

As duas faces da cultura: usos e sentidos de uma noção

Manuela Ivone Cunha
CRIA-UMinho, IDEMEC

Introdução¹

A noção de *cultura* tem sido identificada como uma das noções-chave da antropologia e foi no quadro de uma disciplina de iniciação genérica a esta área do saber que este texto foi concebido.² É portanto um texto de teor pedagógico. O seu objetivo é elementar: destrinçar entre uma aceção antropológica – “técnica” – de *cultura* e a sua aceção vernacular – “leiga” – e política. Sendo hoje um vocábulo comum à teoria antropológica e à chamada política da identidade, a abordagem contrastiva entre estes dois planos permite também delinear com mais clareza os respetivos contornos e reconhecer melhor as duas faces da cultura, mesmo que hoje façam parte do mesmo rosto.

Esta destrinça nos usos e sentidos da cultura no mundo contemporâneo foi pensada para uma etapa de um percurso pedagógico em que terá havido já, além de uma aproximação aos fenómenos culturais em si – ou aos referentes do termo cultura –, uma familiarização com noções de etnicidade e identidade, um contacto crítico com esquemas correntes de pensamento sobre a “diferença cultural” (e.g. orientalismo, exotização, dicotomização) e sobretudo com a teorização acerca desta diferença. Evitou-se uma abordagem definicional da noção de cultura. Mais importante do que definições de “cultura” – cujo ponto focal, a despeito da variedade das definições, tem sido os sentidos e práticas adquiridos na vida social – são os contextos teóricos que na história da antropologia e das ciências sociais imprimiram a esta noção diferentes ênfases e conotações: ancorando-a mais em aspetos mentais ou em aspetos materiais e sociais; em entidades sociais ou em indivíduos; enfatizando aspetos de integração e estabilidade, ou processos intersubjetivos abertos.

Dito de outro modo, o núcleo de significado das definições clássicas de cultura era de facto o comportamento aprendido em sociedade, no qual residiria o potencial para a diversidade humana, individual e coletiva (cf.

¹ Este texto beneficiou de oportunos comentários de João Leal, a quem estou grata.

² Ver lição apresentada em provas de agregação, no âmbito da unidade curricular “Antropologia” (M. I. Cunha 2012).

Kroeber e Kluckhohn 1952). Os contextos teóricos em que a noção de cultura foi utilizada é que variaram e projetaram nesse uso diferentes tonalidades. Por exemplo, ao focarem sobretudo aspetos de integração, coerência e estabilidade, algumas perspectivas teóricas contribuíram para emprestar à noção de cultura conotações adicionais, ainda que extrínsecas ao conceito em si (Brumann 1999).³ Estas conotações geradas por ênfases teóricas específicas acentuaram-se também por via da antropologia americana. Como refere A. Kuper (1999), foi aí que mais se fez sentir a influência do funcionalismo de T. Parsons, com a repartição do estudo da sociedade e da cultura em dois campos disciplinares separados. Tal teria, no passado, levado a antropologia americana a centrar-se nos aspetos mentais (em símbolos, ideias, representações, valores), que foram assim constituídos em objeto de estudo autónomo, desligado da ancoragem social e dos aspetos de diferenciação social (quando não eram transformados numa explicação, i.e., como aquilo que determinaria por si só os comportamentos). Ainda segundo Kuper, em contrapartida na tradição europeia (na senda de Durkheim, Marx, Weber), ideias e relações sociais continuaram a ser estudadas como aspetos fortemente relacionados entre si, portanto não separáveis.

Por outro lado, é também certo que no passado, e num momento específico da sua história, a noção de cultura como algo independente dos indivíduos, acima deles e dirigindo as suas ações, teve expressão entre alguns antropólogos, como no caso de A. Kroeber (1917). Porém, no contexto em que surgiu essa perspectiva, a intenção era sobretudo, tal como em F. Boas, a de contrapor cultura a “raça” e de afirmar que as diferenças humanas resultavam de um comportamento aprendido, não da natureza – o que na altura era científica e civicamente bastante avançado. Kroeber referiu-se à cultura como uma entidade superorgânica, não redutível a fatores raciais, e como uma realidade com a sua lógica própria, só explicável nos seus próprios termos (i.e., culturais) (Barnard e Spencer 2010 [1996]: 171). Mas acabou assim também por separar a cultura de quaisquer outros fatores (sociais, psicológicos). Pouco mais tarde, contudo, E. Sapir (1949 [1932]) localizaria a cultura nas interações entre indivíduos concretos, não separada deles, e contemplando diferenças inter e intra-individuais.⁴

³ Veja-se em especial a da “cultura e personalidade”, o funcionalismo e o funcionalismo-estrutural, mas também nalguma medida o interpretativismo e o estruturalismo.

⁴ “Frequentemente, se não tipicamente, [cada indivíduo] representa mais do que uma subcultura, e o grau em que o comportamento socializado de cada um pode ser identificado [...] com a cultura generalizada de um grupo varia enormemente de pessoa para pessoa [...]. O verdadeiro locus da cultura está nas interações de indivíduos específicos e [...] no mundo de significados que cada um poderá abstrair

Na verdade, como vários autores referiram, a versão de “cultura” que viria a suscitar fortes críticas nunca terá sido dominante nem entre os antropólogos clássicos (cf. Boddy e Lambek 1997; Brightman 1995; Brumann 1999; Fox 1991; especificamente, Darnell 1997 sobre Sapir; e Urban 1993 sobre Boas). Numa recapitulação sumária, a crítica à noção de “cultura” no interior da antropologia passou por imputações de homogeneidade e coerência interna – atribuindo-se-lhe o escamoteamento de inconsistências, desigualdades e hibridizações –, e por imputações de estabilidade e equilíbrio – que escamoteariam a historicidade e os processos de mudança (e.g. Brightman 1995; Clifford 1988; Friedman 1994; Rosaldo 1993 [1989]; Wolf 2001). Nessa crítica foram especialmente visadas duas tendências: a essencialização – a transformação de um processo numa essência, de uma construção num dado, de uma questão numa evidência, de um produto da ação humana num facto da natureza – e a reificação – a transformação numa abstração numa coisa, ou num organismo, inclusive com propriedades causais (Appadurai 2005 [1996]; Barth 1994; Borofsky 1994; Keesing 1994). Por este motivo, a noção de cultura prestar-se-ia a enfatizar separações e diferenças, sendo nesta medida um instrumento que contribuiria para a alteração dos *outros* e funcionaria como um sucedâneo de “raça” (Abu-Lughod 1991), em cuja crítica estivera na primeira linha.

Porém, a reificação ou coisificação – tornar conceitos em coisas – não é inerente aos conceitos em si. Antropólogos clássicos como Radcliffe-Brown (1973 [1952]) também advertiam que não se observa uma “cultura”, mas comportamentos e artefactos, e que a palavra cultura não denota uma realidade concreta, mas uma abstração. A reificação deve-se sim a alguns usos e interpretações dos conceitos. Nesse sentido qualquer conceito pode ser alvo dela, não apenas a noção de cultura. E não é por isso que se prescinde de conceitos. Além disso, precisamente porque de acordo com o seu estatuto epistemológico conceitos são abstrações, não coisas nem a realidade em si, eles não negam à realidade fronteiras fluidas, diversidade interna e mudança. O problema com a noção de cultura, por conseguinte, residiu sobretudo nas suas reificações, nos aspetos de separação e diferença absoluta entre sociedades e na ligação linear a uma ideia de “povo”, comunidade, unidade étnica ou sociedade definida como totalidade com limites dados. Ou seja, residia na ideia de cultura e sociedade (ou grupo étnico) como entidades congruentes e no isomorfismo entre cultura e território ou lugar. E hoje passou a refletir, também, outras equações

para si próprio a partir da participação nessas interações. É impossível pensar num qualquer padrão cultural que possa ser relacionado com a sociedade enquanto tal. O conceito de cultura [...] é necessariamente uma ficção estatística” (Sapir 1949 [1932]: 515-516).

correntes no senso comum, como a oposição entre tradição e modernidade, a identificação de globalização com homogeneização e a de tradicionalismo com arcaísmo.

Cultura, “tradição”, modernidade

A “McDonaldização” do mundo?

A compressão do tempo e do espaço através da interconexão, hoje intensificada e à escala mundial, de sociedades, “culturas”, instituições, pessoas, ideias e capitais a que se tem chamado “globalização” (Giddens 1990; Harvey 1989; In da e Rosaldo 2008 [1997])⁵ tem estado na base de duas suposições correntes: i) a trituração acelerada das diferenças culturais no processo de mundialização; ii) a homogeneização e a convergência dar-se-iam num único sentido, o da “ocidentalização” hegemónica de modos de vida e visões do mundo (Tomlinson 1999).⁶ O termo “McDonaldização” expressa a mesma ideia de maneira metafórica.⁷

⁵ Há quem prefira o termo “transnacionalidade” para designar esta condição comum de interconexão e mobilidade através do espaço e das fronteiras nacionais (Hannerz 1996; Ong 1999: 4; Schiller 2004) e reserve “globalização” para o processo de integração mundial dominado por sistemas capitalistas de produção, distribuição e comunicação e protagonizado por conglomerados multinacionais e organizações supranacionais.

⁶ Nesta suposição destaca-se a centralidade atribuída aos *media* no processo de globalização. Imagens, sons e ideias podem aterrar em povoados remotos, passando a fazer parte do quotidiano e do conjunto de materiais disponíveis com que as pessoas aí constroem as suas identidades, percebem o seu meio e a relação entre elas. A noção de uma cultura global homogeneizada decorre em parte da importância de alguns centros euro-americanos na produção e difusão de conteúdos, mesmo não sendo estes os únicos. No entanto, de acordo com estudos etnográficos sobre o consumo dos *media* (e.g. Abu-Lughod 1997; Ginsburg, Abu-Lughod e Larkin 2002; Spitulnik 1993), o corolário da homogeneização por via dos *media* é afinal bem mais incerto. Os significados não são determinados desde a origem, no lado da produção, mas são construídos sobretudo na última etapa, no lado do consumo, que ocorre em contextos sociais particulares e variados. Por isso uma forma cultural “ocidental” não oblitera necessariamente a diversidade local. O sentido e uso desses produtos dependem dos contextos sociais de receção. Uma telenovela americana não é vista da mesma forma no Texas, em Teerão ou em povoados aborígenes australianos. O modo como as mensagens são recebidas é imprevisível, os recetores não são passivos quanto ao que lhes chega. Seleccionam e misturam criativamente com as próprias formas e ideias locais (Morley 2006; Strelitz 2001). Em segundo lugar, se é verdade que os *media* podem ser uma ferramenta de cosmopolitismo ao fornecer as condições tecnológicas para uma abertura “local” ao mundo “lá fora”, também podem viabilizar, no sentido inverso, uma maior fechamento transnacional no local de origem para quem está “lá fora”,

Para examinar esta homogeneização, há dois matizes a introduzir de antemão neste retrato. Primeiro, além de desigual no movimento de pessoas e capitais, a globalização contemporânea é apesar de tudo irregular, sendo ténue em áreas fora dos mapas planetários de circulação e comunicação, ou tocando de maneira apenas tangencial populações com uma articulação marginal com o sistema mundial (Allen e Hamnett 1995; Inda e Rosaldo 2008 [1997]). Segundo, a hibridização cultural agora associada à globalização, a recentes condições transnacionais, entreculturais e ao cosmopolitismo (e.g. Hannerz 1996, 1997; García Canclini 1995)⁸ é um desdobramento recente, mesmo se especialmente intenso, da que é há muito documentada pelos antropólogos. A transformação cultural é inerente às sociedades. Assim como todas se viram forçadas a adaptar-se, de uma maneira ou de outra, a um meio que não controlam – já por si um motor interno de mudança –, poucas permaneceram estáticas e fechadas a influências exteriores. Todas se fizeram de trocas com outras, não se devendo presumir que foi a expansão europeia a inaugurar esses fluxos ou que não teria havido contactos com sociedades que não essa.

Neste sentido a mudança cultural e as “externalidades” são de uma maneira ou de outra constitutivas de qualquer sociedade. É por não serem um fenómeno específico ou excecional que há que atender aos eventuais limites do conceito clássico de *aculturação* – o processo de contacto cultural pelo qual grupos assimilam traços de outros.⁹ Mais do que tratar

como é o caso das comunidades migrantes. A televisão por cabo ou satélite, por exemplo, pode potenciar um maior encapsulamento nas identificações culturais de origem em detrimento de uma abertura ao que é novo no meio social envolvente (Hannerz 2004).

⁷ Uma equipa coordenada pelo antropólogo James Watson (1997) tomou esta metáfora à letra e estudou a o modo como a cadeia McDonald’s foi incorporada em cinco metrópoles asiáticas (Hong-Kong, Tóquio, Pequim, Seul, Taipé). Em vez de um fator de homogeneização cultural global, este sistema foi indigenizado em instituições locais que não só diferem de estabelecimentos da mesma cadeia em sociedades euro-americanas, como o uso e sentido que têm entre os próprios consumidores asiáticos é muito variável: desde um restaurante distinto para jantares de casais enriquecidos, até um local onde estudantes de liceu fazem os trabalhos de casa depois das aulas, passando por um destino de lazer de famílias de três gerações ao fim de semana.

⁸ Para uma caracterização do cosmopolitismo enquanto categoria analítica e as suas muitas variantes culturais e políticas ver Hannerz (2004).

⁹ A antropologia americana na origem deste conceito (cf. García García 2007) começou por tratar a questão do “contacto de culturas” sobretudo do ponto da vista das consequências visíveis desse contacto: que traços culturais uma sociedade transfere para outra ou adota dela. Porém, reconheça-se que a teoria da aculturação abordá-lo-ia depois de uma maneira mais complexa e contextualizada

“culturas” como vasos comunicantes, que simplesmente dão e recebem, há que perceber as lógicas que regem esta comunicação, as relações de poder e dominação envolvidas e os efeitos diversos deste contacto – os quais tanto podem ser homogeneizadores como diferenciadores. É o que a antropologia recente tem feito, questionando, no mesmo movimento, oposições como tradição/mudança, cultura/modernidade.

A questão da mudança cultural e da aculturação situa-se pois nos primórdios da que interroga os efeitos uniformizadores da globalização. Ao problematizar estes efeitos convém evitar dois tipos de enviesamento. O primeiro é o globalismo, um otimismo ingénuo alheado do potencial de devastação da globalização e do movimento sem freios. A predação de recursos e territórios, por exemplo, ameaça desde logo a própria existência de grupos humanos, ao por em causa a sobrevivência física de algumas sociedades indígenas. Mas este lado sombrio manifesta-se também na destruição cultural e linguística já iniciada com a primeira globalização e agora especialmente patente na acelerada extinção de línguas ou glotofagia (Calvet 2011; Hagège 2000).¹⁰

O segundo enviesamento, de sinal contrário, é um pessimismo não menos apriorístico e desatento à diversidade dos modos de produção cultural possíveis em tempos de globalização. É aquele que presume estarem todos os modos de vida a ser englobados de maneira homogeneizadora na dominação “ocidental”, e que M. Sahlins (1999b) apelidou de “teoria do desânimo”,¹¹ convocando de caminho uma irónica comparação de M. Jolly: quando os europeus mudam isso é chamado “progresso”, quando os “outros” mudam tal é visto como descaracterização ou perda da cultura própria. Tanto um como outro enviesamento escamoteiam o seguinte: que as sociedades não lidam com as forças irresistíveis da globalização e com o sistema mundial da mesma maneira; que, mesmo que a dependência exista, ela não organiza necessariamente a existência interna; e, acima de tudo, que esta deve ser uma questão empírica, sujeita a investigação, não ideológica.

do que o difusionismo clássico, isto é, menos centrada em traços isolados e mais atenta aos processos pelos quais eles são absorvidos ou rejeitados, ou, ainda, objeto de sincretismos, reinterpretações, contra-aculturações (ver Leal 2011b a propósito da evolução da perspetiva de Herskovits).

¹⁰ Desaparecem cerca de 25 línguas por ano e as projeções dos linguistas apontam para uma redução de 50% a 90% das línguas atuais nos próximos 100 anos (PNUD 2004).

¹¹ “Despondency theory”, num jogo de palavras com “dependency theory” (Sahlins 1999b, ver também 1997).

Na secção seguinte centrar-me-ei numa das dinâmicas culturais constatadas no âmbito da globalização: a diferenciação.¹² Começarei por focar uma modalidade que releva da cultura “em si”, no sentido clássico, tal como praticada e vivida em imersão, e não tanto da agora muito comentada versão emblemática, reflexiva e identitária da cultura (a cultura “para si”). Por outras palavras, e recorrendo provisoriamente ao desdobramento cultura/“cultura” proposto por Manuela Carneiro da Cunha (2009), que corresponde respetivamente a estas duas dimensões, começarei por processos do domínio da cultura sem aspas, deixando para depois alguns aspetos da cultura com aspas.

Indigenizações da modernidade

Num conjunto de textos em que discute a suposta homogeneização global dos modos de vida, M. Sahlins (1997, 1999a, 1999b, 2002), contesta a ideia de que os *outros* definir-se-iam apenas em reação à dominação ocidental, como se fossem intrinsecamente incapazes de outras opções que não a de determinarem-se por relação a ela. A partir de vários estudos etnográficos contemporâneos, Sahlins ilustra a dinâmica pela qual os significados e a reprodução local de coisas exteriores – desde as tecnologias industriais ao dinheiro – são absorvidos, subvertidos e colocados ao serviço de visões do mundo e socialidades locais. Retomo aqui resumidamente alguns exemplos.

i) Em lugar de invariavelmente destruir um modo de vida tradicional, a introdução de tecnologias industriais pode até vir viabilizar a sua reprodução – ou mesmo a sua revitalização e expansão. Longe de se extinguirem, como se chegou a vaticinar, os caçadores-recolectores estão vivos e, nalguns casos, mais do que nunca. Veja-se os Inuit da idade do petróleo no Alaska,¹³ estudados por Jorgensen (1990), cujo modo de vida e economia de subsistência hoje é tornado viável precisamente devido a meios modernos de produção, transporte e comunicação (espingardas, motas de neve, telemóveis e veículos todo-o-terreno). A eficiência na caça, na pesca e na recolção encontra-se agora na razão direta da sua dependência da economia capitalista. Mudaram pois muito, por um lado – e pouco, por outro.

¹² Além da *diferenciação*, J. Leal (2011b: 331) inventaria dois outros tipos de processos: a *replicação* – de ficções de autenticidade alimentadas pelo turismo e pela globalização da categoria de património –, e a *alternância*, associada a transnacionais que podem alternar entre expressões culturais consoante as circunstâncias, e que nem sempre dão lugar, pois, a formas culturais hibridizadas.

¹³ Antes conhecidos por “esquimós” – um etnónimo pejorativo com que grupos vizinhos se referiam aos que se designam a si próprios por Inuit.

ii) Além disso, não se limitaram a sobreviver. Ainda referindo-se aos Inuit, Sahlins (1993) salienta que não só mantiveram o modo de vida a que chamam de subsistência e que se dizia condenado ao desaparecimento, como as tecnologias modernas foram afinal investidas nesse mesmo modo de vida e utilizadas através de relações tradicionais de produção e distribuição. Mais ainda, como este modo de produção é estruturado pelo parentesco – um sistema de clãs patrilineares –, o efeito da tecnologia foi um florescimento da tradição, desde a intensificação de relações de reciprocidade entre parentes até à revitalização de rituais de Inverno ligados a noções de reciprocidade entre homens e animais, passando pelo alargamento da esfera da socialidade tradicional a Inuit vivendo noutras partes dos Estados Unidos. As avionetas de que agora dispõem não só lhes permitem alargar as áreas de subsistência até onde se encontra a caça, como permitem-lhes também visitar mais facilmente parentes noutros locais da região, de acordo com a socialidade associada à economia de subsistência. Coexistem assim, em suma, uma aceitação pragmática da tecnologia moderna e uma determinação em manter a “cultura” tradicional.

iii) Sahlins refere ainda um exemplo – Melanésio, desta feita – de relação com a economia capitalista internacional para manter e expandir a ordem cultural própria. Os Enga na Nova Guiné usam a riqueza dos Europeus para financiar o parentesco, a política tradicional, os rituais e outras atividades centrais no seu modo de vida. Os rendimentos provenientes do trabalho migrante e da produção de café fizeram com que as grandes trocas cerimoniais interclânicas tivessem florescido e ganho uma vitalidade nunca antes atingida. Cresceram em frequência e magnitude quer quanto ao número de participantes, quer quanto aos objetos transacionados. Alianças clânicas debilitadas foram reativadas, as redes de parentesco tornaram-se mais extensas e fortaleceram-se. Como conclui Sahlins (1993), em vez da antítese de uma ideia de comunidade, o dinheiro foi a via para ela. Notas de banco de elevado valor substituíram as conchas como valores-chave trocados, ofertas de Toyota todo-o-terreno passaram a complementar as ofertas tradicionais de porcos. Capturado em obrigações recíprocas e compensações matrimoniais, o dinheiro que circula nestas trocas não é “consumido”, antes permanece em circulação. Aos olhos de um burocrata ou de um economista do desenvolvimento isto pode ser encarado como irracional desperdício. Mas do ponto de vista das pessoas em questão, desenvolvimento pode significar outra coisa: a própria “cultura” em maior e melhor escala (Sahlins 1993: 17).

Desafiando a ideia de que o dinheiro gera forçosamente uma visão do mundo contratual e impessoal, J. Parry e M. Bloch (1989) mostraram como são, afinal, as visões do mundo a gerar maneiras particulares de entender o dinheiro. Ou seja, as transações materiais são também estruturadas pelas relações sociais. Não há, pois, contradição necessária entre a economia monetária e um modo de vida tradicional. Nos exemplos aqui apontados,

quanto mais bem-sucedida é a participação na economia monetária, maior parece ser a participação na ordem indígena: a partilha com os parentes aumenta com o rendimento. Tradicionalismo não é portanto sinónimo de *arcaísmo*. Precisamente por isso pode, até, ganhar novo fôlego. Mais do que uma recusa de relação com o capitalismo e o sistema mundial, suas mercadorias, tecnologias e comodidades, ou mais do que uma “resistência” à modernidade, significa aqui um desejo de indigenizá-los, de subordiná-los a uma ordem cultural própria. Como Sahlins alega num outro lugar (1999b: XXI), “o capitalismo é planetário no seu âmbito, mas não é uma lógica universal de mudança cultural”. Em vez de os *outros* se tornarem como *nós* (para usar os termos de argumentos correntes), a ideia pode ser antes a de tornarem-se mais como si próprios.

Integração-diferenciação: “tradição” como modalidade cultural de mudança

Não teria pois sentido opor à partida tradição e modernidade.¹⁴ Segundo Sahlins (1993: IX), se o mundo se unificou por via da expansão do capitalismo, também se rediversificou por via das adaptações indígenas a essa globalização. A integração global e a diferenciação local seriam até certo ponto concomitantes. A diferenciação desenvolver-se-ia como resposta à integração mundial. Neste sentido U. Hannerz (1992) sugere, tal como Sahlins, que se é correta a ideia de que existe agora uma “cultura mundial”, isso não significa necessariamente homogeneização ou replicação da semelhança. Pode significar em vez disso uma organização integrada da diversidade. As lógicas de diversificação não são, de resto, um fenómeno novo. Lévi-Strauss notara já que a diversidade cultural decorre menos do isolamento de vários grupos do que da relação entre eles. Ou seja, ela assentaria numa disposição dos grupos para desenvolver os aspetos contrastantes das respetivas “tradições”, numa espécie de processo de diferenciação mútua. Assim a diferença, como refere A. Appadurai (2005 [1996]) numa fórmula com ressonâncias estruturalistas, “é mais contrastiva do que uma propriedade substantiva das coisas”.

Mesmo fenómenos contemporâneos amplos de mobilidade e desterritorialização, como o turismo de massas, as migrações e as situações diaspóricas, só à superfície podem ser equacionados de antemão com um panorama de uniformidade ou ser incluídos na lista dos fatores de uniformização. O turismo, mesmo fomentando um modo de produção

¹⁴ “Modernidade” foi aqui evocada no singular, contraposta à ideia de “tradição” e como um novo quadro de manifestação e constituição da diversidade. Mas a modernidade pode ela própria ser múltipla. Diferentes sociedades geram as suas próprias versões da modernidade (Kahn 2001).

cultural assente em ficções de pureza e autenticidade e na negação do contacto cultural de que ele próprio resulta, não só é ele próprio culturalmente diferenciado como pode promover novos tipos de diferenciação e reterritorialização da cultura, configurando de maneiras diversas “lugares” para consumo turístico (cf. Silva 2004; Crick 1989); uma mesma diáspora é internamente diferenciada mesmo quando produz identificações semelhantes – como por exemplo mostrou J. Leal (2011a) para segmentos da diáspora açoriana no Brasil e nos Estados Unidos, os quais se reportam transnacionalmente a um mesmo referente cultural de origem –, ou produz ela própria identificações diferenciadoras, como mostrou S. Trovão (2010) para segmentos na diáspora Gujarate no Reino Unido e em Portugal, os quais põem a uso referentes coloniais ou pós-coloniais diversos.

É certo que a cultura pode também agora ser vivida e usada de maneira mais autoconsciente, tanto como valor a ser cultivado e defendido, como enquanto recurso e emblema da identidade de grupo. Porém, não se deve daí presumir que estas versões da cultura são sempre, por essa razão, menos autênticas do que no passado – uma perspetiva que parece implícita na historiografia da “invenção-da-tradição”, apostada em desmascarar as imposturas do que passa por “cultural” ou “tradicional”¹⁵. As sociedades que os/as antropólogos/as começaram por estudar podiam já nessa altura ser consideradas neotradicionais e transformadas pela expansão ocidental – e por contactos com outras sociedades. A cultura dos índios da planície nos Estados Unidos ganhou novo vigor na caça e na guerra com a introdução do cavalo, sem que os Sioux se tivessem tornado menos Sioux por isso. A indigenização de elementos do exterior – tal como a hibridização – é um processo histórico normal, como se referiu.

E mesmo que alguns traços culturais indígenas sejam “inventados” e reificados, como nas versões para consumo turístico que por vezes devolvem ou reprocessam imagens coloniais de que esses indígenas foram objeto no passado, são reificados de maneira específica e ganharam valor identitário específico. Adota-se este estereótipo e não aquele, ou de modo diverso de grupos vizinhos que haviam sido submetidos às mesmas imagens coloniais. Os fenómenos de indigenização e modernização, bem como as invenções e inversões da tradição, são estruturais – e não hipócritas ou inautênticos (Sahlins 1993: 20). Como Sahlins argumenta, não se trata de um desejo nostálgico de “tipis” e machados índios ou outros “repositórios” idealizados de uma identidade original. Trata-se de com isso afirmar uma dignidade e um espaço próprios no sistema mundial através da cultura. A transformação é pois assimilação e diferenciação ao mesmo

¹⁵ Veja-se a este respeito a paródica descrição do Renascimento na Europa como “invenção da tradição” (Sahlins 1993: 7-9).

tempo. A tradição pode ser um modo específico de mudança e as tradições inventadas, quando o são, são-no nos termos específicos dos grupos que levam a cabo essa invenção. Neste aspeto, a distinção entre cultura e “cultura”, sendo útil para fins analíticos, tem uma pertinência relativa e variável, podendo mesmo, segundo os casos, ser uma falsa dicotomia.

Da mesma maneira que a localização se acentua com a globalização, também a diferenciação se desenvolve com a integração. A globalização da modernidade tanto produziu semelhança (a economia capitalista, instituições como o Estado, a educação formal e procedimentos estandardizados, que se generalizaram) como diferença. É também neste sentido que as diferenças culturais podem ser atos de diferenciação, tal como as identidades culturais podem ser atos de identificação cultural (Baumann 1999: 95). Tal articula-se por vezes, de resto, com processos no âmbito da etnicidade e da relação entre identidade e cultura. Sem me deter aqui neles, sublinhe-se porém que grupo étnico não é sinónimo de grupo cultural. Grupos de mesma língua e cultura podem ver-se como distintos, do mesmo modo que grupos de base cultural diferente podem não criar identidades étnicas separadas. Um grupo cultural pode nem sequer desenvolver uma identidade étnica ou uma consciência de grupo.

Um caso nas ilhas Trindade estudado por T. Eriksen (1993) ilustra bem este tipo de dinâmicas. Antes de integrados em larga escala “na modernidade” por via do Estado, da escolarização de massas, dos *media*, da urbanização e da mobilidade social, os trinidadenses de origem indiana não apresentavam uma identidade própria como “indianos” nem a consciência de uma cultura própria ou sequer interesses comuns. A preocupação com a “preservação da cultura” deu-se com esta integração. Foi a partir dela, nas gerações recentes, que começou o interesse pela Índia na procura de raízes, embora estas gerações, ao contrário das anteriores, já não falem línguas indianas. Além disso os seus antepassados, chegados às ilhas Trindade no século XIX como trabalhadores contratados, eram de castas baixas e rurais e não tinham nenhuma identidade social como indianos. Mas o tipo de cultura que os seus descendentes tentam recriar no presente é uma cultura de castas altas, sobretudo brâmanes. A cultura que tentam revitalizar e veem como antiga e prestigiante é portanto algo qualitativamente novo e recente. Como conclui Eriksen, o conceito de *indiano* tal como é utilizado em Trindade é um produto trinidadense.¹⁶

Este caso corresponde também a uma tendência contemporânea em que a procura consciente e organizada de raízes (de um passado ancestral

¹⁶ Encontra-se uma variante desta lógica no exemplo clássico dos Bisa da (agora) Zâmbia estudados por C. Mitchell (1956). A dança Kalela foi uma forma cultural nova criada como emblema distintivo dos Bisa num contexto mineiro multiétnico, não uma bagagem rural que estes tivessem mantido intacta e transportado para um contexto urbano.

na forma de antepassados, coisas, lugares) é um fenómeno eminentemente urbano, com meios e lógicas urbanas (e.g. recorrendo-se a meios informáticos para buscas genealógicas, a operadores turísticos para viagens temáticas de encontro com as raízes culturais). A propósito desta tendência em que a “cultura tradicional” passa de um dado rural para um anseio urbano, G. Baumann (1999: 83) refere que “aqueles que sentem que têm raízes não têm necessidade de procurá-las, e muitos dos que as têm querem afastar-se delas”. Não é de facto incomum que gerações atuais procurem reviver formas “tradicionais” que a geração dos seus avós praticava sem consciência delas ou sem conhecer outro modo de vida e de que a dos pais procurou, por sua vez, distanciar-se – eventualmente esforçando-se até por escapar a uma posição de minoria envergonhada ou estigmatizada (e.g., deixando de falar a língua de origem e desincentivando os filhos de aprendê-la). O processo de reencontro com a “cultura tradicional”, como acontece com os fenómenos de folclorização (Castelo-Branco e Branco 2003), implicou portanto que se tivesse entretanto desenvolvido alguma distância em relação a ela para que tenha passado a ser olhada de um ponto de vista exterior, como um objeto, ou que nesse caso se tivesse passado de expressões culturais do âmbito da cultura para outras do âmbito da “cultura”.

Este tipo de engajamento está também na base de fenómenos de transformação de aspetos da cultura local em património e de mercadorização da cultura (para exemplos elucidativos no contexto português, ver Godinho 2010; Raposo 2004).¹⁷

Nada disto implica, porém, que estas identificações não sejam elas próprias “genuínas” e não gerem novas autenticidades. Exigir que se acompanhem de um reingresso num modo de vida remoto, despido de signos da modernidade, não tem sentido e é suscetível de ser vivido como uma agressão por parte de pessoas e grupos de cuja autenticidade se duvida. Como vimos, a reconstrução da tradição pode ser mais ou menos autoconsciente, mas em qualquer dos casos não deixa de ser um aspeto da vida social (Handler e Linnekin 1984: 276). Além disso, como a tradição é uma ideologia que faz referência ao passado, mas cujo sentido se constrói inteiramente no presente, a origem das práticas culturais é largamente irrelevante para a *experiência* da tradição (Handler e Linnekin 1984: 286-287).

¹⁷ Está aqui também presente a ideia de património como segunda vida, em modo de exposição, de coisas e modos de vida (Kirshenblatt-Gimblett 1998).

Cultura na política da identidade e na teoria antropológica

Este percurso destinou-se a situar a própria noção de *cultura* e a caracterização que dela pode ser feita hoje. Essa noção tem agora duas faces que importa distinguir. De um lado, a face “técnica”, o conceito ou categoria analítica na aceção antropológica contemporânea; do outro, a face vernacular, pública e política, ou seja, na aceção com que circula nos usos comuns, nos *media*, nos tribunais (e.g. no caso da “defesa cultural”) e, em geral, numa esfera onde *cultura* não só passou a ser um vocábulo corrente, como adquiriu uma feição política ao ser convocada em lutas identitárias, em discursos sobre identidade nacional e imigração, em reivindicações ligadas aos movimentos indígenas, ao multiculturalismo ou ao que se designa por política da identidade ou do “reconhecimento”.

Generalizaram-se, de facto, os usos da cultura por atores vários e pelos movimentos sociais. Esta passou a ser utilizada como instrumento de mobilização política e de identidade (Wright 1998), ao fornecer uma sustentação poderosa para a autoidentificação, solidariedade e mobilização de um coletivo na defesa dos seus interesses e, externamente, para conquistar apoio da opinião pública, de governos e instâncias internacionais. Sociedades indígenas, por exemplo, passaram a ver-se e a apresentar-se a si próprias como “culturas” – reativando de caminho traços culturais emblemáticos a elas associados – para fins de interação política no sistema mundial contemporâneo e nos *fora* ou organizações globais, sendo nesses termos que reivindicam determinados direitos: territórios, patentes e outros recursos (e.g. Brown 2004 para a questão do patenteamento cultural; Cardoso 2010 para os movimentos de luta pela terra entre as populações indígenas e quilombolas na América Latina). A cultura tem-se tornado também uma base argumentativa para reivindicar direitos coletivos à autodeterminação. No caso das sociedades euro-americanas e outras sociedades multiculturais, trata-se sobretudo de reivindicar perante autoridades públicas uma maior igualização de relações entre os diferentes grupos e identidades culturais (Turner 1994: 419; Kimlicka 1995; Taylor e Guttman 1994).¹⁸ Também aqui as identificações étnico-culturais têm-se apresentado como recurso instrumental viável e estratégico para contrariar várias formas de exclusão e lutar por um maior

¹⁸ O multiculturalismo pode ser entendido de duas formas: i) descritiva, referindo-se à variedade de grupos que compõem os Estados-nação contemporâneos; ii) programática, referindo-se a um modo de gestão da diversidade cultural que reconhece oficialmente esta pluralidade e promove um tratamento equitativo de todos os grupos culturais por parte do Estado – e.g., através de programas de ação afirmativa (definindo contingentes de acesso à administração pública, universidades e outros serviços) destinados a corrigir e compensar os efeitos das discriminações de que determinadas categorias de pessoas são ou foram objeto no passado.

acesso à cidadania (ver Spivak 1988 e Almeida 2009 a propósito do “essencialismo estratégico”).

Nestes usos emblemáticos, identitários e instrumentais predomina uma noção de cultura entendida como *coisa*, como propriedade fixa ligada a uma população e ao território em que esta população supostamente se enraizaria desde tempos imemoriais. Trata-se de uma ideia que remonta a G. Herder, um pensador alemão do início do século XIX, que entendia a cultura como a emanção do espírito de um “povo” particular, expressa nas “tradições populares” de uma nação. A ideia de cultura vem dissociar-se assim da de “civilização”, então vista como um processo universal regido pelo progresso e pelo triunfo da razão técnico-científica sobre a natureza e a humanidade primitiva. Ao contrário da noção de civilização, a cultura passa a ser entendida como uma propriedade única de cada população, como aquilo que a diferenciaria de outras: por cada coletivo, uma cultura particular. Por outras palavras, a ideia de *Cultura* no singular, como processo civilizacional de cariz racional-científico, dá lugar à de *culturas* no plural, de cariz linguístico, material, simbólico. Se é verdade que se abriu assim o caminho a um entendimento relativista, desalinhado do quadro evolucionista e etnocêntrico de então, em contrapartida também tomou forma a ideia de *culturas* como entidades fechadas e mutuamente exclusivas dentro das quais cada indivíduo vive. É esta noção de cultura como algo de que se é *membro* ou algo que se *tem* – uma bagagem – que se encontra vulgarizada no discurso corrente e está hoje no centro da política da identidade. Essa não é, porém, uma noção que a antropologia perfilha.

O que entende, então, esta disciplina por “cultura”?

Independentemente do modo como aparece caracterizada e objetivada em diferentes perspetivas teóricas, a cultura diz respeito a um tipo de conhecimento tácito que se adquire e é gerado em sociedade, no envolvimento com outros indivíduos. Não se trata pois de “cultura” no sentido de erudição ou alta cultura, que faz por exemplo dizer-se de uma pessoa que “é culta”.¹⁹ É relativa a ideias, valores, práticas, maneiras mais ou menos partilhadas de ver e entender o mundo que são como coordenadas de navegação na vida coletiva.²⁰

¹⁹ A definição de “cultura” avançada por Tylor em 1871, na sua obra *Primitive Culture*, é uma das primeiras a diferenciá-la claramente de uma aceção erudita, considerando-a “um todo complexo que inclui conhecimento, crença, arte, moral, lei, costumes e quaisquer outros hábitos e capacidades adquiridos pelo homem enquanto membro da sociedade” (Tylor 1958 [1871]: 1, tradução minha).

²⁰ Neste sentido a cultura intersesta-se com a noção de *habitus* proposta por P. Bourdieu [2002 [1972]], um conhecimento incorporado que faz com que as pessoas tenham uma noção de como se comportar sem que tenham de refletir constantemente no que fazem, em como andam ou falam, e que é engendrado na

Porém a cultura não é uma entidade fixa. Não é, tão pouco, uma entidade independente dos indivíduos nem separável das relações sociais tal como elas se desenrolam no dia-a-dia. Aquilo a que chamamos cultura é apenas uma abstração. Em si mesma não tem conteúdo concreto, não é uma coisa em si, capaz de fazer coisas. Sendo real, não tem uma existência própria, separada desta socialidade.

Neste sentido, a cultura não é tanto algo que se tem, mas algo que vai sendo feito por uma variedade de indivíduos. São estes que, na relação uns com os outros, a vão criando e transformando. É portanto um produto intersubjetivo. Não é um *chip* que programaria indivíduos como clones, mas sim, para utilizar uma metáfora de G. Baumann (1999: 26), um concerto ou uma sessão jazzística de improvisação. Pode ser comparada à música que um conjunto de pessoas vai improvisando a partir de coordenadas comuns, sem pauta nem maestro, com base nalgum conhecimento partilhado. À medida que tocam vão criando uma realidade nova. Essa música só existe no ato de ser tocada e a cada novo encontro sofrerá alterações, reajustes, variações. Tal como essa música não existe sem os intérpretes, assim sucede com a cultura, que só existe através do desempenho conjunto de uma variedade de indivíduos. Não é um objeto acabado – esse é um entendimento essencialista da cultura. É um processo, algo que se está sempre a fazer e a moldar na interação com os outros, na atividade social. E se por acaso os músicos decidirem, por um ato consciente e deliberado, fixá-la ou repeti-la tal como julgam tê-la executado na primeira vez – na origem –, tornar-se-á já noutra coisa, como sucede com qualquer “tradição” num novo contexto, ou com aquela que é transformada em “património”. Dizer-se o mesmo numa situação nova é já dizer-se algo com um sentido diferente do motivado pela situação anterior. A cultura muda mesmo quando se quer repetida.

É por isso que, de acordo com um entendimento processual da cultura, não tem muito sentido falar-se perpetuamente em “cultura de origem” a propósito dos imigrantes (Cucho 1999 [1996]: 165). Mais uma vez, a cultura não é um pacote que se possa trazer nesta deslocação. Não se transporta “uma cultura” como uma mala. O que se desloca são os indivíduos. E estes, migrando, vão adaptar-se a um novo contexto e interagir com outros em novas situações. Desses contactos vão resultar outras elaborações culturais. A noção de “cultura de origem” não acomoda esta transformação porque supõe a cultura como um todo acabado que é transponível intacto para um novo contexto. No caso dos filhos de

prática por indivíduos relacionando-se uns com os outros. É por isso que não preexiste a esses indivíduos – ou só lhes pré-existe até certo ponto. Ele vem de trás, pois não é inventado a partir do nada e apresenta uma relativa estabilidade, mas apenas se manifesta como produto emergente e inacabado de pessoas concretas.

imigrantes, já nascidos no país de acolhimento, a noção de “cultura de origem” torna-se ainda mais desadequada. Por isso, se não é falsa a ideia segundo a qual a cultura é herdada, é apenas verdadeira em parte, porque não é herdada à maneira de um património que passa de geração em geração. É adquirida junto da família, mas também na interação regular com outras pessoas. É neste quadro social mais geral que ela se constrói em permanência. Ou seja, a cultura é flexível, não pode ser fixada num conjunto de traços estereotipados. Não é um dispositivo que produziria cópias idênticas de indivíduos, determinando para todo o sempre o que são, pensam e fazem. Apenas proporciona algumas coordenadas provisórias para navegar no mundo. Há sempre uma margem de jogo onde está a liberdade e a criatividade dos indivíduos, tal como há constrangimentos estruturais que condicionam as opções e limitam o campo dos possíveis. Por isso a cultura está sempre a refazer-se. Em pouco tempo pode mudar a maneira de falar, de encarar o casamento, de lidar com o nascimento e a morte, com a natureza e o tempo, a pobreza e o desemprego, etc.

Mas a cultura é também dinâmica precisamente porque não é uniforme e homogênea. As suas peças não se encaixam perfeitamente entre si nem se integram sem atrito. Pode haver disputas em torno dos valores e significados que orientam as vidas coletivas. A cultura é internamente diferenciada e negociada em termos de categorias de género, de idade, de classe, por exemplo: homens e mulheres, chefes e subordinados, ricos e pobres, novos e velhos podem não ter as mesmas leituras e visões do mundo em que vivem.

Além disso, cada um de nós não apresenta apenas uma só identificação e inserção coletiva, um só sistema de navegação cultural e de produção de sentido, em interação com um só conjunto de pessoas. Combina vários, de muitas maneiras. Além de participarmos numa coletividade nacional, étnica ou religiosa, inserimo-nos também numa região ou numa comunidade linguística particular, alinhamo-nos em várias categorias sociais, profissionais, recreativas e cívicas: estudantes ou trabalhadores, “góticos”, montanhistas, *motards*, ambientalistas, militantes de um partido político, *maçons*, escuteiros... Por outras palavras, as clivagens culturais não recortam blocos simples, homogêneos, coexistindo lado a lado como um mosaico. Pelo contrário, as identificações culturais interseitam-se, cruzam-se e agregam-se de maneira complexa, produzindo combinações múltiplas, flexíveis e variáveis. É por isso que não se pode presumir “as culturas” como unidades separadas ou paralelas, como sucede em certas visões multiculturalistas das sociedades contemporâneas. Há várias continuidades, zonas partilhadas, assim como há descontinuidades entre uma grande variedade de conjuntos possíveis. A cultura não está especialmente associada a um grupo com fronteiras

precisas, seja qual o nível de análise a que nos coloquemos – para cá ou para lá do Estado-nação.²¹

Conclusão

O conceito de cultura apresenta hoje duas faces divergentes: na aceção vernacular ou de senso comum, a cultura é entendida como o modo de vida ou tradição partilhada de um grupo. Faz-se aqui equivaler “grupo étnico” e “grupo cultural”, cultura e sociedade, comunidade política (Estado-nação) e comunidade cultural. As “culturas” seriam unidades distintas e separadas, internamente homogêneas e integradas, e envolveriam sentidos, valores e práticas fixos. Na perspetiva antropológica a cultura é mais fluida, menos uniforme e menos unanímista. Apesar de transmitida, é entendida menos como uma herança ou um produto acabado, do que como um processo e um repertório aberto e sempre em construção de sentidos, práticas e modos de vida. Daí que certos/as antropólogos/as prefiram utilizar o adjetivo “cultural” em vez do substantivo “cultura” (e.g. Abu-Lughod 1991; Appadurai 2005 [1996]; Borofsky 1994; Keesing 1994), até porque no passado não esteve isento, enquanto conceito, de muitos dos aspetos essencialistas que hoje marcam os usos leigos do termo.²²

Porém, mau grado algumas justificadas críticas (*cf. supra* e ainda Fox e King 2002; Kuper 1999) mesmo entre aqueles/as que preferem conservá-lo (e.g. Barth 1994, 2002; Yanagisako e Delaney 1995; Hannerz 1996), o substantivo *cultura* faz agora parte do vocabulário público e tem uma existência social e política que não só não pode ser ignorada, como deve ser ela própria encarada como objeto de estudo (Brumann 1999; Grillo 2003). Por outras palavras, o que importa não é censurar como erradas e desmascarar como falsas as retóricas essencialistas associadas aos usos comuns, vernaculares (“leigos”) da noção de cultura – e ainda menos riscar este vocábulo do léxico “técnico” da disciplina. É sim, seguindo aqui G. Baumann (1999: 92-95), estudá-las como qualquer outro fenómeno social e perceber como, em que circunstâncias concretas, porquê, para quê e com que efeitos elas têm força e se tornam apelativas. O próprio recurso a uma

²¹ O mesmo se aplica à noção de *subcultura*, em por vezes transparece a mesma visão essencialista, isto é, a de múltiplas subunidades culturais coexistindo numa unidade nacional maior, sendo cada uma delas uniforme e distinta de outras. Esta noção na verdade apenas transfere o problema para um outro nível, para unidade mais pequenas.

²² Independentemente desta opção, na investigação propriamente dita os/as antropólogos/as tendem a usar vocabulário mais especializado na análise dos fenómenos sociais e culturais (no âmbito da religião, parentesco, etc.). Por isso, se o vocábulo “cultura” desaparecesse, nem por isso deixariam de continuar a analisar as diferentes maneiras de se ser humano.

retórica essencialista por parte dos indivíduos (por exemplo, por um líder étnico evocando uma suposta ligação ancestral unindo o coletivo que pretende mobilizar) é em si mesmo um ato cultural e não faz menos parte do processo de elaboração da cultura por parte destes. Além disso, e mais importante ainda, não se trata apenas de opor um discurso “técnico” (processual) a um discurso “leigo” (essencialista) sobre a cultura. As próprias visões leigas oscilam entre um e outro discurso. Se em certas circunstâncias os indivíduos avançam discursos essencialistas sobre a cultura e afirmam identidades reificadas (*nós somos* isto, *eles são* aquilo), noutras recorrem a uma visão processual para interagirem com os mais variados “outros” no quotidiano. As identidades fixas desdobram-se em identificações múltiplas, variáveis e flexíveis, as diferenças absolutas dão lugar a diferenciações relativas (“todas as religiões têm a ver com Deus, cada um reza à sua maneira”). Trata-se pois de perceber esta oscilação, e quando e em que contextos se passa de um discurso essencialista para um processual.

Referências bibliográficas:

- ABU-LUGHOD, Lila, 1991, “Writing against culture”, em R. G. Fox (org.), *Recapturing Anthropology*. Santa Fe, School of American Research, 137-162.
- ABU-LUGHOD, Lila, 1997, “The interpretation of culture(s) after television”, *Representations*, 59: 109-134.
- ALLEN, John, e Chris HAMNETT, 1995, “Introduction”, em J. Allen e C. Hamnett (orgs.), *A Shrinking World? Global Unevenness and Inequality*. Nova Iorque, Oxford University Press, 1-10.
- ALMEIDA, Miguel Vale de, 2009, “Ser *mas* não ser, eis a questão: o problema persistente do essencialismo estratégico”, Lisboa, CRIA, Working Paper n.º 1, disponível em
 ← http://cria.org.pt/site/images/ficheiros_imagens/working_papers/wp_cria_1_ser_mas_ao_ser_vale_de_almeida.pdf →.
- APPADURAI, Arjun, 2005 [1996], *Dimensões Culturais da Globalização*. Lisboa, Teorema.
- BARNARD, Alan, e Jonathan SPENCER, 2010 [1996], *The Routledge Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. Nova Iorque, Routledge.
- BARTH Fredrik, 1994, “A personal view of tasks and priorities in cultural and social anthropology”, em R. Borofsky (org.), *Assessing Cultural Anthropology*. Nova Iorque, McGraw-Hill, 349-360.

- BARTH Fredrik, 2002, "Toward a richer description and analysis of cultural phenomena", em R. Fox e B. King (orgs.), *Anthropology Beyond Culture*. Oxford, Berg, 21-35.
- BAUMANN, Gerd, 1999, *The Multicultural Riddle: Rethinking National, Ethnic, and Religious Identities*. Nova Iorque, Routledge.
- BODDY, Janice, e Michael LAMBEK (orgs.), 1997, número especial "Culture at the end of the Boasian century", *Social Analysis*, 41 (3).
- BOROFSKY, Robert, 1994, "Rethinking the cultural", em R. Borofsky (org.), *Assessing Cultural Anthropology*. Nova Iorque, McGraw-Hill, 243-249.
- BOURDIEU, Pierre, 2002 [1972], *Esboço de uma Teoria da Prática, Precedido de Três Estudos de Etnologia Cabila*. Oeiras, Celta.
- BRIGHTMAN, Robert, 1995, "Forget culture: replacement, transcendence, reflexification", *Cultural Anthropology*, 10: 509-546.
- BROWN, Michael F., 2004, *Who Owns Native Culture?*. Cambridge, MA, Harvard University Press.
- BRUMANN, Christoph, 1999, "Writing for culture: why a successful concept should not be discarded", *Current Anthropology*, 40: 1-27.
- CALVET, Louis-Jean, 2011, *Il était une fois 7000 langues*. Paris, Fayard.
- CARDOSO, Fernando, 2010, "'Quilombolas' communities and the creation of meaning for the Brazilian governmental policies", *Diversitates*, 2 (2): 75-88.
- CASTELO-BRANCO, Salwa, e Jorge Freitas BRANCO (orgs.), 2003, *Vozes do Povo, vol. I: A Folclorização em Portugal*. Oeiras, Celta Editora.
- CLIFFORD, James, 1988, *The Predicament of Culture: Twentieth-century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge, MA, Harvard University Press.
- CRICK, Malcom, 1989, "Representations of international tourism in the social sciences: sun, sex, sights, savings, and servility", *Annual Review of Anthropology*, 18: 307-344.
- CUCHE, Denys, 1999 [1996], *A Noção de Cultura em Ciências Sociais*. Lisboa, Fim de Século.
- CUNHA, Manuela Carneiro da, 2009, *"Culture" and Culture: Traditional Knowledge and Intellectual Rights*. Chicago, IL, Prickly Paradigm Press.
- CUNHA, Manuela Ivone, 2012, "Duas faces da cultura", lição em Provas de Agregação, Braga, Universidade do Minho, não publicado.

- DARNELL, Regna, 1997, "The anthropological concept of culture at the end of the Boasian century", *Social Analysis*, 41 (3): 42-54.
- ERIKSEN, Thomas, 1993, *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives*. Londres, Pluto Press.
- FOX, Richard, 1991, *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. Santa Fe, NM, School of American Research Press.
- FOX, Richard G., e Barbara J. KING (orgs.), 2002, *Anthropology Beyond Culture*. Oxford, Berg.
- FRIEDMAN, Jonathan, 1994, *Cultural Identity and Global Process*. Londres, Sage.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor, 1995, *Hybrid Cultures: Strategies for Entering and Leaving Modernity*, Minneapolis, MN, University of Minnesota Press.
- GARCÍA GARCÍA, José Luis, 2007, "Cultura", em A. Barañano *et al.* (orgs.), *Diccionario de Relaciones Interculturales: Diversidad y Globalización*. Madrid, Editorial Complutense, 47-52.
- GIDDENS, Anthony, 1990, *The Consequences of Modernity*, Stanford University Press.
- GINSBURG, Faye, Lila ABU-LUGHOD, e Brian LARKIN (orgs.), 2002, *Media Worlds: Anthropology on New Terrain*. Berkeley, CA, University of California Press.
- GODINHO, Paula, 2010, *Festas de Inverno no Nordeste de Portugal: Património, Mercantilização e Aporias da "Cultura Popular"*. Castro Verde, 100Luz.
- GRILLO, Ralph, 2003, "Cultural essentialism and cultural anxiety", *Anthropological Theory*, 3 (2): 157-173.
- HAGÈGE, Claude, 2000, *Halte à la mort des langues*. Paris, Editions Odille Jacob.
- HANDLER, Richard, e Jocelyn LINNEKIN, 1984, "Tradition, genuine or spurious", *Journal of American Folklore*, 97 (385): 273-290.
- HANNERZ, Ulf, 1992, *Cultural Complexity: Studies in the Social Organization of Meaning*. Nova Iorque, Columbia University Press.
- HANNERZ, Ulf, 1996, *Transnational Connections: Culture, People, Places*. Londres, Routledge.
- HANNERZ, Ulf, 1997, "Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional", *Mana*, 3 (1): 7-39.

- HANNERZ, Ulf, 2004, "Cosmopolitanism", em D. Nugent e J. Vincent (orgs.), *A Companion to the Anthropology of Politics*. Oxford, Blackwell, 69-85.
- HARVEY, David, 1989, *The Condition of Postmodernity*. Oxford, Blackwell.
- INDA, Jonathan X., e Renato ROSALDO, 2008 [1997], "Introduction: tracking global flows", em J. R. Inda e R. Rosaldo (orgs.), *The Anthropology of Globalization: A Reader*. Malden, MA, Wiley-Blackwell, 3-46, 2.^a ed.
- JORGENSEN, Joseph G., 1990, *Oil Age Eskimos*. Berkeley, CA, University of California Press.
- KAHN, Joel S., 2001, "Anthropology and Modernity", *Current Anthropology*, 42 (5): 651-664.
- KEESING, Roger, 1994, "Theories of culture revisited", em R. Borofsky (org.), *Assessing Cultural Anthropology*. Nova Iorque, McGraw-Hill, 301-310.
- KIMLICKA, Will, 1995, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford, Polity Press.
- KIRSHENBLATT-GIMBLETT, Barbara, 1998, *Destination Culture: Tourism, Museums, and Heritage*. Berkeley, University of California Press.
- KROEBER, Alfred, 1917, "The superorganic", *American Anthropologist*, 19: 163-213.
- KROEBER, Alfred, e Clyde KLUCKHOHN, 1952, *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*. Nova Iorque, Vintage Books.
- KUPER, Adam, 1999, *Culture: The Anthropologists' Account*. Cambridge, MA, Harvard University Press.
- LEAL, João, 2011a, "'The past is a foreign country'? Acculturation theory and the anthropology of globalization", *Etnográfica*, 15 (2): 313-336.
- LEAL, João, 2011b, *Azorean Identity in Brazil and the United States: Arguments About History, Culture and Transnational Connections*. Dartmouth, MA, Center for Portuguese Studies and Culture – University of Massachusetts (Dartmouth).
- MITCHELL, J. Clyde, 1956, *The Kalela Dance: Aspects of Social Relationships among Urban Africans in Northern Rhodesia*. Manchester, The Rhodes-Livingstone Institute e Manchester University Press.
- MORLEY, David, 2006, "Globalisation and cultural imperialism reconsidered: old questions in New Guises", em James Curran e David Morley (orgs.), *Media and Cultural Theory*. Londres, Routledge.