

Michael M.J. Fischer

FUTUROS ANTROPOLÓGICOS

Redefinindo a cultura na era tecnológica

Tradução:

Luiz Fernando Dias Duarte

Antropólogo e professor do Museu Nacional / UFRJ

com a colaboração de João de Azevedo e Dias Duarte

1. A CULTURA E A ANÁLISE CULTURAL COMO SISTEMAS EXPERIMENTAIS

Cultura é (1) aquele todo relacional (c.1848), (2) complexo (anos 1870), (3) cujas partes não podem ser modificadas sem afetar as outras partes (c.1914), (4) mediado por formas simbólicas potentes e poderosas (anos 1930), (5) cujas multiplicidades e cujo caráter performativamente negociado (anos 1960) (6) são transformados por posições alternativas, formas organizacionais e o alavancamento de sistemas simbólicos (anos 1980), (7) assim como pelas novas e emergentes tecnociências, meios de comunicação e relações biotécnicas (c.2007).

SEM UMA NOÇÃO DIFERENCIADA e relacional do cultural – as artes, a mídia, os estilos, as religiões, as orientações de valor, as ideologias, os imaginários, as visões do mundo, a alma e tudo o mais –, as ciências sociais estariam aleijadas, reduzindo a ação social a noções de pura instrumentalidade.¹ Quando singularizada, congelada ou nominalizada, a cultura pode ser um conceito perigoso, sujeito às falácias das hipóstases pejorativas e discriminatórias (nós temos razão, eles têm cultura) ou à imobilização de variáveis (sua cultura é composta por tais e tais traços).² O desafio da análise cultural é o de desenvolver instrumentos de tradução e mediação para ajudar a tornar visíveis as diferenças de interesses, de acesso, de poder, de necessidades, de desejos e ainda de perspectiva filosófica. Para dar conta da conversação que a antropologia manteve nas últimas décadas com os estudos de ciências, valho-me da noção de sistemas experimentais, tal como desenvolvida nos estudos de ciências, particularmente em *Towards a History of Epistemic Things* (1997), de Hans-Jörg Rheinberger, como uma fórmula de pensar de que modo a noção de cultura para a antropologia e para a ciência social se desenvolveu como instrumento analítico. O final deste capítulo é o ponto de partida para a retomada, em contrapartida, no capítulo 2, da revisão das genealogias culturais nos estudos de ciência.

O moderno uso que a ciência social faz do termo “cultura” tem origem nos meios históricos surgidos a partir da ruptura da legitimação aristocrática e religiosa dos regimes patrimonial e feudal, e nos conflitos entre as culturas particularistas do Terceiro Mundo e as aspirações do Primeiro Mundo de uma

civilização universal. Esses conflitos começaram com a Revolução Industrial inglesa, com as revoluções burguesas americana e francesa e com os esforços dos Estados periféricos na região que viria a ser mais tarde a Alemanha e a Itália – e depois no que viria a se chamar de Segundo e Terceiro Mundos – de acompanhar o desenvolvimento sem perder a identidade.³ As coleções de folclore, de épica, de gêneros orais, de formas rituais, de costumes, de terminologias de parentesco, de normas e sanções jurídicas, de técnicas de mediação de disputas, de objetos material-semióticos, de músicas e outros foram importantes para as ideologias de construção nacional, para as construções de identidade fundadas na nostalgia e para as lutas hegemônicas entre o que era considerado a modernidade voltada para o futuro e o que era considerado reconstruído ou reinventado como tradição voltada para o passado.

As histórias oficiais da antropologia atribuem frequentemente à definição abrangente de sir E.B. Tylor – “cultura ou civilização é aquele todo complexo que inclui o conhecimento, a crença, a arte, a moral, o direito, o costume e todas as outras capacidades e hábitos adquiridos pelo homem enquanto membro da sociedade” – a condição de primeiro contraponto canônico das definições da cultura como a mais alta produção na estética, no conhecimento e na moral.⁴ Enquanto essas definições elitistas da cultura como alta cultura tinham surgido em relação dialética com as formas culturais mais demóticas ou estrangeiras, a compreensão antropológica da cultura que Tylor começou a desvendar enfatiza a importância da compreensão das relações entre todas as formas culturais em jogo, em confronto dentro das formações sociais.⁵ A ascensão, no século XIX, de quacres como Tylor e de estudiosos e reformadores de outras Seitas Dissidentes na Inglaterra inaugurou um espaço de crítica das formas de legitimação religiosa e de fundamentação cultural definidas pelo Estado, em sinergia com os ideais iluministas científicos e políticos do século anterior. Estes também foram evocados nos movimentos de reforma na Índia, no mundo islâmico, na China, nos Estados Unidos e em outras partes, como reconhece o recente florescimento de trabalhos sobre as “modernidades alternativas” (por exemplo, Gaonkar, 2001).⁶ Ao mesmo tempo, reformadores da economia política, incluindo os cartistas, os abolicionistas, Henri de Saint-Simon, Auguste Comte, Pierre-Joseph Proudhon, Karl Marx e outros, forneceram um espaço para a crítica e para a possibilidade de os movimentos políticos organizados reordenarem os ambientes materiais e as infraestruturas das formações culturais. Essas articulações do século XIX dariam lugar aos métodos de análise cultural da sociologia clássica, da antropologia social britânica, da antropologia cultural americana, do estruturalismo francês e

dos pós-estruturalismos – assim como a tomada em consideração das modernidades alternativas.

A “perspectiva de joalheiro” dos etnógrafos, do começo e de meados do século XX, conseguiu colocar dentro do mapa filosófico comparativo as lógicas culturais – com suas implicações sociais e suas circunstâncias históricas – dos Trobriand, dos Nuer, dos Azande, dos Iorubá, dos Ndembu, dos Navajo, dos Kwakiutl, dos Xavante, dos Arante, dos Walpiri e outros. Essas lógicas culturais foram usadas para criar compreensões estruturais das variabilidades culturais possíveis e de suas implicações sociais em diversos domínios, incluindo a teoria da troca e o parentesco, a organização política e a cosmologia, os papéis jurais e a pessoa, os gêneros da fala e os estilos sociolinguísticos interativos, as esferas econômicas e o poder informal, as funções de gênero nos complexos psicodinâmicos e a estruturação do conhecimento e da consciência pelas gramáticas linguísticas e pelos quadros culturais. Essa perspectiva de joalheiro implica não apenas a capacidade de ressaltar as diferentes facetas, mas também um contínuo movimento de vaivém entre enquadramentos de primeiro plano (feitos com lupa) e recuos que permitam uma visão mais global. As etnografias clássicas, construídas como instantâneos sincrônicos de um momento do tempo – classicamente um ciclo de ano e meio ou dezoito meses –, exigiam e estão sofrendo recontextualizações históricas por meio de reestudos e de pesquisa de arquivo. Elas se tornaram documentos de um horizonte histórico das culturas e sociedades analisadas, tanto quanto dos próprios etnógrafos.

Assim como crescentemente reconhecemos as culturas das etnografias clássicas, como eram e como se tornaram, como partes sempre já retrabalhadas das culturas das formações nacionais, coloniais, imperiais, regionais e globais mais amplas, suscitando frequentemente modernidades alternativas extemporâneas, também estão se tornando mais complexas e diferenciadas as interações dos tipos emergentes de culturas indígenas, étnicas, ocupacionais, especializadas, linguísticas, local-regionais. Novas formas de globalização e modernização estão aproximando todas as partes do planeta, em uma interação policêntrica mais ampla, embora desigual. Novas éticas multiculturais estão surgindo das expectativas que as culturas criam umas em relação às outras. Dentro das redes tecnocientíficas transnacionais e globais, as culturas de classe e as de especialização profissional emergentes devem prestar atenção umas às outras em instituições que acolham múltiplas perspectivas e sejam densas em informação. De outra forma, as operações delicadas, de alto risco, tais como as que envolvem as indústrias química, aeronáutica e médica, ou mesmo o mero comércio ordinário, como o da publicidade global, o da produção, o das vendas, poderiam perder seu rumo.

A cultura, definida como um conceito metodológico ou uma ferramenta de investigação, deveria ser compreendida nos termos de seu crescimento em múltiplas camadas históricas de especificações e diferenciações, refinadas em uma série de sistemas experimentais que, de modo semelhante aos sistemas experimentais das ciências naturais, permitem que novas realidades possam ser vistas e desenvolvidas enquanto mudam seus parâmetros. Pensar num conceito metodológico de cultura como sistema experimental consiste em afirmar que há aí algo de experimental e de sistemático: que as descrições que a ciência social faz da cultura emergem de espaços intermediários e interativos, tanto intersubjetivos quanto institucionais, com os quais se lidou de forma precária ou pobre nas descrições anteriores.⁷ Os objetos, as teorias e as técnicas mudam de foco, de resolução ou de fidelidade (para remeter às modalidades descritivas visual e sonora) à medida que mudamos nossos conceitos culturais. Historicamente, as concepções de cultura consistiram em ferramentas retóricas e analíticas empregadas em contendas a respeito de classe ou de religião; de demandas opostas sobre a razão, a estética e a moralidade entre posições universalistas e particularistas; de formas legítimas de poder em oposição a formas ilegítimas; de ciência, de política, de esferas públicas, de sociedades civis, de direitos e de justiça. Podem ser criadas genealogias alternativas para a palavra (*cultura* como particípio futuro latino, significando o que vem a ser, mais do que o que é), assim como usos humanísticos (a noção de cultura formulada, no século XVIII, por Giambattista Vico, como aquilo que é cognoscível por ter sido criado pelo homem). Mas a construção moderna do termo feita pela ciência social e pela antropologia surge inicialmente numa reformulação intergeracional entre os grandes comparativistas do século XIX e os pesquisadores de campo detalhistas do século XX.

Embora a ciência, a tecnologia, a prática letrada, a poética, a religião e o capitalismo tenham sido centrais, desde Marx e Tylor, para as discussões da cultura, o foco do debate, o emprego de metáforas e de genealogias epistêmicas das ciências eventualmente dominantes e o refinamento dos conceitos metodológicos de cultura se deslocaram ao longo do último século e meio, complexificando-se como um conjunto de lentes e mecanismos de crescente capacidade gerativa.

Cultura é (1) aquele todo relacional (c.1848)...

Premonições ou protoformulações daquilo que viria mais tarde a se desenvolver nos quatro componentes da descrição cultural ou da análise cultural *relacionais* podem ser encontradas em vários lugares em meados do século

XIX. A emergência de *culturas de classe trabalhadora* em relação às culturas de classe burguesa e aristocrática pode ser encontrada na protoetnografia da classe trabalhadora de Manchester de 1844 feita por Friedrich Engels (Engels, 1887; Marcus, 1974) e nas reivindicações organizadas dos luddistas industrialmente deslocados (trabalhadores qualificados que protestavam não contra todas as máquinas, mas contra as máquinas que ameaçavam sua qualificação e contra a introdução de preços não relacionados ao costume e à qualificação e que destruiriam seu controle dos meios de produção e os transformariam em proletários não qualificados), dos cartistas (trabalhadores que se sentiam excluídos pela Lei de Reforma do Voto de 1832 e pelo Regulamento dos Pobres de 1834 e que exigiam garantias de voto masculino universal e outras reformas políticas), assim como nas demandas de “direito ao trabalho” no próprio ofício, contra o trabalho não qualificado, proletarizado, nas Revoluções de 1830 e de 1848. Essas reivindicações organizadas e essas demandas políticas tomariam o rumo de uma explícita cultura de classe trabalhadora ao final do século XIX (Thompson, 1968; Sewell, 1980; Nimtz, 2000).⁸ A emergência de uma *cultura burguesa* pode ser vista nas discussões sobre a *Bildung* (cultura) na Alemanha, institucionalizada na nova Universidade de Berlim de Johann Fichte (Ringer, 1969; Readings, 1996; Lepenies, 2006).⁹ A emergência de *culturas nacionais* se cristalizou nas línguas nacionais padronizadas, na criação de cânones de literatura e história que eram ensinados em universidades nessas línguas e na capacidade de leitura de meios impressos exigida pela industrialização (Anderson, 1983; Gellner, 1983; Habermas, 1962).¹⁰ A emergência da *cultura* como oponente dialético à *civilização* pode ser encontrada nos discursos nacionalistas e de construção do Estado-nação, nos quais a localidade, a construção da nação e a universalidade competem. A emergência de noções de *cultura* como relações de poder *hegemônicas* se torna explícita nos esboços feitos por G.W.F. Hegel, Heinrich Heine e Marx de por que diferentes grupos na sociedade podem representar seus interesses de maneira agonística, bem como de por que os mesmos, com frequência, se equivocam a respeito de seus interesses, de maneira que beneficiam outros grupos (ideologia, hegemonia) – tal como descrito magistralmente no ensaio de Marx *O Dezoito Brumário de Luís Napoleão* (1852).

Quatro componentes da cultura relacional começam a se tornar claros em meados do século XIX, pela diferenciação agonística e pela reorganização das sociedades modernas: (1.1) folclore e identidade; (1.2) ideologias culturais e consciência política; (1.3) culturas de classe e distinção de status; (1.4) culturas pluralizadas e relacionais *versus* ideologias civilizacionais universalizantes.

1.1. Folclore e identidades culturais nacionais

Os romances oitocentistas de sir Walter Scott (morto em 1832) dão início, na literatura inglesa, a uma disposição de observação retrospectiva dos ambientes culturais regionais em processo de desaparecimento, a partir de uma perspectiva que contrapunha visões internas e externas. Como membro da elite das terras baixas escocesas escrevendo sobre as sociedades das terras altas, Scott publicou romances que se tornariam a chave para a identidade escocesa junto às plateias unionistas da Inglaterra e do Reino Unido, ajudando assim a definir as emergentes identidades nacional e imperial britânicas. Os debates desse período a respeito dos *Fragments of Ancient Poetry, Collected in the Highlands of Scotland, and Translated from the Gaelic or Erse Language* (1760), de James Macpherson, considerados fraudulentos e fictícios, corresponderam a esforços homólogos de composição de épicos nacionais na Europa Oriental e em outras partes do mundo. A esses esforços Ernest Gellner atribuía o pano de fundo da atitude de suspeita de Bronislaw Malinowski em relação às explicações pelas raízes históricas e a sua insistência alternativa na funcionalidade ideológica presente da formulação ou da revisitação dessas formas culturais (Gellner, 1988, p.175). Entre essas funcionalidades se encontravam também projeções ou modelos usados nos contextos coloniais: frequentemente levanta-se a questão de que as estruturas clânicas escocesas serviram de modelo para William Robertson-Smith e outros autores na compreensão e na caracterização da organização tribal na Arábia, no Hindu Kush e em outras regiões (ver adiante, ao tratarmos do final do século XIX).

1.2. Ideologias culturais e consciência política

O *Dezoito Brumário de Luís Napoleão*, de Marx, escrito em seguida à ruína das revoluções de 1848, não apenas serviu como pedra de toque para os escritores posteriores que tentaram solucionar os padrões estruturais subjacentes da organização social e das formas culturais (Claude Lévi-Strauss declarava sempre ler o *Dezoito Brumário* antes de escrever um novo projeto), mas é também um *locus classicus* precoce de reflexão sobre as culturas de classe e como elas se alinham a ideologias hegemônicas. A frase retumbante segundo a qual os camponeses eram batatas em um saco não implicava desprezo, mas uma indicação concisa das formas pelas quais suas possibilidades econômicas, de organização e de estratégia eram fragmentadas e controladas.¹¹ Sua dramatização de uma

revolução que corre para trás (impulsionada pelo movimento de cada classe superior de abandonar os interesses da que lhe está abaixo, achando que assim poderia ganhar alguma vantagem momentânea, apenas para, em seguida e a longo prazo, enfraquecer-se e isolar-se) era uma maneira nítida de mapear as diferentes frações de classe na revolução (as frações de classe replicando o fracionamento petroquímico de diferentes níveis do petróleo assim como a aritmética do voto, da mesma forma que a estratificação e os estratos de classe replicavam os mais lentos porém igualmente ativos processos geológicos de sedimentação, explosão, intrusão e consolidação temporária).

Em ambos os exemplos estavam em jogo problemas de ideologia e de consciência política e não apenas interesses econômicos. A habilidade de fazer o seu controle aparecer como sendo a ordem natural das coisas era crucial para a estabilização das coalizões, das frações e das classes dominantes, legitimando as suas formas culturais, hierarquias e práticas societárias. Marx era um organizador pragmático, buscando evitar rebeliões precipitadas dos trabalhadores armados que pudessem ser esmagadas facilmente e refletindo sobre as falhas das concepções anteriores como nas derrotas de 1848. Ficou claro, nas barricadas de Paris em 1848, que essa seria a última das revoltas camponesas e que o proletariado industrial ainda não teria força política por muitos anos – e mesmo então, como na Alemanha, competiria pelo poder político com a classe do colarinho-branco [*white-collar class*] em rápida ascensão. A consciência, a alienação, o fetichismo da mercadoria – instrumentação cultural da economia política – seriam centrais nessas lutas. Com efeito, no prefácio à segunda edição do *Dezoto Brumário* (1869), Marx contrasta sua explicação com narrativas centradas em grandes personagens (o *Napoléon, le Petit*, de Victor Hugo) e com narrativas determinísticas (o *Coup d'état*, de Proudhon), insistindo na natureza teatral, alusiva, semelhante a uma tradução linguística, das formas culturais e sociais, incluindo aí, sobretudo, as revoluções que se nutrem e são assombradas pelas formas culturais do passado, ainda que possam eventualmente produzir novas rupturas e transformações.

Como Bendix e Lipset (1951) disseram, em uma das muitas meditações sobre a razão de o conceito de classe parecer muito menos politicamente inspirador nos Estados Unidos do que na Europa, a classe, na Europa, era sempre uma construção cultural interpretativa, que envolvia teorias da mudança social em que esse conceito se tornava pertinente por ocasião de descompasso entre o poder e os interesses – como quando uma nova classe começava a desafiar o poder de outra, cuja hegemonia se enfraquecia. Nos Estados Unidos, como demonstrou Lloyd Warner em seus estudos da *Yankee City*

(1949-51), as pessoas tendiam a usar classe sem qualquer uma dessas teorias de mudança social. A classe era definida ora pelos índices objetivos – renda, tipo de emprego, educação, igreja e filiação a associações voluntárias –, ora pelos estados de sentimentos subjetivos relativos, nos quais aqueles que se encontram próximos do topo, mas não no topo, como os segmentos inferiores das classes superiores ou os segmentos superiores das classes médias, tinham um sentido mais agudamente desenvolvido da hierarquia ou da *pecking-order*, a qual poderia ser contornada por meio de trabalho duro individual ou de migração para o oeste.

Culturas de classe trabalhadora específicas se tornaram politicamente visíveis, organizadas em sindicatos, círculos laborais, clubes esportivos e partidos políticos, propiciando algumas vezes a reflexão sobre a mudança social e sobre o futuro nacional e internacional, mas também outras vezes trancafiando as pessoas em suas posições de classe – como a etnografia *Learning to Labor* (1977), de Paul Willis, revelou a respeito dos jovens ingleses de classe trabalhadora do final do século XX. O reconhecimento de diversas culturas de classe trabalhadora em todo o mundo, embora frequentemente fundado em análises de economia política, assume diversas armações culturais, desde a descrição por C.L.R. James da construção da respeitabilidade na classe trabalhadora caribenha em relação com o império por um lado e com o temor da queda nas agruras da pobreza, até o esmiuçamento pelos historiadores da subalternidade das culturas de classe trabalhadora na Índia em seu contexto de diferenças de casta e de língua.¹²

1.3. Culturas de classe e distinção de status

É com a *Verstehende Soziologie* (“sociologia interpretativa”, sociologia da compreensão ou do significado) que os instrumentos analíticos para descrever as formações culturais dos estamentos, dos grupos de status e das classes ganharam foco mais nítido. Fazendo uso de um enfoque comparativo no exame das questões do poder e da legitimidade, da burocracia e da educação, das éticas mundanas e das motivações interiores, Weber confrontou o sistema dos exames de mandarins usado para selecionar os funcionários burocráticos da China com o uso do grego, do latim e dos clássicos vernaculares como um modo de recrutar funcionários das novas instituições educacionais (*Gymnasium*, as novas universidades de Berlim e de outras cidades) para o novo Estado burocrático alemão. O grego não tinha um uso particularmente instrumental numa buro-

cracia moderna, mas, como no caso do recrutamento dos quadros imperiais do império britânico, servia como um entre outros marcadores de distinção de status. Em alemão, o termo para esse cultivo (*Bildung*) tinha tudo a ver com a criação da burguesia tanto quanto do serviço público. A *Bildung* envolvia a *Kultur*, que era por sua vez parte da civilização universal, mas a *Kultur* alemã era também distintiva, construída em torno de um cânone literário e filosófico. A *Bildung* implicava vestuário, comportamento, pontualidade, disciplina e diversos conjuntos de conhecimento.

As culturas ideológicas e de classe capitalistas modernas vieram à luz historicamente, segundo Weber, por uma conjunção de causas materiais e culturais. Enquanto os estamentos feudais ou os grupos de status patrimonial tinham outras motivações, valores e estilos culturais, a cultura do capitalismo industrial surgiu pela conjunção de cinco fatores causais: (i) a estrutura produtora de ansiedade das crenças teológicas na predestinação e na necessidade de sinais de salvação que forneceu uma ética econômica intramundana de demonstração da satisfação divina com o sucesso mundano (a ética protestante); (ii) uma estrutura organizacional que disciplinava os seus membros no sentido da adesão a uma ética do trabalho (a seita); (iii) uma posição no sistema de estratificação em que essa ética podia ser particularmente efetiva no sentido da obtenção de uma mobilidade ascendente ou de estabilização da renda – as frações mais baixas das classes médias e as mais altas das classes baixas, os pequenos comerciantes (o que Marx chama de caminho por baixo para o capitalismo); (iv) uma mudança cultural histórica dos valores e do estilo de vida entre as classes mercantis do século XVII, que pararam de usar seus lucros para comprar terra, títulos de nobreza e estilos de vida luxuosos e começaram a viver vidas espartanas e a investir os lucros de volta em suas empresas produtivas (o que Marx chama de caminho por cima para o capitalismo); e (v) as mudanças históricas de alcance mundial nos mercados e nas tecnologias globais.

Nenhuma dessas causas sozinha era suficiente, adverte Weber, nem eram exclusivas das comunidades protestantes: outras religiões têm suas formas de estruturas produtoras de ansiedade, de disciplina organizacional e de religiosidades cuidadosamente calculadoras que podem ser igualmente produtoras de um impulso econômico intramundano (os jainos, os judeus e os parses) e que podem se tornar parte dos modos de produção capitalistas e industriais, em condições favoráveis. Em *Ética protestante e o espírito do capitalismo* – dois ensaios escritos a partir de uma vívida comparação entre a Carolina do Norte e a Alemanha, parte de sua sociologia comparativa mais ampla das religiões, que, por sua vez, era parte de seus estudos comparativos mais amplos de economia

e sociedade, nos quais as formas culturais de motivação e de legitimação são centrais –, Weber busca dar conta da afinidade eletiva das causas.

A análise multicausal, assim como a atenção de Weber às variedades das formas protestantes e às suas mudanças de posição social ao longo do tempo, protege tanto contra o chauvinismo da atribuição de todo o progresso aos fundamentos cristãos ou protestantes quanto contra a atribuição a bodes expiatórios, como os judeus ou grupos semelhantes, dos malefícios do capitalismo.¹³ O trabalho suscitou um debate paralelo a respeito da emergência das ciências modernas na Inglaterra do século XVII (Merton, 1938), um debate retomado nos anos 1980 com uma atenção weberiana às “tecnologias” materiais, literárias e sociais das ciências experimentais, assim como à sinergia ou “coprodução” entre um campo particular de racionalização e outras arenas de legitimação da autoridade (por exemplo, Shapin e Schaffer, 1985).

O que é crucial aqui para o estudo das formas culturais é a insistência de Weber na compreensão dos quadros de referências culturais das motivações e intenções dos atores. Para Weber, mesmo um conceito como o de poder é notoriamente definido como a probabilidade de que uma ordem dada venha a ser obedecida. Nesse sentido, a forma mais intensa de poder não é nem a força nem o monopólio econômico, mas a dominação legítima culturalmente formulada, apoiada na tradição ou no fato de a pessoa que dá a ordem ser legitimamente autorizada para tanto. Assim, a religião, como um componente central da cultura, é frequentemente analisada por Weber não apenas como um sistema diferenciado pelas posições sociais – as classes sacerdotais e o laicato têm relações diferentes com o sistema simbólico ritual e de crença –, mas também como estruturas rituais de legitimação das formações estatais, especialmente nos impérios da Antiguidade e em seus sucessores patri-monialistas.

As análises weberianas clássicas que utilizaram o conhecimento mais detalhado do trabalho de campo do século XX ou que utilizaram as questões levantadas por esta sensibilidade etnográfica incluem: a análise por Clifford Geertz, em seu *Religion of Java* (1960), de como o status e a classe estratificaram as formações culturais e religiosas em uma “nova nação” descolonizada e em processo de modernização; *A formação da classe operária inglesa* (1968), de E.P. Thompson, que, apesar de ser uma análise mais assumidamente marxista, enfoca a formação cultural da disciplina laboral e o papel da religiosidade das Seitas Dissidentes; e o *Symbolic Crusade* (1963), de Joseph Gusfield, um estudo do movimento de temperança nos Estados Unidos que ilumina do mesmo modo os antagonismos religiosos e de classe das elites das pe-

quenas cidades que se sentiam perdendo terreno político para os imigrantes católicos e urbanos; todos estudos formulados na linguagem da legitimidade cultural.

1.4. Cultura(s) e civilização(ões)

A Inglaterra e a França do século XIX se viam como a vanguarda da civilização universal, portadoras do conhecimento comparativo a partir do qual a educação e a razão podiam divisar cada vez mais sociedades mais humanas, eficientes, justas e livres (*liberté, fraternité, égalité*, na versão francesa; responsabilidade do homem branco, na visão tutelar da tarefa colonial). A Alemanha e outras nações da periferia viam as culturas em relação dialética com as metrópoles francesa e inglesa mais do que como uma civilização única. As teorias sociais alemãs enfatizariam assim a pluralidade das culturas e, com ainda mais ênfase, a relação dialética entre as culturas do Primeiro Mundo e as do Segundo e Terceiro Mundos, começando com a percepção de Marx das contradições das posições de classe e das perspectivas culturais ou (in)habilidades dialéticas em desenvolver a consciência política e também em suas notas sobre a relação entre o trabalho nas colônias (Irlanda, Estados Unidos e Índia) e as condições na Inglaterra.

Como colocou o historiador marroquino Abdullah Laroui, nos anos 1970, Marx foi o intelectual-modelo do Terceiro Mundo, seguido por muitos outros, que iam à metrópole para estudar e conceber formas de saída da posição subordinada de sua pátria num mundo em globalização, dando atenção especial ao que viria a ser chamado de sociedades duais, de subdesenvolvimento, de desqualificação profissional e de proletarização. Para os líderes políticos coloniais e os teóricos sociais (M.K. Gandhi, B.R. Ambedkar, Franz Fanon, Albert Memmi, O. Mannoni, Aimé Césaire, C.L.R. James, W.E.B. Du Bois), a relação dialética entre si e o outro, entre as condições do colonizado e as do colonizador, não poderiam ser esquecidas em uma simples análise universalista. Laroui enfatizaria um dilema de máxima importância em *The Crisis of the Arab Intellectual* (1976), no último quarto do século XX: era possível adotar uma ideologia marxiana e, como no Iêmen do Sul, assumir o controle do Estado, mas, então, ser obrigado a impor uma ditadura tutelar até que a população alcançasse a perspectiva cultural da vanguarda (tanto mais opressiva quanto menor a vanguarda); ou tentar promover a mudança utilizando a linguagem cultural das massas, o Islã, mas tendo de lidar com uma linguagem cultural vulnerável a uma incidência teocrática ou fundamentalista.

Os termos oitocentistas de “cultura” e “civilização” se pluralizaram no século XX e, em ambos os casos, no núcleo dessa pluralização estavam noções de símbolos culturais e de estruturas de significado, frequentemente dotadas de histórias profundas, como nas civilizações “islâmica”, “persa”, “indiana” ou “chinesa”, cada uma contendo numerosas culturas dentro de si.

Cultura é (1) aquele todo relacional (c.1848), (2) complexo (anos 1870)...

A segunda contribuição-chave de sir E.B. Tylor, que complementava a sua definição abrangente de cultura, foi o seu trabalho apontando para a arbitrariedade dos mapas vitorianos do progresso, particularmente óbvia no campo da moralidade. Com efeito, embora a antropologia britânica tenha se mantido no limite de um paradigma evolucionista geral autocomplacente até a Primeira Guerra Mundial, é crucial reconhecer que a luta travada pela antropologia a favor do racionalismo e do empirismo contra os dogmas da Igreja estabelecida era parte de uma série mais ampla de conflitos sociais que tinham a ver com a legislação de reforma da Inglaterra do século XIX, incluindo aquelas que liberavam parcelas cada vez maiores da população, a reforma do direito penal e as políticas sociais relativas aos pobres e à força de trabalho de reserva, assim como a reforma do direito relativa ao casamento e à família. Os antropólogos foram frequentemente associados às seitas dissidentes dos artesãos e comerciantes emergentes e das classes profissionais independentes, adotando o individualismo, a autoconfiança e a hostilidade às velhas relações de hierarquia, de status e de posição atribuída mais do que adquirida. Alguns chegaram mesmo, como Robertson-Smith, a perder suas cátedras, em função de diatribes contra os dogmas da Igreja estabelecida.

Enquanto na Inglaterra o utilitarismo se tornava a nova teoria social, na Alemanha (e na França depois da Guerra Franco-Prussiana), a rápida revolução industrial e a formação do Estado sob Otto von Bismarck levaria ao reconhecimento de que a segunda revolução industrial exigia uma teoria social mais integradora ou institucional do que a mera dependência utilitária das decisões de indivíduos atomizados.

Os quatro componentes da concepção de uma cultura relacional que começaram a emergir em meados do século XIX ligaram-se, no último quarto do século XIX (2.1), na Inglaterra, a uma elaboração do utilitarismo como instrumento de uma reforma social racionalizada e como uma ideologia da

cultura vitoriana e (2.2), no continente europeu, a uma reformulação dos nacionalismos culturais e às civilizações universais, incluindo pelo menos um engajamento intelectual, por meio da filologia e da religião comparada com outras civilizações universais que não a do cristianismo.

2.1. O utilitarismo como teoria social nativa, cultura de classe e cultura profissional

Entre as diversas formas emergentes do utilitarismo na Inglaterra e em outros países, os socialismos, tanto em suas variedades marxianas quanto fabianas, acomodaram-se sob o sistema do “maior bem para o maior número” e do bem-estar social da sociedade. Esse sistema deixou pouco espaço explícito para considerações de cultura, exceto na forma de valores e preferências, que podiam ser considerados fatores das curvas de utilidade. Ainda assim, o currículo educacional das grandes escolas na preparação para o serviço colonial e para a administração doméstica pública se baseava mais nas humanidades clássicas do que na engenharia ou em outras habilidades práticas. A cultura foi cuidadosamente elaborada e encenada, mesmo sendo mal representada como “o melhor que a civilização tem para oferecer”. Na medida em que a Inglaterra era um dos dois impérios globais mais poderosos da época, havia a tentação de ver o utilitarismo inglês como uma lógica universal, mais do que como uma máquina conceitual que pudesse apagar ou obscurecer as pressuposições e a lógica cultural que permitiam ao sistema funcionar. Era possível reconhecer “mercados de mão de obra formalmente livres” em que os trabalhadores pudessem barganhar com seus empregadores ao se organizar, mas não era tão fácil fazê-lo com os elementos não monetários que entravam na reprodução da força de trabalho. O utilitarismo tendia a obscurecer a razão do interesse dos trabalhadores de *plantation* na Jamaica e na Guiana Inglesa em trabalhar apenas o suficiente para ganhar o que os mantivesse a cada semana e em se dedicar durante o resto da semana à própria agricultura de subsistência fora do mercado – o que lhes valia serem estigmatizados como atores preguiçosos, não maximizadores e não econômicos, de baixa produtividade. Também tendia a obscurecer por que o pagamento de salários baixos aos trabalhadores das minas de cobre da Rodésia do Norte, insuficientes para manter as famílias que tinham deixado para trás, podia causar a ruína agrícola e a fome, em função da perda de mão de obra na economia tribal (Allen, 1964; Dumont, 1957; Richards, 1939; Rodney, 1972). A cultura, nessas condições coloniais, tornou-se frequen-

temente um modo pejorativo de descartar a racionalidade e a sofisticação das populações subalternas: a cultura e os valores deles são diferentes.

Esse tipo de utilitarismo reducionista permanece influente em culturas profissionais tais como a da economia clássica e neoclássica (em competição com os campos mais sensíveis à cultura da economia institucional, histórica, política, feminista ou da família) e continua a render diversos legados importantes. O primeiro é o da capacidade dos modelos racionalistas de servir como testes de mensuração da realidade e de geração de novas questões. O segundo é o reformismo otimista, prudencial, a insistência no fato de que, como a sociedade e a cultura são feitas por seres humanos, elas podem ser melhoradas; um postulado que remonta ao humanismo italiano de Vico, reformulado em termos de reestruturação das instituições sociais e da educação moral.¹⁴ Um terceiro legado central para o reformismo utilitarista do século XIX foi a insistência de Jeremy Bentham em que as regras de governo fossem publicadas e publicizadas, contrapondo-se assim aos caprichos arbitrários de uma marca, de um tirano, de um ditador, de uma elite de poder, de um presidente imperial ou de um executivo.

A cultura começa a emergir nesses próprios campos práticos, primeiro como instrumento conceitual para tornar visíveis os pressupostos frequentemente contrários aos fatos sobre os quais eram construídos os modelos da escolha racional, em segundo lugar, como uma formação disciplinar ou profissional dotada de incentivos e sanções próprias para um pensamento alternativo, e, em terceiro, nos meios de comunicação materiais e em formas de desempenho e ação comunicativa – como na exigência de Bentham de divulgação pública geral.

Duas problemáticas emergem, no século XX, junto com essas elaborações de cultura. A primeira tem a ver com a teoria democrática: o que Carl Schmitt chamou de dilemas das democracias constitucionais (como lidar com as forças políticas que desejam destruir a forma constitucional e que não podem ser simplesmente excluídas do campo [Kennedy, 2004]), e o que Jürgen Habermas chamou de decadência da esfera pública (a manipulação do senso comum e da opinião pública [1962, 1973]). A segunda tem a ver com a atomização da análise cultural, seja na economia política (“teoria do contrato” individualista), seja nas teorias evolucionistas que discutem a oposição difusão *versus* invenção independente de traços culturais (versão “colcha de retalhos” da cultura), ou ainda, na melhor das hipóteses, reconhecendo complexos culturais de traços aparentemente articulados entre si ou casos de como a razão universal acabaria por triunfar sobre a superstição local.

2.2. A reformulação das culturas nacionais

A definição abrangente e demótica de cultura como tudo o que foi produzido pelos seres humanos serviu como base produtiva para a inclusão na ciência social de descrições das culturas dos camponeses, dos grupos religiosos, dos migrantes e de uma série de outros, contrapondo-se à dominância da alta cultura e apresentando a cultura como um campo de competição e interpretação diferencial entre os grupos sociais. A épica, a poesia e as coleções folclóricas foram frequentemente importantes para a construção da nação e para a sua legitimação ideológica. Os grandes colecionadores exemplares de folclore foram frequentemente influenciados pelos movimentos modernistas: os irmãos Grimm, Charles Perrault, Itzhak Manger para a Polônia iídiche, Yangit Kunio no Japão, Sadeq Hedayat no Irã. Mitologias nacionalistas em confronto continuam a ser usadas na mobilização do irredentismo e na luta de comunidades.

A coleção de folclore reunida por sir James Frazer em *O ramo de ouro* continua sendo um dos trabalhos mais influentes dessa fase da dialética cultura/civilização. Por um lado, influenciou toda uma geração de escritores europeus do começo do século XX em busca de símbolos e de formas imaginativas para a expansão de seus repertórios literários e culturais (Vickery, 1973). Em sua condição de obra de etnologia comparativa, permanece como uma coleção descritivamente rica que compensa a sua releitura. É particularmente enriquecedora no que concerne aos rituais clássicos do Oriente Médio e aos da África Oriental, as noções da realeza sagrada e a assimilação da ritualização e da justificação cristãs de Jesus com os rituais de renovação sazonal do Oriente Médio. Quanto ao estudo da cultura inglesa do final do século XIX, *O ramo de ouro* é um testemunho em si mesmo do impulso ideológico da razão moderna contra a superstição e a autoridade clerical.

Por outro lado, no tocante a desenvolvimento dos métodos antropológicos, Frazer se tornou uma referência para a definição das inovações metodológicas da geração que o sucedeu, que teve o cuidado de evitar a comparação de Frazer de itens de diferentes culturas fora do contexto e a redução de significado ao senso comum de sua própria cultura (já que ele não tinha meios de acesso a uma compreensão mais rica do “ponto de vista nativo” e tinha de menoscabar a inteligência do outro).

A luta entre utilitarismo e cultura (Durkheim, 1912; Parsons, 1939, 1951), entre cultura e razão prática (Sahlins, 1976) e entre idealismo e utilitarismo (Kant, 1781, 1788, 1790, 1798) consiste numa tensão permanente entre o reconhecimento da sociedade como aberta à reforma e à mudança dirigida e o

reconhecimento de que uma tentativa de mudança localizada frequentemente redundava em mudanças concomitantes, com resultados inesperados. Algumas dessas mudanças concomitantes podem ser previstas se se tiver uma compreensão estrutural e hermenêutica das interconexões, das instituições e dos significados culturais.

Cultura é (1) aquele todo relacional (c.1848), (2) complexo (anos 1870), (3) cujas partes não podem ser modificadas sem afetar as outras partes (c.1914)...

Na virada do século XX, a noção de cultura veio a compartilhar uma concepção de estrutura e de função amplamente disseminada entre as disciplinas intelectuais (geologia, biologia, linguística, psicanálise, sociologia durkheimiana, antropologia social inglesa), de uma procura por relações entre as partes e de uma concepção de que os fenômenos dispõem de estruturas e funções integrais para a sua existência, adaptabilidade, crescimento e ruína. São centrais para as elaborações emergentes da cultura nesse período as discussões metodológicas sobre como se deve estudar os significados ou as estruturas simbólicas que fazem da cultura um nível de análise irredutível aos simples quadros biológicos, psicológicos ou sociológicos. Essas discussões sobre as *Geisteswissenschaften* e a *Verstehendes Soziologie* (ou a análise interpretativa, hermenêutica ou simbólica da ação social comunicativa) foram centrais para a filosofia (Wilhelm Dilthey), a história (Max Weber), a sociologia (Émile Durkheim), a linguística (Ferdinand de Saussure, Leonard Bloomfield) e a antropologia (Franz Boas, Bronislaw Malinowski, Alfred Kroeber, Eduard Sapir, A.I. Hallowell).

A evolução das estruturas de classe (sobretudo o crescimento mais rápido das classes de colarinho-branco do que o do proletariado industrial na Alemanha), as mudanças nas exigências burocráticas da segunda Revolução Industrial e das sociedades de larga escala (não mais apoiadas em pequenas instituições paroquiais e feudais) e as novas formas de vida urbana mediada pelos fetichismos da mercadoria (multidões, bulevares, vitrines e cartazes de propaganda) são as bases sobre as quais a cultura veio a se expressar, em oposição direta às teorias culturais do utilitarismo e do capitalismo industrial inicial.

Numa formulação que se tornou canônica para a sociologia de meados do século XX, Talcott Parsons sugeriu que, enquanto as teorias sociais utilitárias se baseavam no atomismo (os atores como indivíduos), em modelos de relação entre meios e fins, e num número desordenado, crescente e infinito de possíveis

demandas, desejos e fins, a sociologia durkheimiana e outras teorias sociais da segunda Revolução Industrial vieram desafiar esses três axiomas básicos: os indivíduos seriam, na verdade, entidades divididas, só parcialmente socializadas pelas suas famílias, comunidades e Estados-nação. Os valores seriam organizados a partir de representações coletivas, ou de sistemas de símbolos e da *conscience collective* (o que joga com as acepções de consciência propriamente dita e de estado de consciência), uma força moral tanto quanto um sistema de representações. As racionalidades de curto alcance, de estrita correlação entre meios e fins não dariam frequentemente conta das escolhas e das ações dos indivíduos e dos grupos sociais. Weber distinguia do mesmo modo as racionalidades instrumentais de curto alcance das racionalidades valorativas de longo alcance, que se organizavam em sistemas de “dominação legítima” que permitiam que o exercício de poder se desse por meio do sentimento individual de que as ordens dadas deveriam ser obedecidas por serem justas e legítimas. Marx tinha antes, ainda, delineado este fenômeno como a habilidade ideológica das facções políticas dominantes em fazer com que sua visão do mundo parecesse ser parte da ordem natural.

No começo do século XX, quatro análises da cultura começaram a se cercar de rigor metodológico: (3.1) a cultura e a linguística; (3.2) a cultura e a hermenêutica; (3.3) a cultura, a estrutura social e a pessoa; (3.4) a cultura e o método comparativo.

3.1. A cultura e a linguística

A linguística estrutural de Ferdinand de Saussure, Leonard Bloomfield, Nikolai Trubetzkoy, Roman Jakobson, Edward Sapir e Benjamin Whorf e a semiótica de Charles Sanders Peirce se tornariam influências crescentes sobre as teorias antropológicas da cultura. Desde os esforços oitocentistas de sir Henry Maine e de Louis Henry Morgan de lidar com esses temas de parentesco e sistemas totêmicos como conjuntos linguísticos e jurais, o movimento se dava em direção ao modelo classicamente formulado por Saussure: o significado se estabelece por um sistema de diferenças. Assim como cada língua seleciona apenas alguns fonemas do conjunto possível dos sons fonéticos, assim também as línguas e as culturas distribuem diferencialmente os espaços gramaticais e semânticos (*mouton* em francês não é a mesma coisa que *mutton* em inglês). A hipótese de Sapir-Whorf generalizou o reconhecimento de que as línguas nativas americanas expressavam modo, lugar, aspecto e tempo de formas radicalmente

