

Duas ou três coisas que sei sobre cultura¹

Marshall Sahlins

Esta conferência dedica-se fundamentalmente à persistente importância da cultura como conceito antropológico e à importância de sua persistência entre os povos que antropólogos estudam. Critica a fácil recusa funcionalista de reivindicações por especificidade cultural (a chamada invenção da tradição) e defende a relevância de tal especificidade (a inventividade da tradição). Defende também a ideia de que anciões da antropologia como Boas, Linton e outros, longe de serem culpados de todas as coisas ruins que atualmente se diz sobre eles, tinham ideias sobre cultura que ainda são pertinentes para a compreensão de suas formas e processos contemporâneos. Mas é preciso lembrar que eles tinham uma vantagem sobre a maior parte de nós hoje em dia: não tinham um medo paralisante de estrutura.

Preâmbulo

Pensei em começar pelo *background* intelectual de minha ideia de cultura, que é a civilização do meio-oeste norte-americano como a conheci, com algumas reflexões a respeito do destino diverso do conceito na Grã-Bretanha. Dois povos profundamente divididos por uma língua comum: os ativos desentendimentos transatlânticos quanto ao conceito de cultura ainda são os mesmos de quase meio século atrás, quando George Peter Murdock e Raymond Firth debateram sobre isso nas páginas d[*a revista*] *American Anthropologist*. Na visão de Murdock, a antropologia cultural norte-americana e a antropologia social britânica tinham objetivos científicos diferentes: a primeira estudava cultura e a

¹ Huxley Lecture, 1988. In *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 5, No. 3 (Set 1999), pp. 399-421). Esta tradução omite breves trechos cujo entendimento exigiria longas explicações e cuja exclusão não prejudica a compreensão dos argumentos apresentados - estão indicados por colchetes. Tradução: Beatriz Perrone-Moisés, 2021; para uso didático na disciplina FLA0101-Introdução às ciências sociais (Antropologia).

² Ver Elias (1978); Hartman (1997: 205-24); para outras referências, Sahlins (1995: 10-11).

³ A ênfase de White no simbólico - e não no 'comportamento aprendido', note-se - como a qualidade diferencial da cultura não era popular na antropologia de seu tempo. Mas tinha

segunda, sistemas sociais. E visto que os britânicos não se interessavam por cultura nem examinavam seus processos, Murdock (1951: 471) foi levado por tais 'peculiaridades' à 'desconcertante conclusão de que, na verdade, eles não são antropólogos'. São sociólogos, disse ele, de um tipo antiquado, vintage, dos anos 1920, do tipo que ainda não foi resgatado por um conceito de cultura. Para mostrar o quanto nada mudou, consideremos a semelhante e oposta crítica ao 'projeto norteamericano de antropologia cultural' recentemente expressa por Adam Kuper. Animada por um 'espírito político', que ele (Kuper 1994: 538-9) considera especificamente norteamericano e, em seu populismo romântico, semelhante à 'posição preferida por escritores nacionalistas e socialistas', essa antropologia cultural é 'muito diferente do projeto de antropologia social que domina na Europa'. Sem dúvida, já que a antropologia norteamericana, preocupada com a construção cultural da etnicidade e outras 'conversas culturológicas', de fato não é uma ciência social. A 'antropologia cultural dos neo-boasianos é um projeto nas humanidades.' Vinho novo em garrafa velha.

Pode-se concluir de muitas décadas de auto-reflexão que a antropologia não existe, já que, se não é sociologia, é das humanidades. Por outro lado, é reconfortante saber que antropólogos são capazes de compartilhar com os povos que estudam a habilidade de construir diferenças étnicas elaborando contrastes emblemáticos de valores culturais selecionados. Na verdade, há uma longa história de diferenciação étnica por trás dessa controvérsia, que também envolve alemães e franceses, e um complexo jogo de xadrez conceitual em que as peças 'cultura', 'civilização' e 'sociedade' trocaram várias vezes de lugar geográfico e semântico. Não posso retomar tudo isso aqui². Vou pegar a conversa de onde a conheci, na Universidade de Michigan nos anos 1950, com as ideias bem particulares de Leslie White a respeito do que estava em jogo nos debates da época sobre 'cultura'; ideias muito boas, continuo achando, porque o jogo não mudou muito.

O símbolo é 'a origem e a base do comportamento humano', diz o título de um conhecido ensaio de White (1949: 22-39). Em todas as suas dimensões, incluindo a social e a material, a existência humana é

² Ver Elias (1978); Hartman (1997: 205-24); para outras referências, Sahlins (1995: 10-11).

simbolicamente constituída, isto é, culturalmente ordenada. Essa é a posição que eu mesmo mantenho desde então. White costumava dizer que nenhum macaco seria capaz de apreciar a diferença entre água benta e água destilada – porque não existe diferença, em termos químicos. Como poderia um macaco operar - sem falar em conceber – um sistema de casamento que proíbe o casamento com primos paralelos e incentiva uniões com primos cruzados classificatórios? (Sejamos justos: os atuais pós-graduandos em antropologia nos EUA tampouco conseguiriam.) As oposições cultura-natureza desses exemplos tinham um objetivo: levavam à proposta de que o cultural co-opta o biológico e inclui o social. Nem a utilidade prática escapava da defesa que White fazia da capacidade simbólica humana. É verdade que ele era um determinista tecnológico contumaz. Achava que pessoas cuja principal ferramenta é uma machadinha, caçadores e coletores, deviam ter uma sociedade correspondentemente simples, e ideias (verdadeiras) limitadas do cosmos. Por outro lado, com seu senso característico de auto-contradição, White também insistia em que a tecnologia determinante, até uma mera machadinha, é uma ideia, feita de ideias. Uma machadinha é um fenômeno simbólico, tanto no que diz respeito a seu modo de produção quanto em seus valores e propósitos enquanto objeto. Para White, a simbolicidade englobava a determinação tecnológica do simbólico.³

Não era essa a visão de Radcliffe-Brown e de outros estrutural-funcionalistas, na verdade da maior parte do mundo anglófono, para quem cultura era o conteúdo ideativo da coisa real, e essa coisa real era a 'estrutura social', ou o 'sistema de relações sociais'. Cultura era a linguagem local costumeira por meio da qual o sistema social era expresso e mantido. Em contraste com o monismo simbólico de White, aqui estamos diante de um clássico dualismo de cultura e sociedade, que envolve a desvalorização da primeira em relação à segunda. A cultura, meramente contingente ou datada em relação à sistematicidade da estrutura social, na formulação de Edmund Leach, 'fornece a forma, a

³ A ênfase de White no simbólico – e não no 'comportamento aprendido', note-se – como a qualidade diferencial da cultura não era popular na antropologia de seu tempo. Mas tinha paralelos – e alguns diálogos – nas fortes argumentações no mesmo sentido de Kenneth Burke (1966: 3-24), Ernst Cassirer (1933; 1955-7) e Susanne Langer (1976 [1942]).

"roupagem" da situação social' (1954: 16). A palavra costume é adequada - artifício que reveste uma realidade mais fundamental - pois quase deixa ver, sob essa noção de 'cultura', o velho sentido anglo-francês de 'civilização' como camada de verniz sobre disposições mais básicas, tanto por parte da burguesia como dos povos colonizados. Carregando o peso dessa história, o conceito de cultura teve de enfrentar inúmeras dificuldades epistemológicas na Grã-Bretanha, independentemente de sua popularidade nos Estados Unidos. Comparada ao caráter real, substantivo e instrumental da estrutura social, a cultura é uma 'abstração', disse Radcliffe-Brown (1940: 2). Ainda mais na medida em que a noção de uma estrutura social que continuamente secreta indivíduos pragmáticos, cujos interesses e intenções, a favor ou contra o sistema, são dele constitutivos. A sociedade estava onde a ação estava, e correspondia a políticas e economias reais. Quanto à abstrata cultura, perguntava Radcliffe-Brown, como se pode imaginar duas delas se encontrando e produzindo uma terceira, do modo como antropólogos norteamericanos - e Bronislaw Malinowski - falam em 'contato de culturas'? Mary Douglas disse que cultura era, num universo que se apresenta como científico, a noção mais desprovida de substância 'desde os anjos cantores que moviam os planetas pelo céu medieval ou o éter que preenchia os vazios do universo de Newton' (in Weiner 1995: 18).

A reação de White a essa evacuação de uma cultura tida por abstrata era parecida com os argumentos de Durkheim a respeito do fato social, algo no sentido de que práticas, ideias e objetos culturais - incluindo relações sociais - também constituem a realidade da experiência humana. Nem todos são tangíveis, mas nem por isso são abstrações:

Palavras são traços culturais. Por que chamá-las de abstrações, mais do que o latido de um cão ou o grasno de um pato? Casas poligínicas são traços culturais. Mas por que dizer que um marido e três esposas é mais abstrato do que um núcleo atômico e três elétrons? ... Um cavalo selvagem não é uma abstração. Por que um cavalo doméstico (traço cultural) seria? (1949: 96-7).

Tais 'traços culturais' não são menos empíricos do que formas sociais. Na verdade, um deles, a casa poligínica, é uma forma social. Famílias poligínicas, maternidade, realeza, gêneros, chefes, linhagens, todas essas relações e status são simbolicamente constituídos. Mas afinal, o que é

isso, cultura ou sociedade? Naquele tempo ocorriam verdadeiras brigas de galo ontológicas. Quando nos voltamos para formulações acadêmicas de demandas indígenas contemporâneas por especificidade cultural, o 'culturalismo' de que falarei em minha conferência, as discordâncias básicas continuam operando, mais uma vez com novas distribuições no tabuleiro de xadrez internacional.

A conferência

De repente, todo mundo tinha 'cultura'. Os aborígenes australianos, os Inuit, os nativos da Ilha da Páscoa, os Chambri, os Ainu, os Bosquímanos, os Kayapó, os Tibetanos, os Ojibway: até povos cujos modos de vida foram dados por mortos ou moribundos há umas poucas décadas agora exigem um espaço indígena num mundo modernizante, sob a bandeira de sua 'cultura'. Usam exatamente essa palavra, ou algum equivalente local. Fundamentam suas reivindicações em referências a tradições e costumes específicos que de modo típico envolvem fortes contrastes em relação ao amor pelo dinheiro e outras falhas de caráter de seus antigos colonizadores. 'Se não tivéssemos *kastom*', disse um nativo da Nova Guiné a seu antropólogo, 'seríamos iguais aos brancos'.⁴

Junto com o restante do assim chamado mundo desenvolvido, os antropólogos foram pegos totalmente de surpresa. Achavam que os povos da Nova Guiné e os demais de seu tipo virariam algo como brancos – ou alguma outra desgraça parecida. Acreditavam firmemente em algo que podemos chamar de teoria do desânimo [*despondency theory*]. Antecedente lógico da teoria da dependência, a teoria do desânimo previa o inevitável colapso de culturas indígenas sob o impacto avassalador do capitalismo global. Desmoralizados e paralisados, esses povos seriam historicamente imobilizados, aprisionados na anomia

⁴ Eis uma nota característica do culturalismo moderno: “Uma coisa ficava bem clara para quem fazia pesquisa em Papua/Nova Guiné: todos estavam preocupados com 'cultura'. [Seus nativos], como outros povos pelo mundo afora, invocavam cultura para lidar com a fluidez de identidade e um deslocamento na localização de recursos importantes da 'modernidade' pós-colonial no final do século 20 - uma modernidade cada vez mais afetada pelo capitalismo transnacional e por poderes estatais. Em contextos que iam da afirmação local ao reconhecimento estatal, a cultura, como equivalente de 'tradição', era cada vez mais utilizada naquele conyexto em transformação, como fonte e recurso. Era entendida como um determinante central e explícito de identidades e da eficácia política contemporâneas” (Errington & Gewertz 1996: 114).

sem perspectiva de um vácuo cultural. Eis uma dessas muitas observações:

Quando Rivers diz, com pesar, que os melanésios estão 'morrendo de tédio', quando ouvimos dizer que os nômades siberianos estão perdendo o gosto pela vida, quando administradores federais nos apresentam os índios norteamericanos, especialmente os homens, como preguiçosos, parasitas indolentes desprovidos de qualquer energia ou ambição, trata-se apenas de formulações diferentes do mesmo fato fundamental: vida num vácuo cultural não é vida para ninguém, e é esse justamente o enquadramento que foi outorgado aos nativos pela intrusão dos brancos e de sua civilização (Goldenweiser 1937: 429-30; ver também 1937: 492; Kroeber 1948: 437-8; Locke & Stern 1946: 89, 99).

Não há dúvida de que a destruição ocorreu, e muitas vezes. Mas a dissolução de mundos prístinos foi bem mais do que uma descoberta empírica da ciência ocidental. E continua ocorrendo, agora com os povos sobreviventes cuidando culturalmente de suas aflições. Kerry Howe (1977) e Nicholas Thomas (1990) fazem notar que previsões de um 'impacto fatal' já estavam presentes nos diários dos primeiros (ditos) descobridores europeus das ilhas do Pacífico. Na forma do topos rousseauiano da história trágica, o temor e a aversão aos efeitos do capitalismo liberal em culturas autênticas [...] esse pessimismo sentimental vem das profundezas da experiência européia. A nostalgia pelas culturas perdidas atormenta particularmente a antropologia, como nota Renato Rosaldo (1989). Logo logo, todo mundo vai ter cultura; só os antropólogos vão duvidar.⁵

Antropólogos demais insistem em que as assim chamadas tradições apresentadas por diferentes povos não passam de farsas úteis.

⁵ Ou talvez os antropólogos ganhem a companhia de cientistas sociais de fim-de-jogo como Fukuyama, para quem 'não importam muito os estranhos pensamentos que as pessoas possam ter na Albânia ou em Burkina Faso' (1989: 9). Dirlík nota o paradoxo posto pela disjunção entre a crítica cultural pós-moderna, de um lado, e as políticas culturais de povos indígenas, do outro: 'Enquanto a crítica à cultura torna o passado um brinquedo do presente, o passado pesa sobre políticas contemporâneas de reafirmação de identidades culturais' (1996: 3; cf. Warren 1992: 209). Entre antropólogos, a rejeição a uma ideia substantiva de 'cultura' foi tão longe que muitos são favoráveis ao abandono do substantivo 'cultura' em favor do adjetivo 'cultural' - como se o segundo pudesse significar alguma coisa sem o primeiro.

'Tradições inventadas', fabricadas com uma visada política para a situação presente. Signos de supostas indigenidades e antiguidades, essas histórias na verdade devem sua substância e sua existência às culturas ocidentais capitalistas que desafiam. Algumas são claramente inversões auto-laudatórias de tradições dos colonizadores. 'A imagem atual do povo Maori foi inventada com o propósito de aumentar o poder dos Maori na sociedade da Nova Zelândia, e é basicamente composta de qualidades maori que podem ser favoravelmente contrastadas com os aspectos menos desejáveis da cultura *pakeha*' (Hanson 1989: 879). O mesmo vale para o estilo de vida de 'subsistência' dos esquimós e para a 'vida no modo da terra' dos fijianos, ambos contrastando com os modos monetários dos brancos (p.e., Hensel 1996; Thomas 1992). Conformando-se a ideais ocidentais românticos do primitivo, o modo como indígenas amazônicos 'amam a terra' agrada ao movimento ambientalista, e tais definições de identidade indígena operam como crítica à sociedade ocidental (Babadzan 1988: 206).

Do mesmo modo, signos culturais como as danças kachina dos Hopi, as cerimônias nos templos balineses e o *mipela wan bilas* (nós com os mesmos modos do corpo) do povo Anga, propostos como diacríticos de culturas tradicionais, deparam com muito ceticismo antropológico: critica-se a 'essencialização', a 'simplificação', a 'reificação' ou o 'enrijecimento' da cultura. Considerados como uma espécie de auto-paródia, os traços representativos além disso dão a culturas nativas falsas imagens de 'permanência', 'coerência', 'unidade' e 'circunscrição'. Voltaremos a esse movimento crítico: consiste em transferir para a consciência que os próprios povos têm de suas culturas todos os defeitos que se costumava atribuir a descrições antropológicas de culturas. [...] Brumann (no prelo) fala do quiasma entre teoria antropológica e prática indígena: 'Quer os antropólogos gostem ou não, parece que os povos - e não só os que têm poder - querem cultura, e costumam querê-la precisamente no modo fechado, reificado, essencializado e atemporal que a maioria de nós hoje rejeitamos'.

Por outro lado, embora a identidade retórica dos povos seja considerada estabilizante demais, é também vista como muito 'negociável' e 'manipulável'. O que se chama de cultura ou tradição é [dizem], estrategicamente adaptável à situação pragmática, em especial

aos interesses de classe de elites aculturadas, enquanto deixa as pessoas livres para mudar de identidade quando for proveitoso. Essa talvez seja a crítica mais forte aos discursos culturais contemporâneos: na verdade, são instrumentais, uma cortina de fumaça ideológica para interesses mais fundamentais, principalmente poder e cobiça - funções práticas, note-se, que possuem as qualidades persuasivas suplementares de serem universais, auto-explicativas e moralmente repreensíveis.

Assim Roger Keesing, por exemplo, diz dos nativos das ilhas do Pacífico:

Cultura tornou-se uma cortina de fumaça e também, cada vez mais, um mito ... Tradições locais distintivas que os aldeões tinham antigamente foram em muitas regiões evacuadas de significado profundo. Encenações ritualizadas de performances culturais - danças tradicionais, etc. - e invocações de cultura e costumes pela elite ocultam o processo de alveijamento, que faz com que os camponeses percam heranças culturais locais significativas (já alvejadas pela cristianização) e até mesmo línguas locais. Tais valorizações retóricas de tradição disfarçam também as relações e conflitos de classe em jogo, já que proclamam unidades em termos de uma cultura comum quando, na verdade, os abismos são cada vez maiores entre populações urbanas ricas e os pobres no interior, entre centro e periferia (Keesing 1996: 164).⁶

'Cultura' está-se tornando um mito, uma fabricação, uma mistificação - a falsa representação coletiva dos interesses particulares de alguém. Obviamente, essa 'invenção de tradição' é um bom lugar para falar da Ciência Social Emancipatória ou Crítica Cultural das últimas décadas. Refiro-me à virada retórica em direção à moral e à política que passou a dominar todas as ciências humanas, e provocou uma espécie de amnésia antropológica, uma perda de memória etnográfica. A crítica foi capaz de realizar esses feitos intelectuais magicamente, trocando os

⁶ Para debates recentes sobre culturalismo (pró e contra, por assim dizer), práticas identitárias e fenômenos relacionados nas sociedades das ilhas do Pacífico, ver, entre outros: Babadzan (1985; 1988), Carrier (1992), Chapman (1985), Errington & Gewertz (1996), Friedman (1994; 1996; no prelo), Handler & Linnekin (1984), Jolly (1992a; 1992b), Jolly & Thomas (1992), Keesing (1989), Keesing & Tonkinson (1982), Linnekin & Poyer (1990), Norton (1993), Sahlins (1993a), Tcherkézoff & Douaire-Marsaudon (1997), Thomas (1990; 1992; 1993), J.W. Turner (1997), van Meijl (1996), Wassman (1998).

guias (*charters*) míticos de Malinowski pelas tradições inventadas de Hobsbawm sem que ninguém notasse que são virtualmente a mesma coisa.

'Entendo por tradição inventada', lê-se num trabalho recente sobre Fiji, 'a crença equivocada de que os atuais códigos de conduta, tanto legais como morais, tem sua origem num passado distante e funcionam como guias para as práticas do presente' (Rutz 1987: 536n). Mas quando Malinowski (1926) registrava as histórias de origem dos subclãs de Trobriand, de como seus ancestrais tinham saído de 'fustes' na paisagem trazendo os objetos e conhecimentos que distinguem a produção de aldeias específicas, ninguém pensou em desmascarar essas tradições ou em acusar os trobriandeses de as terem fabricado. Havia até mitos próprios aos clãs dominantes, estabelecendo suas distinções em termos de poder. Naquele momento como agora, o mito era funcional. Lembremos a famosa passagem em 'O mito na psicologia primitiva', em que Malinowski (1992 [1926]: 101) argumenta que o mito não é uma fabulação gratuita nem uma explicação científica disfarçada, mas 'uma força ativa resultante de muito trabalho', um 'guia (*charter*) pragmático de crenças e da sabedoria moral dos primitivos' que transmite 'as regras práticas para orientar as pessoas'. No mesmo estilo, os que hoje revelam o caráter datado de tradições inventadas encontram sua verdade em utilizações práticas e políticas: efeitos instrumentais que costumam ser hegemônicos e discriminatórios, ou então seu oposto emancipatório (Hobsbawm & Ranger 1983). As assim chamadas tradições antigas, dizem, são artifícios ideológicos para diferenças de classe e de gênero, para o capitalismo, o estado, o nacionalismo, o domínio colonial ou a resistência a qualquer um dos anteriores. Costumam trabalhar com o princípio iluminista de que deus não existe, mas não vamos dizer isso aos serviçais. De modo que *plus ça change* [quanto mais muda], mais o funcionalismo permanece o mesmo, com a ressalva importante de que os propósitos instrumentais atribuídos [por Malinowski] aos mitos de Trobriand carregavam um olhar mais indulgente do que as atuais análises sobre quem está fazendo o quê sob a alegação das assim chamadas tradições. A diferença está menos na natureza do entendimento funcional do que nos julgamentos ético-políticos que o regem. No auge do estrutural-funcionalismo, qualquer coisa que

mantivesse o sistema social tal qual era uma boa coisa. A alternativa que sempre rondava era a dissolução em conflitos hobbesianos e caos [...]. Hoje somos mais sabidos. Vemos o que são realmente esses sistemas sociais imbuídos de poder, e que são mantidos por meios prejudiciais de diferenciação e discriminação. O grande avanço teórico das últimas décadas tem sido a melhoria do caráter moral da Academia.⁷

O efeito correlato de propor esquecer a cultura, como lembra o título de um artigo de Brightman (1995), decorre evidentemente de influências hegemônicas de estudos posteriológicos (pós-modernismo, pós-estruturalismo, pós-colonialismo e semelhantes, doravante coletivamente denominados 'posteriologia' [*afterology*])⁸ atuantes sobre a antropologia.

Ainda assim, causa espanto, do ponto de vista da antropologia cultural norte-americana, a afirmação de que nossos ancestrais intelectuais concebiam cultura como algo rigidamente delimitado, destacado, imutável, coerente, uniforme, totalizado e sistemático. Isso sim é inventar tradições. O princípio historiográfico em operação, como diz Brightman [no artigo mencionado acima], consiste em atribuir aos predecessores o oposto do que quer que seja considerado verdadeiro naquele momento (Brightman 1995: 21-2; cf. Wright 1998). Em termos de técnica acadêmica, nem mesmo permite aos antropólogos de velhos tempos tomar parte da polifonia de vozes discordantes que se supõe

⁷ Embora Keesing fosse crítico da autenticidade do culturalismo de nativos das ilhas do Pacífico, tinha uma percepção perspicaz da continuidade de guias míticos e tradições inventadas. Talvez não visse contradição nessas ideias porque, para ele, tanto as formas modernas quanto as pré-coloniais eram ideologias, criadas por ideólogos, e portanto deturpações úteis: "A imagem de um ideólogo kwara'ae reconciliando engenhosamente ensinamentos bíblicos e preceitos ancestrais, inventando mitos e codificando mandamentos, é útil, se nos lembrar de que muito antes de os europeus chegarem às águas do Pacífico, os ideólogos melanésios estavam trabalhando na criação de mitos, na invenção de regras ancestrais, na fabricação de fórmulas mágicas e na concepção de rituais. Criavam cumulativamente ideologias que sustentavam a dominação política masculina e resolviam contradições apresentando regras humanas como ordenamentos ancestrais, conhecimentos secretos como sagrados, o status quo como eterno. Acredito que nos equivocamos quando imaginamos que o *kastom* espúrio é radicalmente diferente da cultura genuína, que os ideólogos e ideologias do presente pós-colonial não tinham seus correspondentes no passado pré-colonial (Keesing 1982: 300-1; ver também 1989: 38n, 39).

⁸ A expressão 'estudos posteriológicos' [*afterologist studies*] foi criada por Jacqueline Mraz. Adoto-a de um artigo inédito seu.

capaz de desestabilizar ideologias e culturas de outras tribos.

Na verdade, muitos desses debates e críticas já circulavam na antropologia de seis décadas atrás, mas tinham um enquadramento mais científico. Apareciam como discussões anódinas e banais de tipo epistemológico sobre distâncias entre normas culturais e práticas reais, entre o ideal e o real, entre padrões culturais e comportamentos individuais. (Isso não ocorria apenas na antropologia norte-americana: Raymond Firth estava desenvolvendo toda uma teoria do mesmo tipo, formulada como 'estrutura social' versus 'organização social'.) Tais debates foram no entanto perdidos em suas traduções posteriores, ocupadas em substituir vozes da autoridade por vozes discordantes, em favor da heteroglossia de discursos contestatários e mais expressões adequadas a uma preocupação moral anti-fundacional. A questão é que tudo é apreendido em termos funcionais, como mecanismo de poder; ou seja, não em termos substantivos ou estruturais.

Difícil imaginar que os velinhos da antropologia norte-americana, que passaram boa parte de suas vidas estudando difusão histórica, pudessem supor que culturas são imutáveis e possuem fronteiras claramente definidas. (Ao contrário, na primeira metade do século 20, muitos acusavam seus próprios predecessores desses mesmos preconceitos.) Falavam até em 'falácia da separação cultural': a ideia equivocada de que, sendo distintas, culturas são fechadas, e inferiores; um conceito que, como disseram Locke e Stern (1946: 9), tem raízes na expansão industrial e colonial europeia.⁹ Ora, 'culturas mudam o tempo todo' chegava a ser um mantra do pessoal das antigas (Herskovits 1938: 1; 1945; Linton 1936: 296; Locke & Stern 1946: 6). Combatendo o evolucionismo de Morgan, louvavam o desenvolvimento variável e a

⁹ Escreveram Locke e Stern: "Agora está claro que a combinação de circunstâncias específicas, como a expansão industrial e colonial europeia, juntou-se à antiquíssima tendência ao chauvinismo cultural para produzir esses graves equívocos modernos sobre cultura ... Em tais circunstâncias, grande parte das divergências culturais é interpretada como inferioridade cultural, e a apreciação de interações e trocas culturais é quase totalmente impossibilitada. Isso tudo conflui para um grande equívoco generalizado - a falácia da separação cultural - a ideia de que por serem distintas, as culturas estão separadas e são unidades impermeáveis de civilização. A evidência histórica mostra que tal posição não tem fundamento; pois, muito pelo contrário, todas as culturas são compósitas e a maior parte dos elementos culturais são intercambiáveis [entre elas] (Locke & Stern 1946: 9).

desarticulação entre parentesco, religião, demografia e economia, no que Boas chamava de 'falta de coerência específica entre os vários aspectos da cultura' (1938: 680). 'Vamos procurar em vão pela integração e perfeita coordenação postulada por trabalhos contemporâneos sobre cultura', disse Linton (1936: 288; ver também Radin 1965 [1933]: 149-50). E não podemos esquecer o 'Dois Corvos nega isso', a famosa discordância entre membros da tribo omaha a respeito de um ponto central dos costumes de seu povo, que Sapir (1938) supunha decorrer de motivos sociais e biográficos. De modo geral, os antropólogos norteamericanos estavam imbuídos demais de individualismo e da oposição liberal entre indivíduo e sociedade para supor que culturas fossem compartilhadas por todos, monolíticas ou de algum modo socialmente coerentes ou logicamente consistentes (Goldenweiser 1937: 414; Linton 1936: 271 et passim; Radin 1965 [1933]: 41-2).

Como poderia uma cultura ser uniforme quando, como dizia Linton (1936: 362), cada indivíduo 'pode manter uma série de crenças contraditórias'? Os Protestantes do século 19, por exemplo, acreditavam que as almas dos mortos dormiam até o dia do Julgamento Final, que as almas iam para o paraíso ou para o inferno para nunca mais voltarem e que as almas apareciam como fantasmas para aterrorizar os vivos. O estudo do homem de Linton (1936: 271ss) se empenhava na análise das múltiplas dimensões de variação e contradição dentro de culturas. A principal diferença entre esse texto e críticas pós-modernas similares da ideia de unidade cultural é que Linton não tinha medo de estrutura, e por isso procurou entender as relações entre as variações, em vez de apenas indicá-las e lhes atribuir graus diferentes de Hegemonia. Nesse sentido, a recorrente ladainha posteriorológica a respeito de dissensões culturais, na mesma sociedade, entre homens e mulheres, entre ricos e pobres, chefes e comuns etc, já estava sendo ensaiada n[ó que hoje se considera como]a Era das Trevas antropológica, por Herskovits, por exemplo:

Pensar em termos de um padrão único para cada cultura única é distorcer a realidade ... nenhuma cultura é simples [a ponto de não] ter vários padrões. Podemos concebê-los como uma série de sistemas interconectados de comportamento, pensamento e valores, alguns até em conflito com outros. Os padrões de valores fundamentais numa sociedade ... terão efeito sobre todos;

mas haverá sub-padrões que ordenam diferentemente as vidas de homens e mulheres, de pessoas jovens e maduras e mais velhos, de pessoas de status socioeconômico baixo ou alto... Todos devem ser considerados quando o objetivo da análise é compreender as mutações da cultura em movimento (1945: 158; cf. Goldenweiser 1937: 43).¹⁰

Sem mencionar que, para Durkheim, essas descontinuidades discursivas eram um corolário da divisão social do trabalho, e do mesmo modo eram concebidas por Meillet (1905-6), e por Locke, no esquecido clássico da semiótica que é o Livro III do *Ensaio a respeito do Entendimento Humano*.

Contudo, o já mencionado individualismo indica que uma certa crítica ético-política vem rondando o conceito de cultura há muito tempo. Já estava lá pelo menos desde a antropologia de *Coming of age in Samoa* [A adolescência em Samoa, de Margaret Mead], na verdade, desde a criação da antropologia. A última linha de *Cultura Primitiva* de Tylor diz o seguinte: 'Assim, atuando ao mesmo tempo para promover o progresso e remover entraves, a ciência de cultura é essencialmente uma ciência de reformadores' (1903, II: 453). Acho que a diferença em relação aos tempos atuais é que a antropologia, depois de muita posterologia, sucumbindo a teorias de poder, agora fez da moralidade política o princípio e o fim do conhecimento da variação cultural. Tanto as descrições quanto as argumentações assentam-se em virtudes morais e políticas das práticas sob consideração. A nova 'crítica cultural' se declara de saída a favor ou contra as formas culturais de que está falando, aparentemente na esperança de ter algum efeito sobre sua existência. Uma espécie de trabalho missionário. Dei exemplos disso num livro (Sahlins 1993b): a interpretação se resume a mostrar que uma determinada prática cultural - do uso de pronomes pessoais de segunda pessoa em vietnamita à construção de casas por trabalhadores brasileiros - ou é uma imposição hegemônica ou uma resistência contra-hegemônica, e assim se considera que tenha sido satisfatoriamente interpretada, mesmo que essas funções, sendo abstratas, não sejam

¹⁰ Benedict foi bastante criticada; dizia-se que seus padrões de cultura eram consistentes e englobantes demais, além de psicológicos demais, e não davam espaço suficiente para padrões alternativos ou ausência de padrão. Até Boas (1938: 682ss) pensava assim.

capazes de explicar características específicas.

Uma explicação rápida desse modo teórico é que os anos 1960 foram a década mais longa do século 20. Não vou me arriscar a dizer muito mais, a não ser que, nesse mesmo período, a aparente destruição das antigas culturas antropológicas pelo capitalismo global cada vez mais poderoso não nos deu motivo para nos livrarmos das teorias da desistência herdadas e nem – o que dá no mesmo – do Horror, o horror¹¹, desse poder. Pelo que sabemos de cultura de modo geral, explicações podem ser suficientes do ponto de vista retórico ainda que não forneçam motivos lógicos para as características distintivas das coisas que explicam. As atuais tendências teóricas têm motivações boas e decentes. Mas existem razões igualmente boas para considerar que o conhecimento de outros povos não é plenamente realizado pela tomada de posição apropriada diante do colonialismo, do racismo ou do sexismo. Esses povos não organizaram suas existências em resposta ao que vem nos atormentando ultimamente. Não vivem para nós nem como nós. E o principal retrocesso antropológico de fazer deles objetos morais é que isso faz desaparecer suas lógicas culturais próprias – se me permitirem o palavrão, suas estruturas.

Agora é preciso pedir desculpas para falar de estrutura. Michael Brown e outros notam que a atual interpretação posteriológica é marcada por uma relação de inversão entre estrutura e moralidade, a não ser quando se trata de narrativas totalizantes das estruturas de dominação (Brown 1996; cf. Dirlik 1994). Quanto mais aumenta nossa moralidade, menos precisamos das relações. Há não muito tempo, na revista de ponta *Cultural Anthropology*, não se podia falar em relatividade de ordenamentos culturais, sob a alegação intelectual de que era 'politicamente inaceitável'. Um comentário sumário num livro de ensaios sobre a história da Melanésia adverte que o *Negara* de Geertz e alguns de meus trabalhos sobre a Polinésia, ao buscarem entender a história em termos de 'cultura' ou 'estrutura', introduzem noções 'perigosas' na compreensão de outros povos, essencializando ideias inaceitáveis de que eles possuem características culturais eternas ou supervalorizando ideologias hegemônicas ao negligenciar 'o caráter politicamente

¹¹ Referência a *Coração das Trevas*, de Conrad [N.T.]

fragmentado e contestado da cultura'. Uma vasta gama de metáforas desconstrucionistas violentas revela o contumaz medo da estrutura. *Entangled objects*, de Thomas, é um bom livro, mas o título sugere o que estou dizendo, assim como a declaração não-idiosincrática que contém, da intenção de 'fraturar' conceitos gerais (1991: 26-7), 'incapacitar' conexões simples (1991: 18) e 'desfigurar' o projeto antropológico (1991: 6). Não concordo que exista necessariamente uma oposição desse tipo entre moralidade e estrutura. A mutilação da ordem cultural requer um terceiro termo interpretativo; passa por um certo funcionalismo.

Sartre comparava um funcionalismo análogo no marxismo vulgar ao Terror¹², devido ao modo como expurga formas culturais de suas características específicas, dissolvendo-as em tendências genéricas de posição e interesse de classe. A única coisa que precisamos saber sobre a poesia de Valéry é que é uma espécie de ideologia burguesa. A explicação, dizia Sartre, 'é um projeto de eliminação':

O método é idêntico ao Terror em sua recusa inflexível da diferenciação; seu objetivo é a assimilação total com o menor custo possível. O projeto não é integrar o que é diferente enquanto tal, preservando para ele uma relativa autonomia, mas suprimi-lo ... marxistas achariam perda de tempo tentar entender, por exemplo, a originalidade de um pensamento burguês. A seu ver, a única coisa que interessa é mostrar que o pensamento é um modo de idealismo ... o que os levaria a tomar como aparência o conteúdo real de um comportamento ou ideia; quando dissolvem o particular no universal, tem a satisfação de acreditar que estão reduzindo a aparência à verdade (1968:48-9).

Daí o famoso comentário de Sartre a respeito de Valéry: '[o marxismo demonstra que] Valéry era um intelectual pequeno burguês, mas não explica porque os intelectuais pequeno burgueses não são todos Valérys' (1968: 56).¹³ As propostas antropológico-posteriológicas do culturalismo

¹² Fase da Revolução Francesa, de setembro de 1793 a julho de 1794. [N.T.]

¹³ Tem ocorrido muita conversa neo-funcionalista sobre o caráter politicamente conservador de tentativas antropológicas de determinar relações significativas em ordens culturais (p.e., Wright 1998). [...] O problema com essa pseudo-política da interpretação é que a maioria dos argumentos sobre coerência cultural podem ser lidos dos dois lados, isto é, pela direita e pela esquerda. A anti-estrutura tem sido historicamente associada ao individualismo liberal, o que torna igualmente fácil conectar a crítica da ordem cultural ao direito antediluviano. Foi Margaret Thatcher, seguindo Jeremy Bentham, que disse 'não existe essa

moderno, incluindo suas 'tradições inventadas' e distinções diacríticas, têm essa mesma característica de explicação por eliminação. O problema, como eu disse, é que as vantagens funcionais que supostamente explicam as afirmações e formas culturais em pauta não são capazes de explicar. Na melhor das hipóteses, são insuficientes, ainda que se refiram a aspectos atuantes, porque falam de efeitos de coisas culturais, não de suas propriedades. O sumô japonês, o hula havaiano, a caça dos esquimós do Alasca, a pesca dos Ojibway: tais coisas são explicadas – ou, como se diz muitas vezes (em francês) sua 'raison d'être' é: uma dupla evasão que significa que não são na verdade explicadas – pela busca de algum grupo por poder, ganho material, resistência ou identidade. Sim, mas como a afirmação de que um certo grupo queria ganhar dinheiro ou que os japoneses precisavam de um emblema nacional explica as características do sumô, como o solo terreno e o teto celestial e a investidura dos yokozuna no altar meiji? Talvez seja verdade que precisavam de um emblema nacional. Mas por que foi isso que fizeram?

Uma peculiar hibridez ontológica nesses raciocínios é a fonte de suas dificuldades lógicas. São compostos por uma particularidade cultural e histórica – o sumô, no caso – e um universal humano transcultural, do tipo ganância ou ânsia de poder. Assim, algo que não é particularmente japonês explicaria algo que é particularmente japonês. Além disso, esses coquetéis ontológicos carregam numerosas dificuldades lógicas como corolário. Não só o 'poder' não é o mesmo por toda parte, como seu caráter não questionado, sua indiscutível evidência, são antes prova de que se trata de mero senso comum ocidental. Afinal, como os japoneses no final do século 18 poderiam conhecer o poder ou a avareza do modo como nós os conhecemos? E, finalmente, estão sendo misturados fenômenos de duas ordens diferentes: costumes históricos e disposições humanas, formas e desejos, estruturas e subjetividades, na inútil

coisa de sociedade'; de onde a convergência muitas vezes observada entre desconstrução posteriorológica e política conservadora: 'quando os estudos culturais se afastaram de análises marxianas baseadas em classe, começaram a se aproximar, numa intenção e registro diferentes, de certos temas thatcherianos. Ambos os movimentos, afinal, eram fortemente anti-estatais; ambos afirmavam, dentro de certos limites, uma visão descentralizada de organização social' (Durig 1993: 13, 15).

esperança de reduzir um ao outro. Isso tudo para dizer que se esse funcionalismo fosse levado às suas conclusões lógicas, coisa que poucos além de sociobiólogos ou economistas estão preparados para fazer, iríamos dar no etnocentrismo ou na natureza humana – ou melhor, em ambos, já que aqui são exatamente a mesma coisa.

A saída para isso é perceber que o que é funcional, no sentido de instrumental, tem de ser estrutural. Desejos dependem de contextos históricos de valores, de relações existentes ou potenciais da cultura, não apenas em termos de conteúdo, também para suas realizações possíveis. Talvez os antigos chefes de Fiji tivessem muita ambição por poder; e por isso costumavam dar coisas para o povo, depois de terem passado a juventude cultivando a fama de atrozos canibais. Isso só faz sentido se passarmos pela cultura fijiana. A mesma relatividade estrutural vale em culturalismos modernos, como no caso do sumô como esporte nacional construído, por exemplo. Parte das indicações que estou evocando foi tirada de uma coletânea sobre o Japão: *Espelho da modernidade: as tradições inventadas do Japão moderno*, publicado neste ano (Vlastos 1998). É mais uma daquelas desmistificações do Japão, do gênero empenhado em desconstruir as demandas japonesas por especificidade cultural. Não sei porque essa é uma indústria em expansão nas ciências sociais, com tanto esforço textual para evidenciar que o Japão é um império de falsos signos. (Talvez eu saiba algo a respeito, como veremos quando chegarmos ao emparelhamento entre integração global e diferenciação local.) Em relação ao sumô, japonólogos afirmam que ele se diferenciou de lutas rituais, populares e militares no final do século 18, promovido por empreendedores interessados nos ganhos que poderiam obter profissionalizando-o nas cidades mercantis em desenvolvimento. Com esse intuito, seus promotores, cuja legitimidade era racionalizada sob a alegação de seu pertencimento a linhagens de sacerdotes xintoístas, buscaram garantir a aprovação das autoridades imperiais, como ocorreu num famoso julgamento de 1791. As autoridades oficiais, por sua vez, estavam interessadas em controlar o sumô urbano e em usá-lo como meio de controle. Conforme foi se desenvolvendo na sequência, o sumô apropriou elementos de suas versões mais antigas, aos quais foram associadas improvisações como a investidura ritual do campeão yokozuna, o dossel

cujo modelo é o teto do templo Ise (templo da deusa do sol, Amaterasu) e outros artifícios celeste-imperiais. No caso, o que dá dinheiro é a cosmologia japonesa (Bickford 1994; Bolitho 1988; Cuyler 1979; Thompson 1998).

Realizado em arenas construídas como microcosmos, o sumô, em sua incarnação atual, evoca memórias de batalhas divinas de mitos fundadores e de vitórias lendárias da dinastia imperial (Aston 1972; Philippi 1968). Elementos celestiais e terrenos compõem a cena dos combates, o teto do templo imperial e o anel de terra embalada eram até recentemente conectados e orientados pelos pontos cardeais, por meio de quatro pilares, cujas cores representavam os quatro deuses, as quatro estações e quatro animais (significados agora trazidos por pendões coloridos pendurados no dossel, como uma concessão aos espectadores). Purificados em elaboradas cerimônias antes da luta, o ringue e os lutadores ficam sujeitos à autoridade de um juiz que, tanto nos gestos como em elementos do vestuário, evoca um sacerdote xintoísta. 'O ringue é ainda considerado como um campo de batalha sagrado', observa o historiador, 'até hoje mulheres são proibidas de subir na plataforma' (Cuyler 1979: 173). Os competidores, de dimensões sobrehumanas, entram no ringue jogando sal – para purificar, dizem. E pisoteiam a terra – para afastar maus espíritos, dizem. Pois bem, tais gestos retomam o mito fundador do deus que desceu do céu para expulsar o espírito da terra, abrindo caminho para a descendência do primeiro imperador, neto divino da deusa Amaterasu e ancestral da linhagem reinante até hoje. Em vários episódios das crônicas dinásticas, os privilégios e os territórios imperiais foram garantidos pela vitória de um lutador campeão. O sistema atual dos campeões yokozuna foi desenvolvido no final do século 19. Em sua investidura no templo imperial Meiji, o yokozuna é revestido de adornos que significam tradicionalmente a presença supernatural.

Sim, a investidura, tal como é feita, data de 1911 - invenção de uma tradição - mas de onde vem seu significado e sua particularidade? Seria o caso de falar em inventividade da tradição. O sumô moderno é claramente uma permutação de antigas formas e relações, adequado a novas situações. O caráter divinatório da luta, cuja vitória indica favorecimento divino e cujo vencedor adquire um status consagrado, tem

sido um traço recorrente em sua variada história. Mais precisamente, é um invariante que ajuda a explicar as adaptações históricas da forma como variações do mesmo combate ritual entre forças celestes e terrenas. Lutas rituais são há muito tempo realizadas em templos e festivais populares e frequentemente fazem parte de cerimônias agrícolas sazonais, onde podem funcionar como augúrios ou, no caso da 'luta de um homem [só]' contra um deus fantasma, como garantia. Os templos urbanos tornaram-se locais de encontro e as apresentações beneficiam o templo ou a divindade. Nem a incorporação da luta no treinamento militar ou sua prática em cortes feudais e imperiais tiraram dela as conexões rituais e as ressonâncias de combate divino. As muitas variações, cada qual modificada para seu próprio contexto, também adotaram elementos umas das outras e ao longo do tempo. Trata-se de uma tradição viva, precisamente - uma que conseguiu atravessar a história. O fato de poder ser adequadamente reinventada conforme o momento deveria ser visto como sinal de vitalidade, não de decadência. E na verdade, pode-se dizer algo tradicional a respeito do fato de o sumô vender bem; mais uma vez, é o reverso da racionalidade instrumental que herdamos. O sumô pode satisfazer interesses venais e ser apropriado por projetos de empreendedorismo graças a seus sentidos, associações e relações na história e na cultura. A função tem de se curvar ao costume se quiser dominá-lo na prática.¹⁴

[...]

Assim, pelo que sei sobre cultura, tradições são inventadas nos termos específicos do povo que as constrói. Fundamentalmente, são atemporais, sendo para aquele povo as condições de sua forma de vida tal como é, e consideradas suas coetâneas. Segue-se que caso tais tradições sejam vertidas em narrativas autoritárias ou vierem eventualmente a emergir à consciência, serão remetidas à etiologia: como mitos-guias. Determinar analiticamente seu surgimento histórico em algum momento perto da

¹⁴ Barth analisava esse ponto no contexto das chamadas políticas identitárias. Seu efeito é uma extensão da cultura na e como ação política. 'O fato de formas contemporâneas serem proeminentemente políticas', escreveu, 'não diminui seu caráter étnico. *Tais movimentos políticos constituem novos modos de tornar diferenças culturais organizacionalmente relevantes*' (1969a: 34, itálicos meus). Para uma consideração contrastante da dualidade entre cultura e política, desbancando a primeira em favor da segunda, ver Wright (1998).

origem das coisas sempre é possível, mas nunca ajuda a entendê-las; reduzi-las a interesses atuais tampoco; é compreensão por subtração. Falta a mesma parte em todos os casos: uma percepção comparativa das culturas como ordens significantes/de significados [*meaningful orders*].¹⁵

Não pretendo obviamente negar a agência histórica. Não estou dizendo que novos eventos ou formas emergentes são culturalmente prescritas. O fato de aquilo que é feito ser culturalmente lógico não significa a determinação lógica de que seja feito – sem falar em por quem, quando ou porque – do mesmo modo que não se pode afirmar que como o que eu digo se conforma à gramática, foi a gramática que me fez dizer isso. Sobre agência, o que tenho a dizer está detalhado em dois livros (Sahlins 1991; 1999). Segue o princípio de que as relações mais amplas de ordem cultural (incluindo políticas) nas quais certos indivíduos agem, por dever ou contextualmente, não determinam a individualidade dos atores. Mas aprendi com meus mestres a não aceitar nenhum determinismo cultural vulgar. As ideias de Kroeber e (especialmente) de White sobre o superorgânico faziam o cultura-como-determinante-do-comportamento de Boas parecer liberal, como de fato era, sendo o antídoto da época para o racismo (Kroeber 1917; White 1949; cf. Stocking 1968).¹⁶ A ideia de White do indivíduo como instrumento de sua cultura, destinado meramente a expressá-la, era terrível. Em relação à cultura, dizia ele, um indivíduo é como um avião sem piloto controlado do solo por ondas de rádio. Até quando um certo conceito de 'discurso' ameaçou substituir 'cultura', nunca pensei que voltaria a ver algo parecido em toda a minha vida. Mas já estava

¹⁵ Tais tradições, como veremos, podem se desenvolver em oposição complementar a outras sociedades, mas não são menos culturalmente integradas no plano local. Num texto conhecido, Boas (1966 [1911]) notava que quando categorias ou práticas normalmente despercebidas tornam-se conscientes, são tipicamente racionalizadas em termos de valores contemporâneos, e suas origens efetivamente desconhecidas. O raciocínio de Boas poderia ser adaptado mais ou menos assim às preocupações atuais: um compromisso com a tradição implica em conscientização; a consciência da tradição implica em invenção; uma invenção de tradição implica em tradição.

¹⁶ As atuais afirmações de sua 'cultura' por nativos norteamericanos têm um efeito anti-racialista análogo. Se assim não fosse, dadas as práticas de casamento inter-étnico, as Primeiras Nações estariam virtualmente extintas no final do século 20, já que sua identificação se fundava na porcentagem do sangue - um quarto de sangue nativo (Dirlik 1996: 11).

acontecendo quando Clifford fez sua famosa observação de que talvez o tempo do conceito de cultura tivesse passado, e propôs que fosse substituído, seguindo Foucault, 'por uma visão de *formações discursivas poderosas, espalhadas global e estrategicamente*' (1988: 274, itálicos meus). Como se, prosseguia Clifford, tais formações discursivas poderosas em operação de modo global e estratégico pudessem nos livrar das amarras teóricas opressivas da 'unidade orgânica e da continuidade tradicional' (1988: 274). Seria de fato possível substituir a 'cultura' de White pelo 'discurso' da famosa declaração de Foucault, sem muito ofender as ideias de qualquer um dos dois, a não ser pelo fato de que a intenção de Foucault era historicamente muito mais específica: 'trata-se de tirar o sujeito (ou seu substituto) do papel de gerador e de analisá-lo como função variável e complexa do discurso' (Rabinow 1984: 118).

De modo que é curioso que muitos antropólogos que trocaram sua herança cultural por uma confusão de discurso foucaultiano, ou pela confusão que foi feita com o discurso foucaultiano, tenham apesar disso rejeitado o caráter 'reificado', 'hegemônico', 'essencializado' e 'totalizado' da agora obsoleta ideia de cultura. Abandonando esses supostos defeitos superorgânicos, pode-se falar livremente do 'discurso' como 'processo pelo qual a realidade social vem a ser', de como ele determina seletivamente o que pode ser dito, percebido ou até imaginado (Escobar 1995: 40-1). Não foi um bom negócio trocar 'cultura' por 'discurso'. Não só discurso é o superorgânico revisitado, como tornou ainda mais draconiana a expressão de um 'poder' que está por toda parte, em todas as instituições e relações quotidianas. Perguntei-me muitas vezes se, caso tivessem pensado em fazer dos indivíduos vítimas morais e libidinosas do superorgânico em vez de simplesmente seus marionetes, Kroeber e White teriam conseguido fazer render mais tempo essa ideia estapafúrdia.¹⁷

¹⁷ O sentido de superorgânico que a antropologia importou do pós-estruturalismo pode ser avaliado pela observação abaixo a respeito dos impactos deste nos estudos literários: "Teorias pós-estruturalistas ... ainda que discordantes entre si, coincidem em retirar textos literários do mundo humano e realocá-los num local não-humano - especificamente, no jogo da linguagem-enquanto-tal, ou então nas forças que operam dentro de um discurso existente. O principal resultado dessa mudança de perspectiva intelectual é a transformação radical dos componentes elementares do quadro de referência humanístico. Isto é, os

Voltando à questão central. Ainda há muito a ser dito sobre formações culturais contemporâneas a partir do que a antropologia já esqueceu sobre cultura. Consideremos este surpreendente paradoxo de nosso tempo: a localização e a globalização se desenvolvem no mesmo ritmo, como a diferenciação e a integração; e precisamente quando as formas de vida pelo mundo afora estão se tornando homogêneas, povos mais e mais reafirmam suas distinções culturais. 'Uma crescente homogeneização de formas sociais e culturais', como diz Marilyn Strathern, 'parece vir acompanhada de uma proliferação de reivindicações de autenticidades e identidades específicas' (1995a: 3; cf. 1995b). Appadurai (1996), Hannerz (1992) e muitos outros estudiosos da globalização ressaltam a ligação entre esses dois processos aparentemente opostos, notando que a demarcação de diferenças culturais é uma resposta à ameaça hegemônica do capitalismo mundial. A resposta curta para o paradoxo é portanto 'resistência'. O problema é que em geral as pessoas não resistem às tecnologias e 'conveniências' da modernização, nem evitam particularmente as relações capitalistas necessárias para obtê-las. O que querem é a indigenização da modernidade, seu espaço cultural no esquema global das coisas. Alguma autonomia graças à sua heteronomia. De modo que o que precisa ser reconhecido é que a similitude é condição necessária da diferenciação. Pois afinal, culturalismo é a diferenciação de similaridades crescentes por estruturas contrastivas.¹⁸

Essa dialética entre semelhança e diferença, convergência de conteúdos e divergência de esquemas, é um modo normal de produção

agentes humanos que produzem e interpretam uma obra literária, bem como o mundo que a que a obra se refere ou que representa (direta ou indiretamente), são todos traduzidos como produtos, efeitos ou construtos da linguagem ou do discurso; ao mesmo tempo, as funções da agência humana são transferidas para a dinâmica imanente do sistema signifiante. Muitas das novidades que se sobressaem nos estudos literários atuais derivam dessa mudança de perspectiva de um mundo de atividade humana para economias sistemáticas de linguagem e discurso (Abrams 1997: 115).

¹⁸ Entre as numerosas discussões a respeito das interações entre global e local, além das que menciono neste texto, ver Eriksen (1993), King (1997), McCaskill (1997), Miller (1995), Pred & Watts (1993). A posição que adoto aqui é como a que Myers expressou numa discussão sobre arte aborígine australiana contemporânea: 'A ênfase em como culturas dominantes "produzem" suas outras foi, parece-me, tão longe quanto possível na pregação a respeito de processos coloniais; precisamos de mais atenção etnográfica ao sentido dessas transações para os participantes, ao que os outros fazem de nós, por mais desiguais que sejam as relações de poder em que essa mediação ocorre' (1994: 694).

cultural. Não é exclusiva de nosso atual mundo globalizado. Ao contrário, suas ocorrências pré-coloniais e extra-coloniais ajudam a explicar o colonial e o pós-colonial.

No que diz respeito à similitude, etnógrafos sempre souberam que nenhuma cultura é fechada e auto-suficiente como os pós-modernos dizem que os modernos diziam. Nenhuma cultura é *suigeneris*, nenhum povo é o único autor - nem sequer o principal - de sua própria existência. O pressuposto de que autenticidade equivale a criação própria e de que há perda em recorrer a outros parece não passar de legado da auto-consciência burguesa. Na verdade, essa determinação auto-centrada da autenticidade é contrária à condição social humana normal. A maior parte dos povos encontra meios cruciais para sua própria reprodução em seres e poderes existentes para além de suas fronteiras normais e controles costumeiros. Conformemente, os atos prestigiosos de aquisição de poderes estrangeiros são valores sociais domésticos - de masculinidade, com muita frequência. São geralmente homens que retornam de jornadas heróicas por reinos culturalmente transcendentais com troféus de guerra ou de caça, com objetos obtidos em ataques ou trocas, com visões, cantos, danças, nomes, amuletos, espíritos e curas, coisas conhecidas ou novas, que podem ser consumidas, sacrificadas, trocadas, usadas de algum modo para renovar e enriquecer a forma de vida indígena. Nesse ponto, posteriológicos atuais temem que quando um povo negocia danças ou artefatos, vendendo para turistas, por exemplo, está necessariamente degradando sua cultura - descontextualizando-a e refazendo-a para adequar-se aos preconceitos dos outros a respeito de sua alteridade 'primitiva'. Esses 'espectros de inautenticidade', como os chama Margaret Jolly (1992a) poderiam ser deixados de lado considerando, por exemplo, que os nativos da Nova Guiné são os antigos mestres da estratégia de vendas que hoje chamam onomatopoeicamente de *grisim* (cf. Babadzan 1988; Handler & Linnekin 1984). Exemplos famosos nos vêm do kula: lembremos como os trobriandeses se enfeitavam para deslumbrar seus parceiros de troca (cf. Neumann 1992: 312). Transações culturais como essas são comuns na etnografia da Melanésia, como nota Simon Harrison (1990), e também registros sobre o povo Manambu do Sepik. Jolly lista outros exemplos:

Nesses processos pré-coloniais de comunicação intercultural, pedaços de cultura - artefatos, canções, danças - eram muitas vezes usados longe de suas próprias culturas. Ocorriam muitos empréstimos rituais, de modo que canções e danças de uma região eram executadas em outras, sempre ressaltando sua natureza estrangeira ... Por exemplo, na Vanuatu pré-colonial ... estilos de dança tinham nomes em línguas estrangeiras muito tempo depois de terem sido comprados... É presunção ocidental e antropológica insistir que os ocidentais deram aos povos do Pacífico uma nova consciência de cultura (Jolly 1992a: 58-9; ver também Errington & Gewertz 1986: 99; 1996: 121; Lawrence 1984: 145-6).

Segue-se disso tudo que todo mundo é híbrido. Uso hibridez como Homi Bhabha, que a entende como um estar-entre desconstruído [*deconstructed in-betweenness*] (1994: 38-9, p.e.), o que, provavelmente por falta de referentes no mundo, veio a ser popularmente entendido como a mistura cultural que antes costumava ser chamada de 'aculturação'. Nesse sentido, como ensinavam Boas, Kroeber & cia., todas as culturas são híbridas. Todas têm mais partes estrangeiras do que de criação doméstica. Lembremos o clássico relato de Linton (1937) de uma manhã na vida de 100 por cento dos norte-americanos: o homem se senta após o café da manhã para fumar um charuto inventado no Brasil enquanto lê as notícias do dia em caracteres inventados pelos antigos semitas, impressos por um processo inventado na Alemanha, num material inventado na China; ao passar os olhos pelo editorial que alerta contra os possíveis resultados nocivos da adoção de ideias estrangeiras sobre nossas instituições, agradece a uma divindade hebraica, numa língua indo-europeia, por ser 100 por cento (sistema decimal inventado pelos antigos gregos) norte-americano (de Américo Vespúcio, geógrafo italiano).

Hibridez é uma genealogia, não uma estrutura, como disse Jonathan Friedman (1997; no prelo). É um construto analítico da história de um povo, não uma descrição etnográfica de seu modo de vida. Nos modos de vida dos povos, as coisas de fora são indigenizadas, conectadas a configurações locais, e se tornam diferentes do que eram. Nesse aspecto, a dialética hegeliana do eu e do outro bem pode ser a mãe de todos os culturalismos. Mais próxima de nós, a diferenciação complementar de estruturas similares entre povos vizinhos era a principal

dinâmica das *Mitológicas* de Lévi-Strauss: inversões simétricas percorrendo em todos os sentidos as Américas nativas. O conceito análogo de esquismogenese de Bateson foi originalmente pensado para cobrir o 'contato cultural', incluindo as especializações pré-coloniais de grupos melanésios interdependentes (Bateson 1935).¹⁹

Os anciões e anciãs da antropologia sabem de tudo isso pelo menos desde que Ruth Benedict (1932; 1934) teceu os 'retalhos e fragmentos' deixados pelo difusionismo anterior em padrões de cultura coerentes. [...] Benedict disse (1934: 44) que [Lowie] e outros difusionistas tinham criado um 'Frankenstein com o olho direito de Fiji, o esquerdo da Europa, um pé da Terra do Fogo, e outro do Taiti'. Assim, a tradição antropológica nos diria que as culturas são largamente estrangeiras na origem e distintivamente locais no padrão.²⁰ O que também explica as prefigurações do moderno 'culturalismo' que se pode encontrar não somente nas observações de nossos anciões sobre 'nativismo' e 'revivalismo' (Linton 1943, p.e.), mas também em suas reflexões sobre suas próprias experiências etnográficas de aculturação, especialmente entre nativos norte-americanos. Radin insistia que mesmo os nativos aculturados continuavam sendo 'aborígenes'. Supor que as mudanças que ocorreram com eles são um 'sinal de degeneração, hibridização ou decadência', escreveu, 'evidencia uma lamentável ignorância de processos históricos corriqueiros' (Radin 1965 [1933]: 121; ver Linton 1936: 360).

O estruturalismo saussureano mais tarde reforçou o argumento do

¹⁹ Falando de relações entre grupos Arawak e Carib, Drummond (1981: 634) elaborou a problemática da oposição complementar num modo que a conecta com a moderna 'política identitária': "proponho que os Arawak, como todos os povos por toda parte, adorariam se ver livres dos embaraços práticos e conceituais provocados por um adversário estrangeiro, cuja mera presença contraria sua própria e cara ordem das coisas, mas não pela simples e amarga verdade de que não podem dizer o que são sem dizer o que não são. O dilema é que os Arawak são ao mesmo tempo um povo distinto de outros e um povo intimamente envolvido com a origem e a situação presente dos Carib. Na verdade, o dilema é o problema da identidade cultural."

²⁰ O clássico manual de Kroeber, *Anthropology* (1948), refletia os caminhos teóricos de Lowie a Benedict: no que diz respeito à origem histórica de seus conteúdos ... toda civilização é, como Lowie disse, uma 'teoria de retalhos e fragmentos', um 'um amálgama sem plano'; mas não é assim que as pessoas que nela vivem a percebem normalmente, e tampouco é assim que funciona ... Sempre existe algum plano ou padrão ... o plano modifica o material cultural que flui, às vezes o rejeita, encaixa tudo, nativo como estrangeiro, em algo que não é tão disparatado (1948: 286; ver também Herskovits 1945: 155-6; Linton 1936: 340ss.; comparar com Boas 1920: 315).

padrão com o valor posicional. Ainda que sejam impostas de modo coercitivo, as práticas e relações externas são necessariamente trazidas para associações valorativas com categorias nativas. E com isso adquirem lógicas, inteligibilidades e efeitos nativos. Embora se suponha que o conceito de estrutura é antitético à história e à agência, na prática é isso que dá substância histórica à cultura de um povo e bases independentes para sua ação. Sem ordem cultural não há nem história nem agência. Não estou falando de 'cultura de resistência'. Estou falando de resistência da cultura. Inerente à ação significativa de pessoas socialmente situadas, a resistência da cultura é a mais inclusiva forma de diferenciação, que não precisa de políticas intencionais nem está restrita aos oprimidos pela colonização. As pessoas agem no mundo nos termos dos seres sociais que são, e não devemos esquecer que, de seu ponto de vista cotidiano, é o sistema global que é periférico, não elas.²¹

Falando de oposições complementares, Simmel fez notar que, quando elementos já diferenciados são forçados a se juntar, o efeito em geral é uma intensa repulsa, 'uma atualização de antíteses que não teria ocorrido de outro modo'. 'A unificação', disse, 'é o meio da individuação e sua emergência à consciência'. Será que ele estava prevendo a atual globalização e seus descontentes locais? Não, falava do Sacro Império Romano, cuja 'política de dominação do mundo ... servia apenas para liberar os particularismos de povos, tribos e nações'. O Império contribuiu para a própria destruição por causa da individuação 'que criou, intensificou e trouxe à *consciência*' (Simmel 1971 [1908]: 275, *itálicos meus*). Enfatizo a tomada de consciência, a emergência da diferença à consciência, porque isso nos leva de volta às reivindicações diacríticas de particularidade cultural por povos contemporâneos que estão ficando cada vez mais integrados e parecidos.

A Nova Guiné volta a nos fornecer famosos exemplos: terra de conhecidos 'empréstimos culturais' entre mais de 700 povos distintos que 'se auto-nomeavam enfaticamente' (como diz Gewertz); e que são capazes de se diferenciar uns dos outros a partir do *mipela wan bilas*, os detalhes da aparência corporal – algo como um narcisismo de

²¹ Ver Ortner (1995) sobre '*thinning culture*' em estudos de resistência.

diferenças marginais, como Freud disse dos Balcãs, outro caso que cabe aqui (ver Gewertz 1983: 6; e também Errington & Gewertz 1996: 124n; Lemonnier 1997). O estranho argumento com que concludo é que essas reivindicações culturais são índices de códigos estruturantes mais básicos, ordens que em si passam despercebidas, mas fazem toda a diferença para povos perceptivelmente semelhantes. Vou evocar uma página de Durkheim. Essas reificações de forças estruturais, epítomes da própria ordem, são símbolos sagrados. São sinais visíveis de uma presença invisível constitutiva. Sendo sagradas, dão a um povo engajamento e definição – ousaríamos dizer que lhe dão um senso de existência compartilhada e fronteiras bem definidas?

Durkheim dizia que deus ou o espírito totêmico é o modo como os homens representam para si mesmos o poder da sociedade que constrange seu comportamento e garante suas satisfações, sem saberem o que é ou de onde vem, da qual não têm efetiva experiência. 'A ação social', escreveu, 'segue caminhos demasiado tortuosos e obscuros, e emprega mecanismos psíquicos que são complexos demais para que um observador comum possa ver de onde vem. Enquanto a análise científica não ensinar isso a eles, as pessoas saberão que são coagidas, mas não por quem' (1947: 209). Era a variação sociológica do argumento de Hume a respeito de 'causa' em geral, no sentido de que a necessidade não é um dado da experiência. Tampouco é totalidade, evidentemente. Mais ou menos no mesmo sentido, sabemos há muito tempo - de Herder a Boas e Lévi-Strauss - que os caminhos da estrutura são epistemológicos. 'O olho que vê é o órgão da tradição' (Benedict). 'Ver depende de escutar', porque 'as pessoas não descobrem o mundo, ele lhes é ensinado' (Herder). Constitutiva da percepção, endêmica na gramática, atuante no habitus, a estrutura é a organização de uma experiência consciente que não é ela mesma conscientemente experimentada. Difícil de imaginar. Após décadas de brancos, o índio pomo disse ao antropólogo Aginsky (1940: 44):

Seu povo é difícil de entender. Meu irmão viveu com vocês por vinte anos, e disse que estava acostumado com vocês; mas ele continua sem entender porque vocês fazem o que fazem. Vocês são todos iguais, de um certo modo. Nós somos iguais, de outro. Qual é o problema de vocês?

Impossível de entender e no entanto suficientemente poderoso para diferenciar povos, para uns afirmarem que estão certos e os outros errados, algo que de fato tem algo de sagrado.

Isso também está no espírito totêmico de Lévi-Strauss. Manuela Carneiro da Cunha notou que os diacríticos culturais, construídos por oposição, são análogos às espécies de um sistema totêmico, de modo que diferentes povos assumem posições diferenciadas em termos de status e valores em ordenamentos culturais regionais (1995: 288). Num raciocínio complementar, Friedman (no prelo) diz que as críticas intelectualistas dos artifícios da identidade deixam de compreender a natureza, o alcance e o poder desses signos. Os diacríticos operam por classificação,

conectando uma matriz de identificações e experiências locais a categorias de ordem superior, que passam a funcionar como símbolo unificador. A lógica da identidade territorial é segmentar. Opera em termos de englobamento crescente e depende de uma prática de criar campos de segurança. Expressa uma orientação de vida, uma intencionalidade que não pode ser despachada por bravatas intelectuais.

A função classificatória é evidente nos signos genéricos de etnicidade que Barth (1969a) chamava de 'orientações de valores básicos'. Por exemplo, o 'viver no modo da terra' (*bula vakavanua*) dos fijianos, definido por oposição ao 'viver no modo do dinheiro' (*bula vakailavo*) dos brancos, inclui por extensão uma gama de práticas: chefia, parentesco, uma certa reciprocidade generalizada (*kerekere*), e até um cristianismo wesleyano que só os fijianos poderiam conhecer. Pois bem, qualquer uma dessas coisas, funcionando contextualmente como diacrítico étnico (o segundo tipo de Barth), indexa a classe como um modo de existência total, por sinédoque ou como protótipo. O efeito pode ser verdadeiramente totêmico. Gewertz (1983: 108) cita um relato dos Chambri da Nova Guiné sobre um tempo em que foram expulsos de sua ilha e se instalaram temporariamente com um 'povo do mato'. 'Não ficamos iguais aos da montanha', disse o chambri. 'Eles são do mato e nós somos da água. Eles são casuares e nós somos crocodilos'.

Mencionei a ainda pertinente e ainda brilhante interpretação de Barth das diferenciações étnicas (1969a; 1969b). Ele já diz quase tudo que

comentei aqui. Inclusive que signos emblemáticos são uma condição da diferenciação étnico-cultural, visto que, devido às semelhanças entre povos que interagem, essas distinções não podem ser estabelecidas quantitativa ou concretamente. E também que sinais diacríticos de diferenças culturais podem inverter realidades aparentes, por serem condicionados basicamente pelas semelhanças. E que o manejo da razão cultural permite a interesses instrumentais, como os de elites nativas aculturadas, adaptar e estender tradições indígenas a novas situações. E que os signos de distinção cultural representam modos de organização mais do que os traços em si, e que ao diferenciar povos por seus modos de existir, os signos da cultura traçam fronteiras claras entre eles.²²

Uma palavra final sobre fronteiras. Irônico (mais uma vez) que os antropólogos tenham se esforçado tanto ultimamente para negar a existência de fronteiras culturais exatamente quando tantos povos estão sendo convocados a demarcá-las. A construção consciente e conspícua de fronteiras tem crescido pelo mundo em proporção inversa às ideias antropológicas quanto à sua importância. Pois bem, o fenômeno é um corolário da emergência de campos maiores de estruturação cultural, e estrutura é algo a que a antropologia anda se opondo. A demarcação local de povos é o complemento de um esquema segmentar em expansão, envolvendo as objetificações de entidades étnico-culturais em âmbitos regionais, nacionais e internacionais, que muitas vezes aparecem, da perspectiva de cada grupo particular, como círculos concêntricos de comunidade moral decrescente (p.e. Peltier 1998; T. Turner 1991). O fato de coletividades como os 'Talai', os 'Aborígenes Australianos' ou o 'Japão' terem aparecido em tempos recentes através de interações fundamentais com povos estrangeiros e forças poderosas parece depor contra eles, ainda que ontologicamente não pareçam menos autênticos do que (digamos) a invenção da 'classe operária' por

²² Os Yaqui chamam a si mesmos Yoeme, um nome que, segundo Spicer, era desconhecido pelos mexicanos que viviam ao lado deles e lutaram com eles por mais de 200 anos. Spicer (1994: 34-5) escreveu: Para os Yaqui, a palavra [Yoeme] tinha um significado profundo e encarnava seu orgulho de si mesmos e de sua antiga propriedade de terras férteis cobiçadas pelos mexicanos ... Um termo como esse demarca parte da fronteira entre dois povos; um campo de significado começa para um dos povos e acaba, porque não faz sentido para seus vizinhos. Para traçar fronteiras entre povos, é preciso descobrir os símbolos e campos de significado para cada um deles.

Marx e Engels. Claro está que falamos aqui de fronteira no sentido de determinação de comunidades culturais, não como barreiras ao fluxo de pessoas, bens ou ideias. Indivíduos inclusive podem atravessá-las e tornar-se outros. Dizem ainda os Chambri, 'Não é bom ... gente do rio e gente do mato viver junto. Eles são de um tipo, e nós somos de outro' (Gewertz 1983: 31).

Note-se aqui, mais uma vez, a operação classificatória. O trabalho de estabelecimento de fronteiras de signos culturais é uma realização, na dimensão social, de seu status lógico como nomes de classe. Classes são inclusivas e contrastivas, e portanto também exclusivas. Digamos que por isso mesmo, a classificação é um julgamento moral: o que distingue é bom e merece ser ressaltado. Muito graças a isso as pessoas de fato compartilham uma cultura e estão comprometidas com ela. Compartilham um modo de existência e tornam-se um tipo, ou um sub-tipo de ser. Tornam-se um povo histórico: sujeito e agente da história, com uma memória compartilhada, nem que seja apenas porque seu destino é coletivo. Entretanto, especialmente nos dias atuais, sua materialidade como povo pode ser largamente imaterial, fundada em princípios ordenadores que, como sabemos desde Boas e também Durkheim, normalmente não emergem à consciência. Daí o caráter sagrado de seus emblemas, cujo referente é uma presença cultural não percebida, boa e potente.

Fica aqui uma sugestão de razões melhores para viver e morrer com, e por, certos povos do que o fato de estarem todos lendo os mesmos jornais ao mesmo tempo. Outras leituras são possíveis, mas exigiriam outra conferência. Por ora, apenas tentei dizer umas duas ou três coisas que sei sobre cultura, apostando em que se eu disser um montão de coisas, duas ou três podem estar certas.

REFERÊNCIAS

- Abrams, M.H. 1997. The transformation of English studies: 1930-1975. *Daedalus* 126, 105-31.
Aginsky, B.W. 1940. An Indian's soliloquy. *Am. Social.* 46, 43-4.

- Appadurai, A. 1996. *Modernity at large: cultural dimensions of globalization*. Minneapolis: Univ. of Minnesota Press.
- Aston, W.G. (trans.) 1972. *Nihongi: chronicles of Japan from the earliest times to A.D. 697*. Tokyo: Charles E. Tuttle.
- Babadzan, A. 1985. Tradition et histoire: quelques problèmes de méthode. *Cah. Orstom*, Ser. Sei. hum. 21, 115-23.
1988. Kastom and nation-building in the South Pacific. In *Ethnicities and nations* (orgs) R. Guidieri, F. Pellizi & S. J. Tambiah. Austin: The Rothko Chapel.
- Barth, F. 1969a. Introduction. In *Ethnic groups and boundaries* (org) F. Barth. Bergen-Oslo: Universitets Forlaget.
- 1969b. Pathan identity and its maintenance. In *Ethnic groups and boundaries* (org) F. Barth. Bergen-Oslo: Universitets Forlaget.
- Bateson, G. 1935. Culture contact e schismogenesis. *Man* (N.S.) 35, 178-83.
- Benedict, R. 1932. Configurations of culture in North America. *Am. Anthropol.* 3, 1-27.
1934. *Patterns of culture*. Boston: Houghton-Mifflin.
- Bhabha, H. 1994. *The location de culture*. London: Routledge.
- Bickford, L. 1994. *Sumo and the woodblock print masters*. Tokyo: Kodansha International.
- Boas, F. 1920. The method of ethnology. *Am. Anthropol.* 22, 311-21.
1938. Methods of research. In *General anthropology* (org) F. Boas. Boston: D. C. Heath.
- 1966 [1911]. Introduction to handbook of American Indian languages (publicado com J. W. Powell, Indian linguistic families of America north of Mexico) (org) P. Holder. Lincoln: Univ. de Nebraska Press.
- Bolitho, H. 1988. Sumo and popular culture: the Tokugawa period. In *The Japanese trajectory: modernization e beyond* (orgs) G. McCormack & Y Sugimoto. Cambridge: Univ. Press.
- Brightman, R. 1995. Forget culture: replacement, transcendence, relexification. *Cult. Anthropol.* 10, 509-46.
- Brown, M. 1996. On resisting resistance. *Am. Anthropol.* 98, 729-35.
- Brumann, C. in press.. Writing for culture: why a successful concept should not be discarded. *Curr. Anthropol.* 40. Supplement.
- Burke, K 1966. *Language as symbolic action*. Berkeley: Univ. of California Press.
- Carneiro, M. (da Cunha) 1995. Children, politics and culture: the case of Brazilian Indians. In *Children and the politics of culture* (org) S. Stephens. Princeton: Univ. Press.
- Carrier, J.G. (ed.) 1992. *History e tradition in Melanesian anthropology*. Berkeley: Univ. of California Press.
- Cassirer, E. 1933. Le langage et la construction du monde des objets. *J. Psychol.*

Normal. Pathol. 30, 18-44.

1955-7. *The philosophy of symbolic forms*; 3 vols. New Haven: Yale Univ. Press.

Chapman, M. (org) 1985. Mobility and identity in the Island Pacific. *Pacific Viewpoint* 26, número especial.

Clifford, J. 1988. *The predicament of culture*. Cambridge, MA: Harvard Univ. Press.

Cuyler, P.L. 1979. *Sumo: from rite to sport*. New York: Weatherhill.

Dirlik, A. 1994. The postcolonial aura: Third World criticism in the age of global capitalism. *Crit. Inq.* 20, 328-56.

1996. The past as legacy and project: postcolonial criticism in the perspective of indigenous historicism. *Am. Ind. Cult. Res.* 20 (2), 1-31.

Drummond, L. 1981. The serpent's children: semiotics of cultural genesis in Arawak and Trobriand myth. *Am. Ethnol.* 8, 633-60.

During, S. 1993. Introduction. In *The cultural studies reader* (org) S. During. London: Routledge.

Durkheim, E. 1947. *Elementary forms of the religious life*. Glencoe: Free Press.

Elias, N. 1978. *The civilizing process: history of manners*. New York: Urizen Books.

Eriksen, T.H. 1993. *Ethnicity and nationalism*. London: Pluto Press.

Errington, F. & D. Gewertz 1986. The confluence de powers: entropy and importation among the Chambri. *Oceania* 57, 99-113.

1996. The individuation of tradition in a Papua New Guinea modernity. *Am. Anthropol.* 98, 114-26.

Escobar, A. 1995. *Encountering development: the making and unmaking of the Third World*. Princeton: Univ. Press.

Firth, R. 1951. Contemporary British social anthropology. *Am. Anthropol.* 53, 474-89.

Friedman, J. 1994. *Cultural identity and global process*. London: Sage.

1996. The politics of de-authentication in escaping from identity, a response to 'Beyond identity' by Mark Rogers. *Identities* 31 (1-2), 127-36.

1997. Global crisis, the struggle for cultural identity and intellectual porkbarreling: cosmopolitans versus locals, ethnics and nationals in an era of de-hegemonisation. In *Debating cultural hybridity* (orgs) P. Werbner & T. Modood. London: Zed Books.

no prelo. Indigenous struggles e the discrete charm of the bourgeoisie. *Austral. Anthropol.*

Fukuyama, F. 1989. The end of history? *The National Interest*, Summer: 3-18.

Gewertz, D.B. 1983. *Sepik River societies: an historical ethnography of the Chambri and their neighbors*. New Haven: Yale Univ. Press.

Goldenweiser, A. 1937. *Anthropology: an introduction to primitive culture*. New York: F.S. Crofts.

Handler, R. & J. Linnekin 1984. Tradition, genuine or spurious.j. *Am. Folk.* VI, 273-

90.

- Hannerz, U. 1992. *Cultural complexity: studies in the social organization of meaning*. New York: Columbia Univ. Press.
- Hanson, A. 1989. The making of the Maori: cultural invention and its logic. *Am. Anthropol.* 91, 890- 902.
- Harrison, S. 1990. *Stealing people's names: history and politics in a Sepik River cosmology*. Cambridge: Univ. Press.
- Hartman, G.H. 1997. *The fateful question of culture*. New York: Columbia Univ. Press.
- Hensel, C. 1996. *Telling ourselves: ethnicity and discourse in southwestern Alaska*. New York: Oxford Univ. Press.
- Herskovits, M. 1938. *Acculturation: the study of culture contact*. Gloucester, MA: Peter Smith.
1945. The processes of cultural change. In *The science of man in the world crisis* (org) R. Linton. New York: Columbia Univ. Press.
- Hobsbawm, E. & T. Ranger (orgs) 1983. *The invention of tradition*. Cambridge: Univ. Press.
- Howe, K. 1977. The fate of the 'savage' in Pacific historiography. *N. Z. Hist.* 11, 137-54.
- Jolly, M. 1992a. Spectres of inauthenticity. *Contemp. Pacific* 4, 49-72.
- 1992b. Custom and the way of the land: past and present in Vanuatu and Fiji. *Oceania* 62, 330-54.
- & N. Thomas (eds) 1992. The politics of tradition in Oceania. *Oceania* 62 (4), special issue.
- Keessing, R. 1982. Kastom in Melanesia: an overview. *Mankind* 13, 297-301.
1989. Creating the past: custom and identity in the contemporary Pacific. *Contemp. Pacific* 1, 19-42.
1996. Class, culture, custom. In *Melanesian modernities* (orgs) J. Friedman & J.G. Carrier (Lund Monogr. social Anthropol. 3). Lund: Lund Univ. Press.
- Keessing, R. & R. Tonkinson (eds) 1982. Reinventing traditional culture: the politics of kastom in island Melanesia. *Mankind* 13 (4), número especial.
- King, A. D. (org) 1997. *Culture, globalization and the world-system: contemporary conditions for the representation of identity*. Minneapolis: Univ. of Minnesota Press.
- Kroeber, A. L. 1917. The superorganic. *Am. Anthropol.* 19, 163-213.
1948. *Anthropology*. New York: Harcourt, Brace.
- Kuper, A. 1994. Culture, identity and the project of a cosmopolitan anthropology. *Man* (N. S.) 29, 537-54.
- Langer, S. 1976 (1942) *Philosophy in a new key: a study of the symbolism of reason, rite and art*. Cambridge: Harvard Univ. Press.
- Lawrence, P. 1984. *The Garia: an ethnography of a traditional cosmic system in*

- Papua New Guinea*. Manchester: Univ. Press.
- Leach, E.R. 1954. *Political systems of highland Burma*. Cambridge: Harvard Univ. Press.
- Lemonnier, P. 1997. 'Mipela wan bilas': identité et variabilité socioculturelle chez les Anga de Papouasie-Nouvelle-Guinée. In *Le Pacifique sud aujourd'hui: identités et transformations culturelles* (orgs) S. Tcherkézoff & F. Douaire-Marsaudon. Paris: CNRS Editions.
- Linnekin, J. & L. Poyer (eds) 1990. *Cultural identity and ethnicity in the Pacific*. Honolulu: Univ. of Hawaii Press.
- Linton, R. 1936. *The study of man*. New York: D. Appleton-Century.
1937. One hundred per cent american. *Am. Mercury* 40 (April), 427-9.
1943. Nativistic movements. *Am. Anthropol.* 45, 230-40.
- Locke, A. & B.J. Stern (orgs) 1946. *When peoples meet: a study in race and culture contacts*. New York: Hinds, Hayden & Eldredge.
- McCaskell, D. 1997. From tribal peoples to ethnic minorities. In *Development or domestication? Indigenous peoples of Southeast Asia* (org) D. McCaskell & K. Kampe. Cheng Mai, Thailand: Silkworm Books.
- Malinowski, B. 1992 (1926). Myth in primitive psychology. In *Magic, science and religion*. Prospect Heights: Waveland.
- Meillet, A. 1905-6. Comment les mots changent de sens. *L'Année sociol.* 9, 1-38.
- Miller, D. (org) 1995. *Worlds apart: modernity through the prism of the local*. London: Routledge.
- Murdock, G. P. 1951. British social anthropology. *Am. Anthropol.* 53, 465-73.
- Myers, F. R. 1994. Culture-making: performing Aboriginality in the Asia Society Gallery. *Am. Ethnol.* 21, 679-99.
- Neumann, K. 1992. Tradition and identity in Papua New Guinea: some observations regarding Tami and Tolai. *Oceania* 62, 295-316.
- Norton, R. 1993. Culture and identity in the South Pacific: a comparative analysis. *Man* (N.S.) 28, 741-59.
- Ortner, S. 1995. Resistance and the problem of ethnographic refusal. *Comp. Stud. Soc. Hist.* 37, 175- 93.
- Peltier, P. 1998. 'Alas! And on we go'. In *Pacific answers to Western hegemony* (org) J. Wassman. Oxford: Berg.
- Philippi, D. (trad.) 1968. *Kojiki*. Tokyo: Univ. of Tokyo Press.
- Pred, A. & M. J. Watts 1993. *Reworking modernity: capitalism and symbolic discontent*. New Brunswick, NJ: Rutgers Univ. Press.
- Rabinow, P. (org) 1984. *The Foucault reader*. New York: Pantheon Books.
- Radcliffe-Brown, A. R. 1940. On social structure. *JRAI* 70, 1-12.
- Radin, P. 1965 (1933). *The method and theory of ethnology: an essay in criticism*. New York: Basic Books.

- Rosaldo, R. 1989. Imperialist nostalgia. *Representations* 26, 107-22.
- Rutz, H. 1987. Capitalizing on culture: moral ironies in Fiji. *Comp. Stud. Soc. Hist.* 29, 533-57.
- Sahlins, M. 1991. The return of the event, again. In *Clio in Oceania* (org) A. Biersack. Washington, DC: Smithsonian Institution Press.
- 1993a. Cery cery fuckabede. *Am. Ethnol.* 20, 848-67.
- 1993b. *Waiting for Foucault*. Cambridge: Prickly Pear Press.
1995. *How 'natives' think: about Captain Cook, for example*. Chicago: Univ. Press.
1999. *Culture in practice*. New York: Zone Books.
- Sapir, E. 1938. Why cultural anthropology needs the psychiatrist. *Psychiatry* 1, 7-12.
- Sartre, J.-P. 1968. *Search for a method*. New York: Vintage Books.
- Simmel, G. 1971. *On individuality and social forms* (org) Donald Levine. Chicago: Univ. Press.
- Spicer, E.H. 1994. The nations of a state. In *American Indian persistence and resurgence* (org) K. Kroeber. Durham: Duke Univ. Press.
- Stocking, G.W, Jr. 1968. *Race, culture and evolution*. New York: Free Press.
- Strathern, M. 1995a. Introduction. In *Shifting contexts* (org) M. Strathern. London: Routledge.
- 1995b. The nice thing about culture is that everyone has it. In *Shifting contexts* (org) M. Strathern. London: Routledge.
- Tcherkézofi; S. & F. Douaire-Marsaudon (orgs) 1997. *Le Pacifique-Sud aujourd'hui: identités et transformations culturelles*. Paris: CNRS Ethnologie.
- Thomas, N. 1990. Partial texts: representation, colonialism and agency in Pacific history. *J. Pacif. Hist.* 25, 139-58.
1991. *Entangled objects: exchange, material culture and colonialism in the Pacific*. Cambridge MA: Harvard Univ. Press.
1992. The inversion of tradition. *Am. Ethnol.* 19, 213-32.
1993. Beggars can be choosers. *Am. Ethnol.* 20, 868-76.
- Thompson, L. A. 1998. The invention of the Hokozuna and the championship sistem, or, Futahaguro's revenge. In *Mirror of modernity: invented traditions of modern Japan* (org) S. Vlastos. Berkeley: Univ. de California Press.
- Turner, J. W 1997. Continuity and constraint: reconstructing the concept of tradition from a Pacific perspective. *Contemp. Pacif.* 9, 345-81.
- Turner, T. 1991. Representing, resisting, rethinking: historical transformations of Kayapo culture and anthropological consciousness. In *Colonial situations* (org) G. Stocking. Madison: Univ. of Wisconsin Press.
- Tylor, E.B. 1903. *Primitive culture*; 2 vols. (fourth edition.) London: John Murray.
- Van Meijl, T. 1996. Historicising Maoritanga: colonial ethnography and the reification of Maori traditions. *J. Polynes. Soc.* 105, 311-46.

- Vlastos, S. (org) 1998. *Mirror of modernity: invented traditions of modern Japan*. Berkeley: Univ. of California Press.
- Warren, KB. 1992. Transforming memories and histories: the meanings of ethnic resurgence for Mayan Indians. In *Americas: new interpretive essays* (orgs) A. Stephan. New York: Oxford Univ. Press.
- Wassmann, J. (org) 1998. *Pacific answers to stern hegemony: cultural practices of identity construction*. Oxford: Berg.
- Weiner, A. B. 1995. Culture and our discontents. *Am. Anthropol.* 97, 14-21.
- White, L. A. 1949. *The science of culture*. New York: Farrar, Straus & Cudahy.
- Wright, S. 1998. The politicization of 'culture'. *Anthropol. Today* 14 (1), 7-15.