplicando e se aprimorando: nossos europeus não encontram nada melhor para fazer que correr o mundo numa espécie de frenesi filosófico. Recolhem materiais dos quatro cantos do planeta e um dia encontrarão o que menos esperam: chaves para compreender a história dos aspectos mais importantes do mundo humano” (Herder 1969:218)⁷.

A associação original da idéia antropológica de cultura com a reflexão sobre a diferença se opunha, portanto, à missão colonizadora que hoje se costuma atribuir ao conceito. Pois o fato é que, em si mesma, a diferença cultural não tem nenhum valor. Tudo depende de quem a está tematizando, em relação a que situação histórica mundial. Nas últimas

duas décadas, vários povos do planeta têm contraposto conscientemente sua “cultura” às forças do imperialismo ocidental que os vêm afligindo há tanto tempo. A cultura aparece aqui como a antítese de um projeto colonialista de estabilização, uma vez que os povos a utilizam não apenas para marcar sua identidade, como para retomar o controle do próprio destino. Foi assim que certos intelectuais burgueses alemães, destituídos de poder enquanto classe e de união enquanto nação, responderam aos apóstolos iluministas de uma “civilização” universal (sem esquecer a ameaça anglo-francesa de dominação industrial) — através da celebração das *Kulturen* indígenas de sua nação:

“Os príncipes falam francês, e logo todos seguirão seu exemplo; e então, vejam, a bem-aventurança raia no horizonte! A idade de ouro, quando todo o mundo falará uma só língua, uma linguagem universal! Um só rebanho, e um só pastor! Mas onde estão vocês, culturas nacionais?” (Herder 1969:209).

Diferentemente da “civilização”, que podia ser transferida aos outros — mediante, por exemplo, os gestos benevolentes do imperialismo —, a “cultura” é aquilo que caracterizava de modo singular um determinado povo — ao contrário, por exemplo, das maneiras superficialmente afrancesadas da aristocracia prussiana. Há variedades, não graus, de cultura. Por caracterizar formas específicas de vida, o conceito de cultura é intrinsecamente plural, em contraste com a noção de um progresso universal da razão que culminaria na “civilização” européia ocidental. No final do século XVIII — como no final do século XX —, uma idéia antropológica de cultura emergiu das aspirações de autonomia de uma região relativamente subdesenvolvida em face das ambições hegemônicas do imperialismo da Europa Ocidental:

“As teorias da *Kultur* podem-se explicar em grande medida como uma manifestação do atraso político, social e econômico da Alemanha em comparação com a França e a Inglaterra, ou como uma reação ideológica a essa situação [...]. Essas teorias da *Kultur* [tanto russas como alemães] são uma expressão ideológica típica — embora certamente não a única — da resposta das sociedades atrasadas às influências do Ocidente sobre sua cultura tradicional” (Meyer 1952:404-405)⁸.

Portanto, se o que está em questão é a intenção original, a “cultura” era anticolonialista. Mas, como se contrapunha ao discurso totalizante do Iluminismo, essa “cultura” tinha que significar bem mais que uma políti-

ca das diferenças. Quando postos em relações posicionais com outros conceitos, uma palavra, uma coisa — um signo — alcançam uma existência histórica duradoura como conteúdo significativo, e não apenas como função contingente. Ao tomar posição contra a idéia dos *philosophes* de uma natureza humana notavelmente utilitária, universalmente perfectível através da aplicação da reta razão sobre percepções claras e distintas, a “cultura” herderiana implicava perspectivas igualmente ambiciosas, embora obviamente discrepantes da ideologia iluminista, sobre a condição humana (Herder 1966; 1968; 1969; Berlin 1976; Barnard 1969). E mais que isso: visto que as concepções dos filósofos iluministas eram inteiramente consistentes com a sensibilidade burguesa, a antropologia do contra-Iluminismo se desenvolveu como uma crítica do individualismo radical — sobretudo como uma negação de sua universalidade. Contrariamente ao mito de origem hobbesiano, que efetivamente transportava o capitalismo para um estado de natureza habitado por indivíduos autônomos e egoístas, competindo incessantemente pelo poder, para Herder o homem era e sempre seria um ser social. O ser humano “verdadeiramente se constitui no interior da sociedade, e para a sociedade, sem a qual não poderia ter adquirido seu ser, nem se tornado um homem” (Herder 1968). Assim, contra o numeroso partido dos *philosophes* que, seguindo Locke e Hobbes, se dispunham a fazer dos prazeres e penas corporais a base de todo conhecimento, toda indústria e toda sociedade, Herder entendia as necessidades das pessoas como determinadas e limitadas. Essas necessidades eram limitadas do mesmo modo como eram organizadas: pelas várias tradições ancestrais que se haviam desenvolvido em ambientes particulares — tradições que supunham modos particulares de estar na natureza e de percebê-la. O caráter nacional incluía o caráter da economia. E também unificava a sociedade a partir de seu interior, através dos laços íntimos de uma linguagem comum e da visão de mundo distintiva que toda linguagem traz em si.

Os argumentos herderianos, assim, desafiavam todas as teorias contratuais do Estado e da sociedade. Partindo da suposição de que a guerra e a anarquia decorreriam necessariamente do exercício natural do auto-interesse, as teorias do contrato não podiam conceber a formação da sociedade senão pela instituição do Estado. Mas, na antropologia herderiana, o Estado era uma imposição artificial e externa sobre um povo cuja solidariedade social assentava em outros fundamentos. Tal antropologia não tinha nenhuma necessidade de fundar a sociedade sobre a coerção, assim como as pessoas não careciam de uma nação unificada para saber que eram alemãs.

Contra os mitos burgueses, Herder coloca em evidência os mitos populares. Transmitidas com a língua materna e no seio da família, as tradições ancestrais herdadas davam a cada povo seu mundo possível de felicidade e de realidade. Em nome das diversas idéias de cada povo acerca do existente, o contra-Iluminismo contestou a mistura de racionalidade universal e de epistemologia sensualista dos *philosophes*. As pessoas organizam sua experiência segundo suas tradições, suas visões de mundo, as quais carregam consigo também a moralidade e as emoções inerentes ao seu próprio processo de transmissão. As pessoas não descobrem simplesmente o mundo: ele lhes é ensinado. Evocar a possibilidade de um raciocínio correto acerca das propriedades objetivas das coisas — coisas, ademais, que seriam imediatamente cognoscíveis pelas percepções dos sentidos — seria algo totalmente fora de questão para uma antropologia sensível à organização cultural do conhecimento. O ver também depende do ouvir, e, na sociologia do pensamento — o que Herder uma vez chamou de “o modo de pensamento baseado na família ou no parentesco” (1969:163-164) —, a razão se entrelaça com o sentimento e está presa à imaginação. Assim, “o pastor contempla a natureza com outros olhos que os do pescador” (Herder 1969:300). Para Locke ao menos um deles, o pastor ou o pescador, teria fatalmente que estar errado. Mas, justamente, o que era um *erro* para os filósofos empiristas era *cultura* para Herder.

É por uma boa razão que isso nos lembra o *dictum* boasiano de que o olho é o órgão da tradição. A boa razão é que esses princípios do contra-Iluminismo germânico acabaram por informar a acepção principal do conceito de cultura na antropologia norte-americana. Vindo de Hamann e Herder, e passando por gente como Humboldt, Dilthey, Ritter, Rätzl e Bastian, tais princípios reaparecem no início dos anos 20, agora com um toque de Kant e uma pitada de Nietzsche, nos trabalhos de Boas, Lowie, Kroeber e seus colegas americanos (Bunzl 1996). Embora polemizando com o grupo de Boas, Leslie White (1949) introduziu as considerações sobre a ordem simbólica que tornaram finalmente completa a idéia de “cultura” daquele grupo — o que consolidou a acepção que o termo passou a ter, de modo geral, na antropologia norte-americana⁹.

Deve-se dizer que nem todos os antropólogos têm a mesma opinião sobre a cultura. É preciso dizê-lo explicitamente, porque os críticos modernos (e pós-modernos), freqüentemente, não o percebem, quando fazem objeções ao sentido essencialista e totalizante do conceito antropológico de cultura, alegando que nenhuma cultura é assim. Na verdade, as antropologias ocidentais têm diferido acerca desse conceito ao lon-

go de todo o século XX, ou mesmo desde a criação institucional de nosso campo de saber. A antropologia britânica, à exceção de Malinowski (que afinal era polonês), jamais conseguiu fazer da cultura um objeto científico, porque nunca conseguiu se livrar do sentido sagrado de “alta cultura” que lhe fora conferido por Matthew Arnold. A ordem social enquanto tal, não a cultura, era o tema da versão britânica da disciplina, a qual se viu designada conseqüentemente de “antropologia social” e definida academicamente como uma sociologia dos povos primitivos. Segundo a perspectiva clássica de Radcliffe-Brown, a “cultura” ou o “costume” era uma consideração secundária, simples meio ideológico, e historicamente contingente, de manutenção do sistema social. Apenas este último, note-se bem, era sistemático. Na França, analogamente, a antropologia (a escola durkheimiana) estava ligada à sociologia. Só recentemente a antropologia francesa veio a aceitar algo semelhante ao conceito norte-americano de cultura. Ao contrário da Grã-Bretanha, que podia ao menos admitir uma sinonímia parcial entre “cultura” e “civilização” (Tylor), a França continuou profundamente alérgica ao conceito de cultura até bem depois da Primeira Guerra Mundial. Como já se observou várias vezes, os contrastes e oposições entre França e Alemanha, durante o início do século XX, continuaram se exprimindo pela antítese *civilisation/Kultur* formulada pelo contra-Iluminismo (Elias 1978; Curtius 1929; Massis 1937). Não é descabido dizer que a antropologia francesa só foi levar a sério a cultura depois da Segunda Guerra — quando Lévi-Strauss foi o mediador da conexão com os conceitos teuto-americanos.

E mesmo assim, nas últimas décadas deste século, justamente quando parecia ter se tornado dominante, o sentido norte-americano de cultura (e de culturas) começou a se desfazer. Não vou repetir aqui toda a litania usual de queixas contra a “cultura” que atualmente se ouve no âmbito da antropologia e também, cada vez mais, em certos setores das humanidades — setores que, curiosamente, não hesitam em se autodenominar “estudos culturais”. Essas queixas quase sempre se fazem acompanhar de alguma das formas acima mencionadas de repúdio ao conceito de cultura enquanto instrumento de dominação. O que há de distintivo nesses reproches, porém, é seu conteúdo epistemológico, que incide principalmente sobre os discursos antropológicos tradicionais acerca da estrutura e da ordem. Eles criticam a tendência da disciplina a *supervalorizar a ordem* — a perceber a cultura como objetivada, reificada, superorgânica, essencializada, estereotipada, primordial, homogênea, lógica, coesa, fechada, excessivamente determinista e sistemática. Muitas dessas críticas vêm na verdade acompanhando o conceito de cultura há bastante

tempo. Só que antes elas eram formuladas no vocabulário anódino das ciências sociais (comportamento ideal *versus* real, norma *versus* prática, sistema *versus* ação intencional etc.), e não na roupagem político-moral que assumem na consciência contemporânea — roupagem que, mais uma vez, funcionaliza os problemas originais. Não obstante, uma vez que o desencanto moderno (e pós-moderno) é expressão de uma perda de objeto, as atuais ansiedades acerca da cultura podem ser vistas como versões conjunturais de uma crise epistemológica perene, que diz respeito à (im)possibilidade de qualquer antropologia. Elas não passam de novas versões da nostalgia antropológica do “primitivo evanescente” [*the vanishing primitive*]. O mundo não-ocidental, observa com perspicácia James Clifford, “está sempre a desaparecer e a se modernizar — como na alegoria benjaminiana da modernidade, o mundo tribal é concebido como uma ruína” (1988:202).

A etnografia profissional, desde sua origem — quer se a localize nas entrevistas de Lewis Henry Morgan com os Iroqueses ou nos veraneios de Boas e seus alunos em reservas indígenas —, tem sido uma “arqueologia do vivente” (na fórmula de Lévi-Strauss), um esforço de salvamento, obcecado não somente pelo declínio da cultura indígena, mas pela perda até mesmo de suas memórias. Ou ainda, se considerarmos a pesquisa de Malinowski como a origem da etnografia moderna, nossa ansiedade contemporânea constatará, para sua moderação, que a monografia clássica sobre os Trobriandeses se inicia com as seguintes palavras:

“A etnologia se encontra hoje em uma situação tristemente ridícula, para não dizer trágica: no exato momento em que começa a colocar em ordem sua oficina, a forjar os instrumentos adequados, a se aprontar para a realização da tarefa que lhe cabe, seu objeto de estudo se dissolve com uma rapidez irremediável. Justamente agora, quando os métodos e objetivos da etnologia científica fundada no trabalho de campo começam a tomar forma, quando homens [*sic*] perfeitamente preparados para o trabalho começam a viajar às terras selvagens e a estudar seus habitantes, estes vão-se extinguindo diante de seus olhos” (Malinowski 1922:xv).

Objetos findos? Sim, a história também estuda esse tipo de coisa. Mas quantas disciplinas acadêmicas (além da física de altas energias) propuseram-se desde sua origem a estudar objetos em desaparecimento? Hoje, entretanto, é como se o quase-objeto da antropologia houvesse desmoronado inteiramente, vítima do sistema mundial capitalista. Pastiches de costumes locais e fluxos transnacionais, sem qualquer ordem ou estrutu-

ra próprias, as assim chamadas culturas são hoje, como pede a moda, desprezadas como ilusões pós-modernosamente póstumias. É a nostalgia antropológica, refletindo o curso do imperialismo, descamba em um “pessimismo sentimental”, como o chama Stephen Greenblatt (1991:152): a vida dos outros povos do planeta desmoronando em visões globais da hegemonia ocidental.

A teoria do desalento [*despondency theory*] foi o precursor ideológico da teoria da dependência. Nos anos 50 e 60, pairava uma certeza lúgubre de que os séculos de imperialismo ocidental, o longo desenvolvimento do subdesenvolvimento, haviam devastado as instituições, valores e consciência cultural dos povos (ex-)aborígenes em todo o mundo. As teorias da modernização tinham os mesmos pressupostos. Na verdade, acreditava-se que a modernização levaria o processo de deculturação a uma solução final, visto que os costumes tradicionais eram considerados como um obstáculo ao “desenvolvimento”. Eis um bom exemplo dessa teoria do desalento, extraído por Paul Stoller de um texto de 1963 sobre a história colonial francesa:

“[As pessoas] tiveram seu antigo modo de vida fraturado pelo choque do contato europeu: a velha ordem da sociedade tribal, com sua coesão baseada na regra indiscutível do costume, foi forçada a recuar para o segundo plano; e o nativo, desracializado [sic] pela demolição de tudo aquilo que antes o guiava, vago desiludido e desanimado, ora sem nenhuma esperança, ora tomado da alegria insana do iconoclasta que se associa às forças do exterior na tarefa de virar sua própria vida de cabeça para baixo [...]. O futuro é incerto porque o nativo, aqui um cidadão francês e lá um mero ‘súdito’, não sabe onde se encaixar. Sem divisar um lugar para si mesmo nem esperança para seus filhos, ele vaga num desalento temerário ou então se entrega a uma indiferença leviana” (Roberts *apud* Stoller 1995:73-74).

Além de alguns exageros, notadamente quanto à superioridade e ao poder europeus, diz Stoller, esse quadro do desalento africano é discutível porque não consegue dar conta dos vários tipos de “resistência cultural” (sobre a qual falaremos logo adiante). De maneira análoga, o ceticismo de Greenblatt em sua caracterização do “pessimismo sentimental” sugere que o fim da cultura indígena, que já foi visto como uma necessidade moral em mais de um sentido, tem sido, pelo menos em alguns casos, desmentido por acontecimentos e vozes subalternas. Até bem recentemente, o complemento antropológico usual à teoria do desalento era uma séria preocupação com a destruição do Outro, provavelmente na

esperança de que algum bem poderia advir do esforço de documentação do canibalismo cultural praticado pelo capitalismo mundial. O problema é que, ao negar qualquer autonomia cultural ou intencionalidade histórica à alteridade indígena, as antropologias do sistema mundial se tornaram muito semelhantes ao colonialismo que elas, justificadamente, condenavam. Nossas teorias acadêmicas pareciam perfazer, no registro da superestrutura, o mesmo tipo de dominação que o Ocidente há muito impusera no plano da prática econômica e política. Ao supor que as formas e os fins culturais das sociedades indígenas modernas haviam sido construídos exclusivamente pelo imperialismo — ou então como sua negação —, os críticos da hegemonia ocidental estavam criando uma antropologia dos povos neo-a-históricos.

Portanto, devemos prestar alguma atenção aos hesitantes relatos etnográficos sobre povos indígenas que se recusavam tanto a desaparecer quanto a se tornar como nós. Pois acontece que essas sociedades não estavam simplesmente desaparecendo há um século atrás, no início da antropologia: elas *ainda* estão desaparecendo — e estarão sempre desaparecendo. O pequeno ritual de iniciação a que submetemos os estudantes do primeiro ano de pós-graduação em antropologia, exortando-os a viajar e estudar as sociedades exóticas enquanto elas ainda estão lá, repete-se anualmente há gerações. Pois ao menos aqueles povos que sobreviveram fisicamente ao assédio colonialista não estão fugindo à responsabilidade de elaborar culturalmente tudo o que lhes foi infligido. Eles vêm tentando incorporar o sistema mundial a uma ordem ainda mais abrangente: seu próprio sistema de mundo.

Cito aqui Bruno Latour (para falar a verdade, o motivo é, em parte, auto-reflexivo, já que deriva dos generosos comentários de Latour a uma versão anterior deste trabalho):

“As culturas supostamente em desaparecimento estão, ao contrário, muito presentes, ativas, vibrantes, inventivas, proliferando em todas as direções, reinventando seu passado, subvertendo seu próprio exotismo, transformando a antropologia tão repudiada pela crítica pós-moderna em algo favorável a elas, ‘reantropologizando’, se me permitem o termo, regiões inteiras da Terra que se pensava fadadas à homogeneidade monótona de um mercado global e de um capitalismo desterritorializado [...]. Essas culturas, tomadas de um novo ímpeto, são fortes demais para que nos demoremos sobre nossas infâmias passadas ou nosso atual desalento. O que se carece é de uma antropologia disposta a assumir seu formidável patrimônio e a levar adiante suas muitas e valiosas intuições” (Latour 1996:5).

Viva a cultura indígena

A tarefa da antropologia agora é a indigenização da modernidade. Não estou afirmando que a experiência etnográfica seja o único responsável pelo declínio do pessimismo sentimental. O problema dificilmente se resolve por pura indução, e certamente algum movimento dialético ou pendular das ciências sociais também estará envolvido nisso. E a perene relevância do contexto moral e político se manifesta ainda através de outra ressalva indispensável: estamos falando apenas dos sobreviventes. Os sobreviventes constituem uma pequena minoria daquelas ordens socioculturais existentes, digamos, no século XV. O que se segue, portanto, não deve ser tomado como um otimismo sentimental, que ignoraria a agonia de povos inteiros, causada pela doença, violência, escravidão, expulsão do território tradicional e outras misérias que a “civilização” ocidental disseminou pelo planeta. Trata-se aqui, ao contrário, de uma reflexão sobre a complexidade desses sofrimentos, sobretudo no caso daquelas sociedades que souberam extrair, de uma sorte madrastra, suas presentes condições de existência.

A catástrofe foi tão esmagadora que, até o final dos anos 70 ou início dos 80, quase não se atentava teoricamente para os movimentos em sentido inverso, para aquilo que Richard Salisbury definia então como “intensificação cultural” [*cultural enhancement*]. Em 1981, Salisbury organizou um simpósio sobre “Abundância e Sobrevivência Cultural”, no encontro anual da American Ethnological Society. Publicado pouco depois (Salisbury e Tooker 1984), o simpósio contou com uma introdução de Salisbury que abordava os principais temas retomados aqui.

O que chamou particularmente a atenção de Salisbury, a partir de trabalhos sobre os Cree de James Bay e os Siane da Nova Guiné, foi o aparentemente paradoxal enriquecimento da cultura tradicional que algumas vezes acompanha a integração das sociedades indígenas à economia global. Tal como descrita por Salisbury, essa “intensificação cultural” é um projeto seletivo e orientado de desenvolvimento integral, que reflete noções tradicionais da “boa vida”, associado a uma promoção explícita da “cultura” indígena — ainda que materialmente fundada em uma articulação com o mercado e por isso, em última análise, ameaçada por uma condição de dependência (Salisbury 1984). Além da nação Cree, os pesquisadores presentes ao simpósio fazem observações similares sobre as nações Huron, Tsimshian e Osage, assim como sobre os povos das terras altas do Yemen (Scott 1984; Trigger 1984; Grumet 1984; Thompson, Vehik e Swan 1984; Varisco e Adra 1984). Assim, o petróleo

não poluiu os Osage: "A identidade tribal osage permanece notavelmente forte em 1981, e nossa tese é que a principal causa disso é a riqueza material do grupo" (Thompson, Vehik e Swan 1984:49). Robert Grumet relata o "espetacular florescimento cultural" dos Tsimshian litorâneos no final do século XVIII, que se seguiu à "introdução maciça" de bens de origem européia. É interessante observar que, em um estudo análogo publicado aproximadamente na mesma época, Chris Gregory emprega o mesmo termo, "florescimento", para descrever o modo como certos povos da Nova Guiné usam sua participação na moderna "economia da mercadoria" para expandir sua "economia do dom" tradicional (Gregory 1982).

Mas pensando bem, o fenômeno é mundial, e em alguns lugares vem ocorrendo há séculos. Certos casos de "florescimento" ou "intensificação cultural" pós-contato se tornaram clichês antropológicos, como as Grandes Planícies americanas durante a era do cavalo e da arma de fogo, o *potlatch* da Costa Noroeste, as confederações dos Huron e dos Iroqueses, ou os reinos fundados pelos conquistadores do Havai, Taiti, Tonga e Fiji.

Numerosos estudos etnográficos de safra mais recente descrevem a utilização das mercadorias e das relações estrangeiras no desenvolvimento das culturas indígenas. O livro *Tribal Cohesion in a Money Economy*, de William Watson (1958), é um exemplo bem conhecido. A "tribo" em questão era a dos Mambwe, da então Rodésia do Norte. Watson mostrou que o "industrialismo", ao conferir eficazmente novos valores e funções às relações políticas e territoriais mambwe, terminou por dotar as formas tradicionais de chefia e de apropriação da terra de uma relevância inédita. "Os efeitos do industrialismo e do trabalho assalariado", disse Watson, "sugerem que, no processo de mudança social, uma sociedade tenderá sempre a se ajustar às novas condições através das instituições sociais já existentes. Essas instituições sobreviverão, mas com novos valores, dentro de um novo sistema social" (Watson 1958:228).

Não obstante, devido a uma certa heteronomia, que inclui a presença ativa de forças globais irresistíveis, a variedade dessas respostas locais muito freqüentemente se vê dissolvida pelo pessimismo sentimental em uma aculturação universal. Em um artigo recente que parece fazer grande sucesso, Gupta e Ferguson registram sua preocupação com a atual tendência a desinflar a "Grande Narrativa" sobre a dominação capitalista do mundo "pela *celebração* da inventividade daqueles 'consumidores' da indústria cultural (sobretudo na periferia) que, a partir dos produtos que lhes são impostos pelo mercado, saem-se com algo bem diferente, às vezes de um modo que induz à resistência mais do que à conformidade" (Gupta e Ferguson 1992:19). Nas páginas que se seguem, haverá certa-

mente vários bons exemplos daquilo que desagrade a Gupta e Ferguson. O que os desagrade é basicamente uma valorização etnográfica do modo como os povos organizam culturalmente sua experiência do Sistema Mundial, uma vez que isso acabaria sendo uma mistificação dos verdadeiros poderes em jogo: isso seria “uma maneira de pôr de lado a ‘grande narrativa’ do capitalismo (especialmente a narrativa ‘totalizante’ do capitalismo tardio) e, assim, de se esquivar das poderosas questões associadas à hegemonia global do Ocidente” (Gupta e Ferguson 1992:19).

Pode-se dizer ao menos, a favor dessa crítica, que ela devolve o ônus do “discurso totalizante” a seu lugar natural — refiro-me ao constrangedor temor reverencial que os antropólogos notoriamente manifestam diante dos poderes culturais do Bicho-Papão capitalista. Em um curioso paradoxo pós-modernista, a Grande Narrativa do Sistema Mundial se torna o último refúgio da noção de cultura enquanto ordem monológica e determinista. Os povos indígenas que parecem contestá-la estariam na realidade se iludindo a si mesmos, ao passo que os antropólogos que dão crédito à autenticidade cultural da aparente resistência fariam desse engano uma enganação: na melhor das hipóteses, estariam se furtando a encarar a questão da dominação ocidental global; na pior, estariam promovendo tal dominação.

Mas os antropólogos que criticam a hegemonia do Sistema Mundial não são os únicos descobridores da “resistência cultural” indígena. Esperanças em algo desse gênero estão entre as exigências morais e políticas da própria teoria da dependência, sendo parte do mesmo impulso interpretativo. Assim, a Grande Narrativa da dominação ocidental raramente atinge seu desfecho totalizante, uma vez que aqueles que a relatam também são capazes de subvertê-la invocando discursos sobre a liberdade cultural. Alternando visões de aculturação e esperanças de redenção, a antropologia da hegemonia parece não saber bem o que pensar. Assim, diferenças culturais que a força do Sistema Mundial expulsou pela porta da frente retornam, sorrateiramente, pela porta dos fundos, na forma de uma “contracultura indígena”, um “espírito de rebelião”, ou algum retorno do oprimido do mesmo tipo. Um dos combates políticos mais interessantes que se vêm travando no Terceiro Mundo, como veremos, é a tentativa, por parte tanto da esquerda como da direita, de capturar os movimentos culturais indígenas em nome de princípios abstratos como a luta de classes, o antiimperialismo, a integridade nacional ou coisa do gênero. A isso também os povos têm resistido.

A dependência é mesmo péssima, mas nem sempre é o fim da história. No seio de algumas das mais infernais situações dos últimos séculos,

os cientistas sociais têm se deparado com projetos indômitos de reconstrução coletiva. Quem pode ter sido mais dependente que os escravos africanos na América, ou que a classe operária inglesa no início da Revolução Industrial? E, entretanto, poucos negariam que esses grupos construíram suas próprias contraculturas, para além e por vezes no interior mesmo dos contextos diretos de sua servidão (cf. Mintz e Price 1976; Thompson 1966). As minas de ouro da África do Sul, onde trabalham migrantes de diversos povos Bantu, foram comparadas aos manicômios descritos por Erving Goffman: instituições totais de alienação e controle, regimes panópticos que regulavam ao mesmo tempo “a existência produtiva e pessoal” dos mineradores (Moodie 1980; 1991:40; 1994; Alverson 1978). No entanto, os operários Tswana estudados por Hoyt Alverson não se conformam à “tese das cicatrizes do cativo”, à idéia de que a degradação “inerente ao colonialismo moderno coloniza a mente dos que habitam seus últimos escalões, produzindo experiências psíquicas profundas e duradouras” (Alverson 1978:271-272). Os trabalhadores Tswana não se tornam funções vivas de sua dependência material, porque englobam a dependência por seus próprios valores e projetos, derivados de seu ser social enquanto Tswana.

Em alguns estudos complementares sobre os trabalhadores das minas sul-africanas, Dunbar Moodie enfatiza os componentes sociais originais daquilo que ele chama de “culturas de migrantes”. Várias irmandades e associações, inúmeros “esquemas” econômicos e “bicos” proliferavam em seus acampamentos. Tudo podia se arranjar com os recursos e relações dos próprios mineiros: alimentos, remédios, bebidas e parceiros sexuais; curas, oráculos ou consertos de bicicletas; encontros religiosos e serviços funerários. E, quando havia um tempo, podiam-se sempre armar jogadas políticas junto aos companheiros de tribo, com os olhos na região de origem. Pois a mina era apenas uma estação intermediária, um recurso na caminhada em direção à obtenção de *status* dentro da tribo, através do casamento, da independência doméstica e do acesso à condição de homem adulto. Praticando assim os valores e as identidades de sua terra natal, os mineiros foram combatendo a proletarização durante várias gerações. “Mesmo as culturas de resistência”, observou Moodie, “talvez sobretudo as culturas de resistência, não estão desligadas de suas raízes sociais e econômicas” (Moodie 1991:40).

Em contraposição a certas formulações bem conhecidas da teoria do desalento, Alverson apresentou argumentos em favor de uma consciência tswana distintiva e criativa. Mesmo tendo, por vontade própria, e durante longos períodos, mergulhado “no mais fundo do coração das tre-

vas do homem branco”, dizia ele, os Tswana não se curvaram à sua própria pobreza ou desposseção. Mesmo sofrendo a alienação de seu trabalho, eles mantiveram um sentido inalienado de sua própria atividade — construindo seu próprio ser com meios significativos que lhes pertenciam. Essa conclusão se opunha polemicamente a de Peter Berger, para quem a marcha da modernização iria necessariamente transformar a compreensão indígena do mundo pela imposição das “formas específicas de racionalidade associadas à ciência, tecnologia e economia modernas”. Alverson não concordaria com a visão misantrópica de que todos os outros povos do mundo estão destinados a se tornar seres utilitaristas, racionais e felizes como nós¹⁰. Como as imposições do imperialismo não são de fato capazes de constituir uma existência humana, e como a consciência e a capacidade dos povos vitimados de forjar significados permanece intacta, o industrialismo colonial não consegue forçá-los a “internalizar” seus próprios pressupostos sobre a natureza humana. Alverson continua:

“Embora [o industrialismo colonial] altere efetivamente as identidades, os atores — os Tswana, no caso — desempenham um papel criativo e independente na elaboração dessas identidades alteradas. Os Tswana não se tornaram autômatos industriais. A síntese resultante da incorporação de elementos da modernidade em sua auto-identidade *é uma criação nova*. A transformação da identidade é resultado tanto do sentido que os Tswana atribuem a suas condições materiais alteradas como do sentido que as instituições do industrialismo cultural procuram lhes impor” (Alverson 1978:279-280, ênfases no original)¹¹.

Ao invés da Grande Narrativa da dominação ocidental, portanto, um outro modo de lidar com a constatação antropológica usual de que os outros povos não são tão facilmente deculturados seria reconhecer o desenvolvimento simultâneo de uma integração global e de uma diferenciação local (Bright e Geyer 1987). As semelhanças culturais da globalização se relacionam dialeticamente com as exigências opostas de indigenização. Como observou Lévi-Strauss, “podemos facilmente conceber um tempo em que haverá somente uma cultura e uma civilização sobre a terra”. Mas, pessoalmente, ele não acredita nessa possibilidade, “pois existem sempre tendências operando em direções contrárias — por um lado, em direção à homogeneização e, por outro, em direção a novas distinções” (Lévi-Strauss 1978:20). Justamente por participarem de um processo global de aculturação, os povos “locais” continuam a se distinguir entre si pelos modos específicos como o fazem. “A rapidez com que as

forças procedentes das diversas metrópoles incidem sobre novas sociedades", observa Arjun Appadurai, "marca igualmente a indigenização, dessa ou daquela maneira, de tais forças. Isso se aplica tanto a estilos musicais ou arquitetônicos como à ciência e ao terrorismo, aos espetáculos artísticos como às constituições" (1991:5). Vê-se, assim, que a homogeneidade e a heterogeneidade não são mutuamente exclusivas, elas não disputam um jogo histórico de soma zero. "A fragmentação étnica e cultural e a homogeneização modernista não são dois argumentos, duas visões opostas daquilo que está acontecendo hoje no mundo, mas sim duas tendências constitutivas da realidade global" (Friedman 1990:311). Integração e diferenciação são co-evolucionárias.

Assim, dentro do ecúmeno global, existem muitas formas novas de vida, como nos ensinaram Hannerz e outros: formas sincréticas, translocais, multiculturais e neotradicionais, em grande parte desconhecidas de uma antropologia demasiadamente tradicional. Do mesmo modo, as técnicas para se compreender as culturas classicamente estudadas pela antropologia não possuem uma relevância eterna. À luz das transformações históricas globais, a crítica pós-modernista da etnografia tem uma certa pertinência. Mas seu corolário não é o fim da "cultura", e sim que a "cultura" assumiu uma variedade de novas configurações, e que nela agora cabe uma porção de coisas que escapam ao nosso sempre demasiado lento entendimento. Em lugar de celebrar (ou lamentar) a morte da "cultura", portanto, a antropologia deveria aproveitar a oportunidade para se renovar, descobrindo padrões inéditos de cultura humana. A história dos últimos três ou quatro séculos, em que se formaram outros modos de vida humanos — toda uma outra diversidade cultural —, abre-nos uma perspectiva quase equivalente à descoberta de vida em outro planeta.

O restante do presente artigo gira em torno dessa descoberta etnográfica, tal como foi vivida por três excelentes antropólogos: Rena Lederman, Epeli Hau'ofa e Terry Turner. Em um primeiro momento, o trabalho trata do tipo de redução ou *epoché* fenomenológica pela qual cada um deles passou, até emergirem de suas respectivas experiências de campo com novas idéias sobre a natureza e a viabilidade das culturas tradicionais que foram estudar. Cada um deles se deparou com uma certa indigenização da modernidade que não havia sido antecipada pela antropologia tradicional, voltada para o estudo de mônadas culturais, ou anunciada nas sombrias predições de perdição que acompanham o Sistema Mundial. Em um segundo momento, portanto, tento fazer uma generalização acerca das espécies de transformação moderna e pós-moderna encontradas por esses etnógrafos, acerca dos tipos de processo cultural

de que eles foram testemunhas: aquilo que chamarei de “*developman*” no caso de Lederman, de “cultura translocal” (ou “sociedade transcultural”) no caso de Hau’ofa, e de “culturalismo” no caso de Turner¹².

Rena Lederman sobre os Mendi: *developman*

O fenômeno que Rena Lederman constatou entre os Mendi nos anos 80 estava então, na verdade, ocorrendo em toda a extensão das terras altas da Nova Guiné. Havia mais “grandes homens” [*big men*] do que houvera antes do regime colonial australiano, e eles tinham mais poder agora. As grandes trocas interclânicas de porcos ainda eram instituições centrais, embora às transações em conchas, que as acompanhavam, se tivesse acrescentado o papel moeda; as trocas de porcos podiam, igualmente, ser complementadas por dádivas como caminhões. Utilizando-se desses novos meios, os Enga, em meados dos anos 70, tinham promovido uma retomada espetacular de suas cerimônias, após um aparente declínio (Lacey 1985). Não muito longe dos Mendi, nas terras altas meridionais, Michael Nihill descreveu um processo semelhante de “desenvolvimento” entre os Anganen:

“Apesar de uma resistência inicial à maior parte das coisas sugeridas pelos australianos, os Anganen logo se tornaram ávidos pelo desenvolvimento, ou ao menos pelos projetos que eles consideravam como levando a tal fim. ‘Desenvolvimento’ (*divelopman*) é um conceito amplo em anganen, mas que é avaliado sobretudo em termos de bens materiais, avaliação realizada e simbolizada através do dinheiro. O dinheiro vivo tem várias utilidades, é claro — abrir lojas comerciais, comprar carros, gado, bens de consumo, pagar taxas escolares ou impostos, apostar em jogos de azar etc. —, mas seu maior significado para os Anganen deriva de sua proeminência nas trocas cerimoniais” (Nihill 1989:147).

A troca “realmente floresceu entre os Anganen desde a chegada dos australianos”, disse Nihill, “em parte devido ao fato de o dinheiro ter se tornado um item legítimo de troca” (Nihill 1989:144).

“Desenvolvimento” (*divelopman*) é a palavra neomelanésia para esse fenômeno. *Divelopman* corresponde ostensivamente à categoria ocidental de “desenvolvimento” [*development*] mas, dadas as diferenças irreduzíveis de significado, eu prefiro escrevê-la tal como ela soa realmente em inglês: “*develop man*”, “desenvolver (o) homem”, isto é, o

desenvolvimento das pessoas. Mesmo quando se refere a “*bisnis*”*, ou seja, a ganhar dinheiro, o desenvolvimento se manifesta caracteristicamente para os povos da Nova Guiné como uma expansão dos poderes e valores tradicionais, sobretudo através da ampliação das trocas cerimoniais e de parentesco. Ou, como explicou à antropóloga um líder dos Kewa: “Você sabe o que queremos dizer com ‘desenvolvimento’ [em Kewa, *ada ma rekato*, ‘levantar’ ou ‘despertar a aldeia’]? É construir uma ‘linha de casas’ (*neada*), erguer uma casa dos homens (*tapada*), é matar porcos (*gawemena*). E isso nós fizemos” (Josephides 1985:44).

O desenvolvimento refere-se a um processo — um momento passageiro de “primeiro contato” que pode bem durar mais de cem anos — no qual os impulsos comerciais suscitados por um capitalismo invasivo são revertidos para o fortalecimento das noções indígenas da boa vida. Nesse caso, os bens europeus não tornam simplesmente as pessoas mais semelhantes a nós, e sim mais semelhantes a elas próprias. Isso é o que Salisbury chama de “intensificação cultural”, ou Gregory de “florescimento”, fenômenos dos quais já mencionamos diversos exemplos macrocômicos. Como eu também já publiquei artigos sobre o tema (Sahlins 1988; 1992), tentarei aqui ser breve, concentrando-me na apropriação cotidiana dos objetos europeus tal como observada por Rena Lederman entre os Mendi (Lederman 1985; 1986a; 1986b). A mudança de escala nos permitirá ter uma visão ampliada da dinâmica do *divelopman*, e assim ver detalhadamente o modo como os Mendi conseguem infundir seus próprios significados a objetos estrangeiros.

Os Mendi fazem até jóias a partir do lixo europeu. Quando Lederman e seu marido, Mike Merrill, iniciaram seu projeto de pesquisa, eles — compreende-se bem por quê — lamentaram a indigência dos Mendi, ao invés de saudar sua criatividade. Que outra conclusão se poderia tirar de um povo que fabricava pulseiras a partir de latas de conserva e chapéus a partir de embalagens de pão? De gente que, após haver passado toda a sua vida descalça, agora andava com galochas larguíssimas, ou às vezes com um pé só de uma galocha rasgada? De um povo que comprava rádios caros que, entretanto, logo quebravam e não tinham como ser consertados? Merrill, um especialista em história do trabalho, concluiu que, embora essa apropriação do refúgio da “civilização” não possuísse nenhum significado funcional, ela devia significar algo — provavelmente um sentimento de privação afrontosa. “Um pé de sapato”, escreveu ele

* N. T. - Termo neomelanésio derivado do inglês *business*.

em seu diário, “não tem utilidade, e provavelmente até dificulta o andar (sobretudo se está sem o salto...). Mas um pé de sapato significa alguma coisa. Significa um desejo, por parte do dono, de ter um *par* de sapatos; e de ter não apenas sapatos, mas tudo o mais também” (Lederman 1986a:7). Eis que, por falta de um pé de sapato, a cultura se perdeu. Utilizando uma antropologia do *ancien régime*, a velha lógica funcionalista da correspondência necessária entre um tipo de tecnologia e a totalidade cultural, os etnógrafos se convenceram inicialmente de que os desejos dos Mendi por objetos estrangeiros iriam necessariamente atrelá-los aos significados e relações portados por essas mercadorias, a ponto de comprometer suas formas tradicionais de existência:

“Pois machados de aço, tecidos industrializados, carros, serviços de mesa, arroz e peixe enlatado, pregos etc. não são objetos neutros [...]. Quando penetram na área, carregam de maneira visível e influente suas origens sociais [...]. Os valores do mercado mundial acabam necessariamente predominando [...]. Ao fim e ao cabo, a estrutura social tradicional será erodida pela ação corrosiva dos artigos que agora são usados de modo tradicional, mas que já contêm dentro de si outras e mais poderosas intenções” (Lederman 1986a:7).

Não obstante, até o início dos anos 80, após toda uma geração de experiência com o governo colonial e pós-colonial, e após uma experiência considerável com o mercado através da venda tanto de produtos como de mão-de-obra, tal erosão ainda não havia acontecido. Nem as mercadorias nem as relações envolvidas em sua aquisição haviam transformado as estruturas mendi de sociabilidade ou suas concepções de uma existência humana adequada — *a não ser no sentido de as intensificar*. Abastecidos de uma maior riqueza em dinheiro, conchas de madre-pérola, porcos e bens estrangeiros, os cerimoniais clânicos e as trocas entre parentes atingiram dimensões inéditas, tanto em termos de escala como de frequência (Lederman 1985; 1986b:153). Os Mendi possuem agora cerimônias maiores e mais parentes do que jamais tiveram. Lederman observou que as relações sociais indígenas haviam gerado uma demanda de moeda moderna bem maior que aquela exigida pelas instâncias locais do mercado capitalista (1986b:232). Refletindo acerca da disposição dos brancos para o consumo privado, um amigo Mendi caracterizou a economia européia como um “sistema de subsistência”, em contraposição ao interesse de seu próprio povo em dar e receber, e que seria, este sim, um verdadeiro sistema de trocas (1986b:236). Por essa não se esperava...¹³

Os Mendi, escreve Lederman, interagiam com os estrangeiros “sem perder o sentido de si mesmos” (1986b:9). O sistema cultural local “ainda é a estrutura dentro da qual os Mendi definem, categorizam e orquestram os novos objetos e modos de agir que lhes foram apresentados durante a última geração” (1986b:227). Mas observe-se que invocar desse modo uma estrutura ou lógica culturais, como sendo aquilo que orchestra a transformação histórica, não é o mesmo que falar de uma reprodução estereotipada do costume tradicional. *A tradição consiste aqui nos modos distintos como se dá a transformação*: a transformação é necessariamente adaptada ao esquema cultural existente. Nas terras altas da Nova Guiné, isso pode significar um desenvolvimento da competição cerimonial interclânica, ocorrendo concomitantemente ao declínio da guerra. Mas a competição pode se manifestar também em projetos de construção de igrejas (1986b:230)¹⁴.

No decorrer do trabalho etnográfico, portanto, Lederman e Merrill deixaram de lamentar a indigência econômica dos Mendi, uma vez que o significado da utilização que esse povo fazia dos objetos europeus era completamente outro. Tampouco era esse o significado de sua bricolagem com latas de conserva e outras porcarias ocidentais: isso não era nenhum sinal de humilhação ou um prelúdio a desejos frustrados. Percebendo que, ao contrário, as relações dos povos da Nova Guiné com os objetos estrangeiros traziam consigo algo como uma maestria, os etnógrafos gradualmente abandonaram suas sombrias conclusões *a priori*. Essa maestria era tanto uma questão de destreza simbólica quanto de destreza técnica: a habilidade demonstrada pelos Mendi em dar seu próprio sentido às coisas. “As pessoas parecem incorporar tão facilmente as quinquilharias ocidentais”, escrevia Lederman em seu diário de campo, “coletando-as tão casualmente como coletam os produtos da floresta”. Ela prossegue:

“Aqui, a maioria das coisas do mundo [mendi] são acessíveis a todos. As pessoas sabem como fazer a maior parte daquilo que utilizam. Sendo assim, como lidar com os objetos ocidentais, tão claramente diferentes nesse sentido? Ora, como se fossem ‘naturais’, é claro! [...] Tolap vira e revira a embalagem de pão em suas mãos por um momento, considerando o que fazer com ela. A embalagem não tem uma finalidade definida, mas pode receber uma, e pode receber uma forma para se ajustar a ela. Deverá ser queimada ou vestida?” (Lederman 1986b).

A caça e coleta de embalagens de pão e armações de guarda-chuvas havia perdido seu travo amargo. Para Lederman e Merrill, ela não

significava mais uma premonição de morte cultural. Havia uma outra lógica, uma lógica mendí, nas improvisações exóticas daquele povo. Os bens eram europeus, mas não as necessidades ou intenções. “Os Mendi”, refletia Lederman, “não vêem esses objetos do mesmo modo que nós os vemos: as finalidades mendí substituem as nossas” (1986a:8). Suas percepções se guiavam por um conjunto diferente de concepções¹⁵.

Lederman resume assim a experiência dos ocidentais, o reflexo etnográfico da indigenização da modernidade — sobre o qual, entretanto, permanecem certas reservas, sobretudo por parte do historiador do trabalho:

“Por outro lado, o desejo de produtos ocidentais poderia, talvez, significar algo diferente do que pensava Mike (e eu também, em menor grau). Quão poderosamente as intenções ocidentais não *estão*, afinal, contidas em seus objetos? Quão eminentes e influentes não *são*, no fim das contas, as origens sociais dessas coisas? Prognósticos sombrios de uma tendência para uma severa dependência e desmoralização futuras podem acabar se verificando. Mas uma compreensão das forças sociais em jogo ficaria incompleta se não se levar em conta o mundo tal como visto da perspectiva de uma cultura aldeã. Nosso sistema de significações e valores pode não parecer tão imperiosamente evidente para os outros como o é para nós mesmos [...]. Após deixarmos o vilarejo mendí [*the Mendi town*] e morarmos por algum tempo [na aldeia de] Wepa, tanto Mike como eu iríamos reavaliar nossa visão acerca dos significados que os objetos ocidentais possuem para os Mendi (embora, para dizer a verdade, nós até hoje discutamos sobre isso)” (Lederman 1986a:7-8, ênfases no original)¹⁶.

Mas a essa altura não pode haver mais dúvida de que os Mendi, como outros povos das terras altas — por exemplo, os Chimbu, Hagen e Siane, assim como os Enga e Anganen —, experimentaram um *development* de sua cultura tradicional desde, e através de, sua articulação com o sistema mundial moderno (Gregory 1982). Além de seus comentários sobre a habilidade dos Mendi para “definir, categorizar e orquestrar os novos objetos e modos de agir que lhes foram apresentados”, Lederman chama a atenção para dois outros aspectos da historicidade persistente dos esquemas culturais tradicionais. O primeiro aspecto é que os Mendi ampliaram o alcance e a intensidade tanto da reciprocidade em pequena escala como da troca cerimonial em larga escala — e assim também do parentesco, em várias modalidades —, a despeito das pressões contrárias exercidas pelos governos coloniais e pós-coloniais, com suas políticas inspiradas nas noções ocidentais de “desenvolvimento” econômico (Leder-

man 1986a). Com efeito, o *developman* indígena foi alcançado precisamente pela importação de bens que não criam “desenvolvimento”, já que não são insumos técnicos para aumento da produtividade. O segundo aspecto é que nem o fato, nem a orientação desse *developman* das terras altas é algo novo. A “tradição” não era mais estática no passado do que é agora. O maior *developman* de um sistema de produção das terras altas baseado na cultura da batata-doce e na criação de porcos, com sua ordem social e ritual correlata, ocorreu durante os dois ou três séculos anteriores à época colonial. “Bem antes de os brancos chegarem nas terras altas”, observa Lederman, “as crianças de lá já cresciam em mundos diferentes dos de seus avós”. Portanto, uma habilidade “de inovar e renovar o sistema indígena”, longe de ser uma indicação de falência, é uma qualidade intrínseca desse sistema (Lederman 1986a:14).

Temos razões para ser céticos, portanto, diante de noções simplistas de “aculturação”, concebida como uma consequência funcional necessária do envolvimento na economia de mercado. Marx dizia, nos *Grundrisse*, que as relações comunitárias arcaicas são destruídas pelo dinheiro, pois o dinheiro *se torna* a comunidade. É claro que ele não conhecia os povos da Nova Guiné, que fetichizam ritualmente notas novas de 20 *kina* como bens de troca. Incorporando a força masculina, essa é a espécie [*the monies*] usada pelos Anganen nas trocas rituais interclânicas, em oposição às moedas de metal [*coins*], associadas às mulheres e ao consumo diário. Adaptando as palavras de O.H.K. Spate (passando da realidade de Fiji para a Nova Guiné), o dinheiro permanece aqui sendo o servo do costume, em vez de seu senhor¹⁷. Pode-se bem objetar que essa condição é necessariamente temporária, e que a “mercantilização”, o “consumismo” e a “dependência” irão, mais cedo ou mais tarde, subverter todas as boas intenções tradicionais. Talvez. Mas, como observou Durkheim, uma ciência do futuro não tem objeto. Enquanto isso, enquanto os parâmetros, temporais e outros, do fenômeno permanecerem desconhecidos, o *developman*, em todas as suas formas, viáveis ou não, abre todo um novo campo para a descoberta antropológica. Tudo que se pode hoje concluir a respeito disso é que não conhecemos *a priori*, e evidentemente não devemos subestimar, o poder que os povos indígenas têm de integrar culturalmente as forças irresistíveis do Sistema Mundial. Portanto, não basta assumir atitudes de denúncia em relação à hegemonia. Os antropólogos sempre terão, além disso, que dar testemunho da cultura.

Marshall Sahlins é professor (Charles F. Grey Distinguished Service Professor of Anthropology) da Universidade de Chicago. Entre seus livros mais conhecidos estão *Stone Age Economics* (1972), *Culture and Practical Reason* (1976), *Historical Metaphors and Mythical Realities* (1981), *Islands of History* (1985), e *How "Natives" Think: About Captain Cook, for Example* (1995).

Notas

¹ Sobre a história geral do termo "cultura", ver Williams (1982; 1983); Stoc-king (1968); Elias (1978); Bénéton (1975).

² No mercado anglófono atual, como se sabe, o termo "cultura" está em liquidação. Ele é usado para categorias e grupos sociais de todo tipo e qualidade. Fala-se de cultura em relação a praticamente qualquer categoria definível (a "cultura dos viciados em drogas", a "cultura dos adolescentes" etc.), a qualquer tipo de atividade ("cultura do surfe", "cultura da autobiografia"), e, é claro, a qualquer tipo de grupo (a "cultura empresarial", a "cultura universitária", a "cultura da fábrica de charutos"). A palavra substituiu "ethos" (costumávamos falar no "ethos universitário" ou no "ethos dos adeptos da musculação") ou "psicologia" (como em "a psicologia de Washington D.C.", ou "a psicologia da Guerra Fria"). Hoje não é fácil dizer se tudo isso deprecia o conceito antropológico de "cultura", como poderia parecer, ou se na verdade o fortalece. Contudo, assim como a sociologia tem sobrevivido aos usos populares de "sociedade", e como a economia tem sobrevivido a todas as evocações leigas de seu tema de estudo, a antropologia provavelmente não precisa ter medo da febre atual da "cultura". Adiante retomarei alguns aspectos desse "culturalismo".

³ O que se segue é um exemplo disso que estou chamando de pânico pós-modernista. Impressionado por certas mudanças recentes na organização (ou desorganização) planetária da cultura, o autor propõe alguns "passos em direção a uma teoria geral dos processos culturais globais": "O primeiro passo é constatar que nossos modelos mesmos de cultura terão que se alterar, à medida que a articulação entre povo, lugar e tradição vai perdendo qualquer aparência de isomorfismo [...]. O que eu gostaria de propor é que comecemos a pensar a configuração das formas culturais no mundo de hoje como fundamentalmente fractal, isto é, como desprovida de limites, estruturas ou regularidades euclidianas. Em segundo lugar, gostaria de sugerir que essas formas culturais, que deveríamos buscar representar como integralmente fractais, exibem além disso superposições complexas, de uma forma que só tem sido discutida pela matemática pura (na teoria dos conjuntos, por exemplo) e pela biologia (na teoria das classificações políti-

cas). Assim, precisamos combinar uma metáfora fractal para a forma das culturas (no plural) com uma explicação politética de suas superposições e semelhanças. Sem esse último passo, permaneceremos amarrados a uma concepção do trabalho comparativo que supõe a necessidade de uma separação clara das entidades antes que qualquer comparação séria entre elas possa ser feita. Como comparar formas culturais fractais e politeticamente superpostas em sua cobertura do espaço terrestre? [*Como, realmente?*]

Finalmente, para que a teoria das interações culturais globais fundadas em fluxos disjuntivos tenha uma força maior que a de uma mera metáfora mecânica, ela terá que se transformar em algo semelhante a uma versão antropológica daquilo que alguns cientistas vêm chamando de teoria do 'caos'" (Appadurai 1991:20).

⁴ Em sua busca das estruturas culturais profundas do Ocidente que pudessem desconstruir noções antropológicas como a de "estruturas culturais", Christopher Herbert (1991:149) chama a atenção para a própria doutrina do pecado original e seu complemento especificamente wesleyano referente às coerções indispensáveis a uma humanidade egoísta (cf. Deane 1963; Sahlins 1996). Para Herbert, o conceito de cultura se desenvolve como uma versão cientificizada dessa coerção necessária; ou seja, como tendo deslocado a origem da coerção para a sociedade e seu objetivo para a repressão das classes inferiores e dos povos colonizados. A "cultura" é apenas uma variante de uma teoria que "servia a propósitos domésticos e internacionais práticos, e que tendia a legitimar, por exemplo, tentativas politicamente dirigidas de 'civilizar' selvagens em outros países, inclusive o East End londrino, impondo a eles estruturas autoritárias e repressivas em permanente expansão" (Herbert 1991:36). Como Herbert prefere simplesmente registrar que está ciente dos aportes de Herder, Vico, Kant, Humboldt e seus pares à idéia de cultura (Herbert 1991:28), ele deixa de lado os diferentes fundamentos culturais e históricos (ou "estruturas culturais profundas") subjacentes aos seus trabalhos, assim como suas diferentes contribuições ao conceito antropológico.

⁵ Dumont cita Wilhelm von Humboldt: "É impossível conhecer completamente o caráter de uma nação sem estudar também outras nações com as quais ela tem relações próximas. É ao contraste com essas outras nações que tal caráter deve sua origem, e portanto é só através do contraste que ele pode ser integralmente compreendido" (in Dumont 1994:120). Para uma demonstração didática da produtividade da comparação — mesmo que, nesse caso, se trate de uma comparação semidescontrolada e quase-tipológica, ver Geertz (1995), sobretudo o capítulo 3, "Culturas".

⁶ Para outras críticas da "cultura" como uma noção colonialista, ver Appadurai (1991) e Rosaldo (1989).

⁷ Ou, no plano da *Realpolitik*: "Quanto mais os europeus inventamos métodos e instrumentos para subjugar outros continentes, quanto mais os enganamos e espoliamos, tanto maior será seu triunfo final sobre nós. Estamos forjando as correntes com as quais eles nos prenderão" (Herder 1969:221).

⁸ A oposição histórica entre a “civilização” iluminista e a “cultura” germânica é discutida, entre outros, por Barnard (1969); Bénétou (1975); Benveniste (1971:289-296); Berlin (1976; 1982:1-24; 1991; 1993); Curtius (1929); Dumont (1986; 1994); Elias (1978); Lovejoy (1948); Manuel (1968); Massis (1937); Meyer (1952); Sahlins (1995:10-14); Starobinski (1993:cap. 1); e Stocking (1968:cap. 4; 1987:cap. 1). Recentemente, um defeito do relativismo herderiano — ter insistido sobre a idéia de incomensurabilidade das culturas a um ponto tal que poderia implicar a recusa de uma comum humanidade aos diferentes povos do mundo — foi denunciado por Berlin (1991:70-90, seguindo uma observação de Momigliano) e por Pagden (1995). Tal interpretação, entretanto, não foi transmitida na descendência antropológica da tradição alemã da “cultura” (via Boas e seus discípulos). Mas a defesa que a antropologia fez da posição contrária (por exemplo, com a doutrina da unidade psíquica da humanidade) tampouco impediu o abuso popular do significado das diferenças culturais — como o testemunha a estigmatização, agora na moda, tanto da antropologia como da cultura, com base nisso.

⁹ Como a antropologia cultural norte-americana estava ligada à antropologia física, desenvolveu-se uma oposição entre cultura e natureza que também exprimia distinções acadêmicas. Os antropólogos americanos mostravam-se especialmente sensíveis à questão do que era distintivamente humano e, portanto, “cultural”. Nesse sentido, a disciplina estava afinada com uma concepção geral sobre a importância do simbólico, tal como representada, por exemplo, por Suzanne Langer (1976) e Kenneth Burke (1966). Dessa forma, a antropologia norte-americana estava pré-adaptada à “virada” lingüística deslanchada pelo estruturalismo francês.

¹⁰ Isso é uma paráfrase de Herder (1969).

¹¹ Cf. Jean Comaroff (1985); John L. Comaroff e Jean Comaroff (1987); e, sobre a “identidade”, cf. Rouse (1995). Eis aqui um eco do outro lado do mundo, dos Maring da Nova Guiné: “Não se deve pensar que, nessa dialética global entre uma economia monetária capitalista e uma formação social local, haja qualquer necessidade histórica que a resolva por uma redução da economia local a uma espécie de simples reflexo da economia monetária. Para compreender a natureza dessa dialética local, o analista deve não somente considerar suas características estruturais e ecológicas, mas também restituir às pessoas o estatuto de atores em seu próprio mundo, e considerar o significado dessas condições para elas; descobrir o que, de fato, informa suas respostas práticas e estratégicas às circunstâncias específicas que se apresentam” (Maclean 1989:79).

¹² Outros etnólogos, além dos já mencionados, tiveram experiências semelhantes. Em particular, Glenn Petersen (1984) documentou um desenvolvimento análogo da consciência antropológica em relação à “cultura de resistência dos ilhéus de Ponape”.

¹³ O Mendi estava certamente invocando uma distinção crítica para a operação da vida sociocerimonial, comum nas terras altas da Nova Guiné, entre desti-

nar as coisas à troca social e consumir as coisas dentro da própria família. O contraste entre as figuras da troca e do consumo pode ser ainda correlacionado com a distinção entre homens e mulheres (Strathern 1979; Nihill 1989).

¹⁴ Margaret Jolly reclama, com razão, da incapacidade do pensamento acadêmico ocidental de compreender a transformação como um processo autêntico dentro de outras tradições. A respeito dos assim chamados nativos: "Se eles não fazem mais 'isso', então não são mais eles mesmos, ao passo que, se os colonizadores não fazem mais o que faziam há duas décadas, trata-se de um exemplo reconfortante do progresso ocidental. Em um caso, diversidade e mudança conotam inautenticidade; no outro, são o selo da verdadeira civilização ocidental" (Jolly 1992:57).

¹⁵ Falando especialmente dos povos do Pacífico, Nicholas Thomas avançou o mesmo tipo de argumento. "Não se deve considerar que as mercadorias ocidentais possuem uma atração irresistível com o estatuto de uma força histórica inextinguível. O interesse dos povos indígenas pelos bens estrangeiros, pelos brancos e pelo contato era variável e em certos casos extremamente limitado" (Thomas 1991:103). E ainda, "As economias globais não controlam os significados das mercadorias em que seus lucros se baseiam" (Thomas 1991:123).

¹⁶ Em um artigo sobre "Pobreza e Criatividade no Caribe", Sidney Mintz (1989) chama a atenção para a generalidade do fenômeno que havia inspirado as especulações iniciais de Lederman e Merrill sobre a indigência mendic: a transformação do refugo das sociedades industriais em matéria-prima das culturas materiais dos outros. Observou também o modo como latas de conserva, pneus velhos, ferramentas de metal gastas, escovas de dentes e peças de automóvel são reutilizados e readaptados para servir aos modos locais de existência — uma assimilação bem literal da bricolagem industrial à *pensée sauvage*.

¹⁷ Para excelentes análises de processos semelhantes de integração do dinheiro nas relações tradicionais, ver Bloch e Parry (1989).

Referências bibliográficas

- ABU-LUGHOD, L. 1991. "Writing Against Culture". In: R. G. Fox (org.), *Recapturing Anthropology*. Santa Fe: School of American Research Press. pp. 137-162.
- ALVERSON, Hoyt. 1978. *Mind in the Heart of Darkness: Value and Self-Identity Among Tswana of Southern Africa*. New Haven: Yale University Press.
- APPADURAI, Arjun. 1991. "Global Ethnoscapes: Notes and Queries for a Transnational Anthropology". In: R. G. Fox (org.), *Recapturing Anthropology*. Santa Fe: School of American Research Press. pp. 191-210.
- BARNARD, F. M. 1969. "Introduction". In: F. M. Barnard (org.), *J. G. Herder on Social and Political Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BÉNÉTON, Philippe. 1975. *Histoire des Mots: Culture et Civilisation*. Paris: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.
- BENVENISTE, Emile. 1971. *Problems in General Linguistics*. Coral Gables: University of Miami Press.
- BERLIN, Isaiah. 1976. *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas*. New York: Vintage.
- . 1982. *Against the Current: Essays in the History of Ideas*. Harmondsworth: Penguin.
- . 1991. *The Crooked Timber of Humanity*. New York: Alfred A. Knopf.
- . 1993. "The Magus of the North". *New York Review of Books*, 40(17).
- BLOCH, Maurice e PARRY, Jonathan (orgs.). 1989. *Money and the Morality of Exchange*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BRIGHT, Charles e GEYER, Michael. 1987. "For a Unified History of the World in the Twentieth Century". *Radical History Review*, 39:69-91.
- BUNZL, Matti. 1996. "From *Volksgeist* and *Nationalcharakter* to an Anthropological Concept of Culture". In: G. W. Stocking Jr. (org.), *Volksgeist as Method and Ethic: Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition* (History of Anthropology, vol. 8). Madison: University of Wisconsin Press. pp. 17-78.
- BURKE, Kenneth. 1966. *Language as Symbolic Action*. Berkeley: University of California Press.
- CLIFFORD, James. 1988. *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- COMAROFF, Jean. 1985. *Body of Power Spirit of Resistance: The Culture and History of a South African People*. Chicago: University of Chicago Press.
- COMAROFF, John L. e COMAROFF, Jean. 1987. "The Madman and the Migrant: Work and Labor in the Historical Consciousness of a South African People". *American Ethnologist*, 14: 191-209.
- CURTIUS, Ernst-Robert. 1929. *L'Idée de Civilisation dans la Conscience Française*. Paris: Publications de la Conciliation Internationale (Bulletin nº 1).
- DEANE, Herbert A. 1963. *The Political and Social Ideas of Saint Augustine*. New York: Columbia University Press.
- DIRKS, Nicholas (org.). 1992. *Colonialism and Culture*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- DUMONT, Louis. 1986. *Essays on Indi-*

- vidualism*. Chicago: University of Chicago Press.
- . 1994. *The German Ideology*. Chicago: University of Chicago Press.
- ELIAS, Norbert. 1978. *The Civilizing Process: History of Manners*. New York: Urizen.
- FRIEDMAN, Jonathan. 1990. "Being in the World: Globalization and Localization". In: M. Featherstone (org.), *Global Culture*. London: Sage. pp. 311-328.
- GEERTZ, Clifford. 1995. *After the Fact*. Cambridge: Harvard University Press.
- GREENBLATT, Stephen. 1991. *Marvelous Possessions: The Wonder of the New World*. Chicago: University of Chicago Press.
- GREGORY, C.A. 1982. *Gifts and Commodities*. London: Academic.
- GRUMET, Robert S. 1984. "Managing the Fur Trade: The Coast Tsimshian to 1862". In: R. F. Salisbury e E. Tooker (orgs.), *Affluence and Cultural Survival*. Washington, D.C.: The American Ethnological Society. pp. 26-34.
- GUPTA, Akhil e FERGUSON, James. 1992. "Beyond 'Culture': Space, Identity, and the Politics of Difference". *Cultural Anthropology*, 7:6-23.
- HERBERT, Christopher. 1991. *Culture and Anomie: Ethnographic Imagination in the Nineteenth Century*. Chicago: University of Chicago Press.
- HERDER, Johann Gottfried von. 1966. "Essay on the Origin of Language". In: J.-J. Rousseau e J. G. von Herder, *On the Origin of Language*. New York: Ungar.
- . 1968. *Reflections on the Philosophy of the History of Mankind* (organizado por Frank Manuel). Chicago: University of Chicago Press.
- . 1969. *J. H. Herder on Social and Political Culture* (organizado por F. M. Barnard). Cambridge: Cambridge University Press.
- JOLLY, Margaret. 1992. "Specters of Inauthenticity". *Contemporary Pacific*, 4:49-72.
- JOSEPHIDES, Lisette. 1985. *The Production of Inequality: Gender and Exchange among the Kewa*. London: Tavistock.
- LACEY, Roderic. 1985. "Journeys and Transformations: The Process of Innovation in Papua New Guinea". In: M. Chapman (org.), *Modernity and Identity in the Island Pacific*. Special Issue of *Pacific Viewpoint*, 26 (1):81-105.
- LANGER, Suzanne. 1976. *Philosophy in a New Key: A Study in the Symbolism of Reason, Rite and Art* (3ª ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- LATOUR, Bruno. 1996. "Not the Question". *Anthropology Newsletter*, 37 (3):1-5.
- LEDERMAN, Rena. 1985. The Structure of Indigenous Development in Mendi. Trabalho apresentado ao simpósio Equality and Hierarchy in Historical Counterpoint, American Anthropological Association, Washington, D.C.
- . 1986a. "Changing Times in Mendi: Notes Towards Writing Highland New Guinea History". *Ethnohistory*, 33(1):1-30.
- . 1986b. *What Gifts Engender: Social Relations and Politics in Mendi, Highland Papua New Guinea*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1978. *Myth and Meaning*. New York: Schocken.
- LOVEJOY, Arthur O. 1948. *Essays in the History of Ideas*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- MACLEAN, Neil Lachan. 1989. "The Commoditization of Food: An Analy-

- sis of a Maring Market". *Canberra Anthropology*, 12:74-98.
- MALINOWSKI, Bronislaw. 1922. *Argonauts of the Western Pacific*. London: Routledge & Kegan Paul.
- MANUEL, Frank E. 1968. "Editor's Introduction". In: J. G. von Herder e F. E. Manuel (orgs.). *Reflections on the Philosophy of History*. Chicago: University of Chicago Press.
- MASSIS, Henri. 1937. *L'Honneur de Servir*. Paris: Librairie Rieplon.
- MEYER, Alfred G. 1952. "Historical Notes on Ideological Aspects of the Concept of Culture in Germany and Russia". In: A. L. Kroeber e C. Kluckhohn (orgs.), *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*. New York: Vintage. pp. 403-413.
- MINTZ, Sidney. 1989. "Poverty and Creativity in the Caribbean". In: S. Velou (ed.), *Pauvreté et Développement*. Bordeaux: Éditions CEGET. pp. 389-395.
- e PRICE, Richard. 1976. *The Birth of African-American Culture: An Anthropological Perspective*. Boston: Beacon.
- MOODIE, T. Dunbar. 1980. "The Formal and Informal Structure of a South African Gold Mine". *Human Relations*, 33:555-574.
- . 1991. "Social Existence and the Practice of Personal Integrity: Narrative of Resistance on the South African Gold Mines". In: A. D. Spiegel e P.A. McAllister (orgs.), *Tradition and Transition in Southern Africa*. pp. 39-63.
- . 1994. *Going for Gold*. Berkeley: University of California Press.
- NIHILL, Michael. 1989. "The New Pearls: Aspects of Money and Meaning in Anganen Exchange". *Canberra Anthropology*, 12:144-160.
- PAGDEN, Anthony. 1995. "The Effacement of Difference: Colonialism and Nationalism in Diderot and Herder". In: G. Prakash (org.), *After Colonialism*. Princeton: Princeton University Press. pp. 129-152.
- PETERSEN, Glenn. 1984. "The Pona-pean Culture of Resistance". *Radi-cal History Review*, 28-30:347-366.
- ROSALDO, Renato. 1989. "Imperialist Nostalgia". *Representations*, 26:107-122.
- ROUSE, Roger. 1995. "Questions of Identity". *Critique of Anthropology*, 15: 351-380.
- SAHLINS, Marshall. 1988. "Cosmologies of Capitalism: The Trans-Pacific Sector of the World System". *Proceedings of the British Academy*, LXXIV:1-51.
- . 1992. "The Economics of Development in the Pacific". *Res*, Spring: 12-25.
- . 1995. *How "Natives" Think: About Captain Cook, For Example*. Chicago: The University of Chicago Press.
- . 1996. "The Sadness of Sweetness: The Native Anthropology of Western Cosmology". *Current Anthropology*, 37(3):395-428.
- SALISBURY, Richard F. 1984. "Affluence and Cultural Survival: An Introduction". In: R. F. Salisbury e E. Tooker (orgs.), *Affluence and Cultural Survival*. Washington, DC: The American Ethnological Society. pp. 1-11.
- e TOOKER, Elizabeth (orgs.). 1984. *Affluence and Cultural Survival*. Washington, DC: The American Ethnological Society.
- SCOTT, Colin. 1984. "Between 'Original Affluence' and Consumer Affluence: Domestic Production and Guaranteed for James Bay Cree Hunters". In: R. F. Salisbury e E. Tooker (orgs.), *Affluence and Cultural Survival*. Washington, DC: The American Ethnological Society. pp.74-86.
- STAROBINSKY, Jean. 1993. *Blessing in*

- Disguise; or, the Morality of Evil*. Cambridge: Harvard University Press.
- STOCKING JR., George W. 1968. *Race, Culture and Evolution: Essays in the History of Anthropology*. New York: Free Press.
- . 1987. *Victorian Anthropology*. New York: Free Press.
- STOLLER, Paul. 1995. *Embodying Colonial Memories: Spirit Possession, Power and the Hauka in West Africa*. New York: Routledge.
- STRATHERN, Andrew. 1979. "Gender, Ideology and Money in Mount Hagen". *Man*, 14:530-548.
- THOMAS, Nicholas. 1991. *Entangled Objects: Exchange, Material Culture and Colonialism in the Pacific*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- THOMPSON, E. P. 1966. *The Making of the English Working Class*. New York: Vintage.
- THOMPSON, Stephen I., VEHIK, Susan C. e SWAN, Daniel C. 1984. "Oil Wealth and the Osage Indians". In: R. F. Salisbury e E. Tooker (orgs.), *Affluence and Cultural Survival*. Washington, DC: The American Ethnological Society. pp. 40-52.
- TRIGGER, Bruce. 1984. "The Road to Affluence: A Reassessment of Early Huron Responses to European Contact". In: R. F. Salisbury e E. Tooker (orgs.), *Affluence and Cultural Survival*. Washington, DC: The American Ethnological Society. pp. 12-25.
- VARISCO, Daniel Martin e ADRA, Najwa. 1984. "Affluence and the Concept of the Tribe in the Central Highlands of the Yemen Arab Republic". In: R. F. Salisbury e E. Tooker (orgs.), *Affluence and Cultural Survival*. Washington, DC: The American Ethnological Society. pp. 134-149.
- WATSON, William. 1958. *Tribal Cohesion in a Money Economy: A Study of the Mambwe People of Northern Rhodesia*. Manchester: Manchester University Press for the Rhodes-Livingstone Institute.
- WHITE, Leslie. 1949. *The Science of Culture*. New York: Farrar, Straus.
- WILLIAMS, Raymond. 1982. *The Sociology of Culture*. New York: Schocken.
- . 1983. *Culture and Society, 1780-1950*. New York: Columbia University Press.
- YOUNG, Robert J. C. 1995. *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*. London: Routledge.

Resumo

Este artigo (publicado em duas partes) examina e refuta as críticas ao conceito de cultura. A identificação pós-modernista da "cultura" com o colonialismo e o imperialismo é um diagnóstico falso: o contexto histórico-ideológico de gestação da idéia de cultura, marcado pela reação ao universalismo iluminista, aponta na direção oposta. Por sua vez, as ansiedades sobre o fim iminente da variedade cultural humana se mostram sem objeto: a globalização e outras peripécias capitalistas, longe de impor uma hegemonia monótona sobre o planeta, têm gerado uma diversidade de formas e conteúdos culturais historicamente sem precedentes

Abstract

This article (published in two parts) examines and refutes critiques of the concept of culture. The post-modernist identification of "culture" with colonialism and imperialism is a false diagnosis: marked by its reaction to Enlightenment universalism, the historico-ideological context within which the idea of culture took shape indicates the opposite. In turn, anxieties over the imminent end of human cultural variety are revealed to be foundless: globalisation and others capitalist phenomena, far from imposing a monotonous hegemony on the planet, have generated a historically unprecedented diversity of cultural forms and contents.