

## De volta ao fardo do homem branco: o novo imperialismo e suas justificativas culturalistas

Adriana Facina\*

Take up the White Man's burden -  
Send forth the best you breed -  
Go bind your sons to exile  
To serve your captives' need;  
To wait in heavy harness,  
On fluttered folk and wild -  
Your new-caught, sullen peoples.  
Half-devil and half-child

Rudyard Kipling, 1899.

Rudyard Kipling, poeta britânico nascido na Índia, foi uma das vozes mais ativas a celebrar as glórias do Império britânico. Seu poema mais conhecido sobre o tema, cujos versos iniciais servem de epígrafe a este trabalho, intitula-se “O fardo do homem branco” e tem como subtítulo “Os Estados Unidos e as Ilhas Filipinas”. Portanto, trata-se de um apoio explícito às políticas imperialistas dos EUA que, em 1898, na Guerra Hispano-americana tomaram as colônias espanholas no Caribe e no Pacífico. Nas Filipinas, após a expulsão dos espanhóis, seguiu-se uma guerra entre as tropas estadunidenses e as forças políticas filipinas que não aceitaram se submeter aos novos senhores. A Guerra Filipino-Americana perdurou oficialmente entre 1899 e 1902, mas na verdade a resistência persistiu por pelo menos mais uma década. Como resultado de uma guerra que foi denunciada na época como extremamente selvagem e cruel com os nativos, 250 mil filipinos foram mortos, a maior parte deles civis, assim como 4.200 soldados norte-americanos. Incêndio de aldeias, enforcamentos em massa, tortura, maus tratos e mulheres e crianças foram algumas das práticas que caracterizaram a atuação do “homem branco” no arquipélago filipino<sup>1</sup>.

A idéia de que a missão civilizadora sobre as populações não brancas submetidas aos impérios coloniais era o fardo do homem branco se apoiava largamente nas teorias raciais que grassavam no campo científico europeu e norte-americano na virada do século XIX para o século XX. De acordo com Catherine Coquery-Vidrovitch, foi o naturalista Buffon (1707-1788) o primeiro a introduzir, em sua *Histoire Naturelle*, o conceito de raça, ainda que explicasse as variações físicas e de costumes das diversas populações humanas a partir do clima. De modo geral, no pensamento do século XVIII, esse tipo de teoria para explicar a diversidade humana se apoiava em três critérios de diferenciação: o clima, a cultura e a raça. Já no século XIX, principalmente a partir da publicação da obra de Darwin, *A origem das espécies*, em 1859, o critério racial passa a dominar. Esse fenômeno se relaciona com a expansão da conquista imperialista na segunda metade do século:

“O drama foi que, graças à onda da expansão colonial da segunda parte do século, a revelação da seleção natural das espécies, que envolve conquista, dominação e destruição, foi transposta para o curto prazo

---

\* Doutora em Antropologia Social pelo Museu Nacional/UFRJ; professora do departamento de História da Universidade Federal Fluminense.

1Editorial da *Monthly Review* de novembro de 2005, retirado do site [www.resistir.info/mreview/editorial\\_mr\\_nov03.html](http://www.resistir.info/mreview/editorial_mr_nov03.html)

pelos sociólogos darwinianos: na selva das lutas entre classes, nações e raças, tornava-se normal e justificado não só que os vencedores dominassem os povos inferiores, mas também que os eliminassem em benefício da sobrevivência da espécie humana a longo prazo.”<sup>2</sup>

O racismo serviu assim como justificativa ideológica para associar o domínio colonialista, a conquista e subjugação de povos não-europeus com uma missão civilizadora, ligada aos valores do progresso econômico, do avanço científico, da ordem política liberal e do cristianismo. Esses eram os valores que a propaganda imperial alegava serem levados aos nativos da África e da Ásia, selvagens, desorganizados, atrasados, incapazes de se auto-governarem e pagãos. Eles serviam tanto para legitimar a “ajuda” dos que se sujeitavam quanto a repressão daqueles que se colocavam contra o colonialismo. Nas palavras da autora citada:

“Esse impulso foi acelerado e sustentado, entre 1885 e a Primeira Guerra Mundial, por uma propaganda imperial que lançou mão de todos os recursos. Enquanto a imprensa colonialista e missionária se obstinava em demonstrar a crueldade e a ignorância dos povos a conquistar, os quais era preciso salvar da antropofagia e da escravidão e atrair à civilização, a relativa facilidade da conquista alimentou o desprezo por essas hordas incapazes de se defender, reforçando ainda mais os preconceitos raciais pelo sentimento de superioridade da ‘raça branca’. Ela também permitiu justificar sem grande custo a repressão feroz às principais revoltas dos colonizados: a de Bugeaud na Argélia em 1845-6, a das guerras maoris na Nova Guiné nos anos 1850, a da revolta dos sipaios na Índia em 1857, até o massacre dos hererós do sudoeste africano pelos alemães, em 1904-1907, e a eliminação dos aborígenes da Austrália.”<sup>3</sup>

No entanto, embora o racismo fosse muito influente e tivesse estatuto pseudo-científico na virada do século e no início do século XX, algumas vozes já se elevavam para criticar a noção de raça. Para os propósitos deste trabalho, seguiremos parcialmente o desenvolvimento da Antropologia Cultural norte-americana como um dos subcampos, dentro do campo científico, que produziu uma importante crítica ao uso da noção de raça para explicar a diversidade das organizações sociais humanas, propondo a sua substituição pelo conceito de cultura.

De modo geral, considera-se que o primeiro estudioso a utilizar o conceito antropológico moderno de cultura foi Edward Burnett Tylor (1832-1917), no livro *Primitive Culture*, publicado em 1871. A sua definição era ampla e praticamente abarcava tudo o que não fosse biológico nos seres humanos: “Cultura ou civilização, em seu sentido etnográfico amplo, é todo um complexo que abrange conhecimento, crença, arte, princípios morais, leis, costumes e quaisquer outras aptidões e hábitos adquiridos pelo homem como membro da sociedade”<sup>4</sup>. Sem abandonar a noção de raça e uma perspectiva evolucionista, Tylor associava a cultura dos povos primitivos à cultura original da humanidade, uma sobrevivência das primeiras fases da evolução cultural pela qual os povos civilizados tinham passado<sup>5</sup>.

Porém, para Georg Stocking, historiador da Antropologia, foi Franz Boas, e não Tylor, quem abriu o caminho para a concepção antropológica moderna de cultura. Ao

<sup>2</sup> Catherine Coquery-Vidrovitch. “O postulado da superioridade racial branca e da inferioridade negra.” In: Marc Ferro (org.). *O livro negro do colonialismo*. Rio de Janeiro, Ediouro, 2004.,p.766.

<sup>3</sup> Idem, p.774.

<sup>4</sup> Apud Denys Cuche. *A noção de cultura nas ciências sociais*. Bauru, EDUSC, 1999, p.35.

<sup>5</sup> Idem, p.35-9.

utilizar o termo no plural, culturas ao invés de cultura, Boas demarcou um relativismo que é constitutivo daquela concepção.

Franz Boas (1858-1942) foi o primeiro antropólogo a fazer pesquisas *in situ* para observação direta e prolongada de culturas ditas primitivas e, por isso, foi considerado o inventor da etnografia. Judeu alemão, vítima do anti-semitismo na universidade, Boas se estabelece nos EUA em 1887, naturalizando-se norte-americano. Seu primeiro trabalho de campo foi entre 1883 e 1884, entre os esquimós. Sua preocupação principal era estudar o efeito do meio físico sobre a sociedade esquimó. Porém, suas observações o fizeram concluir que a organização social daquela população era mais determinada pela cultura do que pelo ambiente físico, formulando assim uma crítica ao determinismo geográfico<sup>6</sup>.

O estudo sobre os esquimós foi o primeiro de uma série de trabalhos de campo que levaram Boas a defender que o conceito de cultura era mais adequado para explicar a diversidade humana do que o clima ou a raça. E, ao contrário de Tylor, Boas não acreditava ser possível comparar as culturas humanas dentro de uma escala evolutiva universal. Cada cultura era uma totalidade singular, um todo coerente e funcional que só poderia ser entendida a partir de um princípio metodológico relativista.

No início do século XX, portanto, a Antropologia se desenvolvia como disciplina acadêmica nos EUA num embate entre Boas e sua escola contra os evolucionistas, que trabalhavam com a noção de progresso e com metáforas darwinistas. Para a escola antropológica inaugurada por Boas, é a cultura e não a biologia que faz os seres humanos<sup>7</sup>.

Deriva dessa perspectiva toda uma corrente de pensamento antropológico que é denominada de Antropologia Cultural norte-americana. Trata-se de uma corrente bastante heterogênea e não pretendemos acompanhar a sua trajetória aqui. Apenas destacaremos dela um de seus representantes mais influentes hoje no campo das ciências sociais, tanto no Brasil como nos EUA, Clifford Geertz (1926-). Geertz é herdeiro de um desenvolvimento pós-boasiano que tendeu a hipertrofiar o conceito de cultura e seu papel nas análises das sociedades. Trata-se de um culturalismo de matriz idealista que vê a cultura como uma rede de significados que se explica a partir de si mesma. Para exemplificar essa afirmação, vamos acompanhar brevemente a história de seus trabalhos de campo realizados na Indonésia.

Geertz cursou Antropologia em Harvard, no departamento de Relações Sociais. Decidiu fazer suas pesquisas de campo na Indonésia. A primeira viagem foi a Java, com apoio da Fundação Ford, entre 1952 e 1954. A segunda viagem, para Bali, ocorreu entre 1957 e 1958 e teve apoio da Fundação Rockefeller. Essa escolha tem a ver com os recursos destinados ao estudo de uma área em processo de libertação colonial<sup>8</sup>.

Em 1942, as chamadas Índias neerlandesas foram invadidas por tropas japonesas, em decorrência da Segunda Guerra Mundial. Os japoneses, embora tenham libertado da prisão líderes nacionalistas, acabaram por substituir os colonialistas europeus. Em 1945, com a derrota dos japoneses na guerra, os nacionalistas declaram a Indonésia independente. Após anos de guerra entre as tropas holandesas e a guerrilha indonésia, a Holanda foi obrigada a reconhecer a República Indonésia em 1949. Todo esse processo conturbado teve como auge, em 1965, um golpe militar, patrocinado pelos EUA, contra o governo nacionalista de Sukarno que, no contexto de Guerra Fria, foi avaliado como perigosamente próximo dos soviéticos. A imposição da ditadura de

---

6 Esta breve exposição sobre Franz Boas está baseada em Adam Kuper. *Cultura: a visão dos antropólogos*. Bauru, EDUSC, 2002 e Denys Cuche, op. cit.

<sup>7</sup> Kuper, op. cit.

<sup>8</sup> Essa exposição está baseada em Kuper, op. cit.

Suharto, o novo presidente, foi marcada por massacres de centenas de milhares de pessoas, acusadas de comunismo, assim como torturas e violações sistemáticas dos direitos humanos.

É no período imediatamente posterior à independência e de crescimento do nacionalismo, com mudanças radicais na sociedade indonésia, que Geertz elabora a sua famosa etnografia sobre a briga de galos em Bali. O que mais impressiona são as poucas menções aos fatos relativos ao processo de independência e de consolidação do país independente. Numa das poucas vezes em que o governo nacionalista é mencionado, isto é feito de forma pejorativa, associando a proibição da briga de galos a um puritanismo presente no nacionalismo radical<sup>9</sup>. Lendo o texto, que usa o tempo inteiro a expressão “cultura balinesa” para explicar porque os balineses são ou agem assim ou assado, quase esquecemos que Bali fica na Indonésia, país de milhões de habitantes na época, com uma sociedade complexa e centro de disputas políticas relacionadas à Guerra Fria.

Dentro da cultura balinesa, percebida como uma totalidade homogênea e coerente, a função da briga de galos seria principalmente estética. Nas palavras do autor:

“(…) A briga de galos só é ‘verdadeiramente real’ para os galos - ela não mata ninguém, não castra ninguém, não reduz ninguém à condição de animal, não altera as relações hierárquicas entre as pessoas ou remodela a hierarquia; ela nem mesmo redistribui a renda de forma significativa. O que ela faz é o mesmo que fazem Lear e Crime e Castigo para outras pessoas com outros temperamentos e outras convenções: ela assume esses temas - morte, masculinidade, raiva, orgulho, perda, beneficência, oportunidade - e, ordenando-os numa estrutura globalizante, apresenta-os de maneira tal que alivia uma visão particular de sua natureza essencial. Ela faz um construto desses temas e, para aqueles historicamente posicionados para apreciarem esse construto, torna-os significativos - visíveis, tangíveis, apreensíveis - ‘reais’ num sentido ideacional. Uma imagem, uma ficção, um modelo, uma metáfora, a briga de galos é um meio de expressão; sua função não é nem aliviar as paixões sociais nem exacerbá-las (embora, em sua forma de brincar-com-fogo ela faça um pouco de cada coisa) mas exibi-las em meio às penas, às multidões e ao dinheiro.”<sup>10</sup>

A briga de galos serve também para revelar o “padrão geral da vida balinesa”, chave que permite o autor, numa breve nota de rodapé, explicar os acontecimentos de 1965 sob um ângulo bastante peculiar:

“O fato de aquilo que a briga de galos tem a dizer sobre Bali não passar despercebido e a inquietação que ela expressa sobre o padrão geral da vida balinesa não ser inteiramente sem razão é atestado pelo fato de que, em duas semanas, em dezembro de 1965, durante os levantes que se seguiram ao golpe de Estado em Jacarta, entre quarenta e oitenta mil balineses (numa população de cerca de dois milhões) foram mortos, uns pelos outros, principalmente – a pior explosão de violência no país. (...) Não queremos dizer com isso que as mortes foram causadas pelas brigas de galo, que elas podiam ser previstas na base dessas brigas, ou que elas foram uma espécie de versão ampliada delas com pessoas reais no lugar de galos – isso seria rematada tolice. Queremos apenas dizer que se olha

<sup>9</sup> Clifford Geertz. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro, Guanabara Koogan, 1989, p 280.

<sup>10</sup> Idem, p.311

para Bali não apenas através de sua dança, de suas peças de sombras, de sua escultura e de suas moças, mas também através de suas brigas de galos – como os próprios balineses – o fato de mo massacre ter ocorrido, embora estarecedor, parece menos uma contradição com as leis da natureza. Como já descobriu mais de um Gloucester verdadeiro, às vezes as pessoas conseguem a vida precisamente quando deixam de querê-la mais profundamente.”<sup>11</sup>

Esse culturalismo, embora parta de um humanismo relativista, paradoxalmente abre o flanco para usos e abusos da noção de cultura para explicar (e justificar) desigualdades entre os seres humanos. A simplificação desse tipo de pensamento feita por uma certa vulgata culturalista leva a uma perspectiva anti-humanista, tomando por base dois princípios fundamentais. Em primeiro lugar, a cultura é absolutizada, transformada em uma segunda natureza praticamente imutável, tornando-se a instância determinante para explicar não qualquer fato social, mas preferencialmente aqueles que dizem respeito a agrupamentos humanos considerados estranhos ou, até mesmo, numa versão mais preconceituosa, inferiores. Em segundo lugar, ao invés de apontar para a diversidade e para a pluralidade de aspectos das sociedades humanas, esse tipo de culturalismo cria uma suposta homogeneidade ao descrever “a cultura” de um determinado grupo, ignorando diferenciações fundamentais, assim como a vinculação da cultura com outras dimensões da vida social, como as relações econômicas, por exemplo.

Concretamente, refiro-me aqui às teses de Samuel Huntington sobre o choque de civilizações e, mais recentemente, ao livro organizado por este autor em conjunto com Lawrence E. Harrison intitulado *A cultura importa: valores que definem o progresso humano*, publicado nos EUA em 2000 e no Brasil no ano de 2002. O objetivo do livro, que reúne escritos de economistas, antropólogos, historiadores, cientistas políticos, entre outros, de várias nacionalidades, é explicar o subdesenvolvimento por meio da cultura. Para os autores, as teorias do imperialismo ou da dependência são equivocadas, pois retiram a responsabilidade dos principais atores sociais do atraso: as populações dos países subdesenvolvidos. Os artigos, voltados para análise das “culturas” africanas, latino-americanas, asiáticas, invariavelmente acabam defendendo um suposto determinismo cultural que toma a cultura como determinante, em última instância, dos “fracassos” econômicos de países como Gana, Brasil ou Argentina.

Já no prefácio, assinado por Huntington, são explicitados os significados de “progresso humano” e “cultura” presentes no livros. Nas palavras do autor:

“Por ‘progresso humano’, usado no subtítulo deste livro, queremos indicar o movimento rumo ao desenvolvimento econômico e ao bem-estar material, a justiça econômica e a democracia política. O termo ‘cultura’, é claro, tem tido significados múltiplos em diferentes disciplinas e contextos diversos. Ele é usado geralmente em referência aos produtos intelectuais, musicais, artísticos e literários de uma sociedade, sua ‘alta cultura’. Os antropólogos, talvez mais notadamente Clifford Geertz, têm utilizado a cultura para se referir a todo o modo de vida de uma sociedade: valores, práticas, símbolos, instituições e relações humanas. Neste livro, entretanto, nos interessam os efeitos da cultura sobre o desenvolvimento da sociedade; se a cultura incluir tudo, não explicará nada. Por isso, definimos cultura em termos puramente subjetivos, como os valores, as atitudes, as crenças, as orientações e os

---

<sup>11</sup> Idem, p.320-1.

pressupostos subjacentes que predominam entre os membros de uma sociedade.”<sup>12</sup>

No início desse mesmo prefácio, o autor compara os desenvolvimentos de Gana e Coreia do Sul. Ele afirma que os dois países, no início da década de 1960, tinham indicadores econômicos similares e que recebiam níveis comparáveis de “ajuda econômica”. No entanto, enquanto a Coreia do Sul se tornou um “gigante industrial”, Gana permaneceu um país subdesenvolvido. Sem se referir ao papel estratégico que a Coreia do Sul assumiu no contexto da Guerra Fria, em decorrência da Revolução Chinesa e da Guerra da Coreia, Huntington resolve o enigma da seguinte maneira:

“Como explicar uma diferença de desenvolvimento tão extraordinária? Sem dúvida muitos fatores entraram em jogo, mas a meu ver grande parte da explicação estava na cultura. Os sul-coreanos valorizavam a frugalidade, o investimento, o trabalho, a educação, a organização e a disciplina. Os ganenses tinham valores diferentes. Em resumo, a cultura é importante.”<sup>13</sup>

Num dos artigos do livro, intitulado “A África precisa de um programa de ajuste cultural?”, escrito por Daniel Etounga-Manguelle, um camaronense, ex-membro do Council of African Advisors do Banco Mundial, os termos são mais explícitos. Talvez por se apoiar no fato de ser um africano escrevendo sobre a África, o autor se permita expor preconceitos e simplificações sobre as sociedades da África subsaariana de um modo mais direto. Nos seus termos:

“(…) Já se disse que subdesenvolvido não é o povo, são os seus líderes. É verdade e não é. Se os povos africanos não fossem subdesenvolvidos (quer dizer, passivos, resignados e covardes), por que aceitariam líderes subdesenvolvidos? Esquecemo-nos de que todo povo merece os líderes que tem.”<sup>14</sup>

E como o autor descreve esse povo? O africano, mais do que um tipo ideal, é uma realidade empírica para o autor. Fatalista, avesso ao esforço, tradicionalista, invejoso da riqueza dos outros, irresponsável, crente em magia e feitiçaria, dado a festas e gastanças, enfim um *Homo economicus* “inepto”. Todos esses aspectos caracterizariam uma sociedade doente. Mais uma vez, nas suas palavras:

“Uma sociedade na qual a magia e a feitiçaria ainda florescem é uma sociedade doente, governada pela tensão, pelo medo e pela desordem moral. (...) A feitiçaria é para nós um refúgio psicológico no qual toda a nossa ignorância encontra suas respostas e nossas fantasias mais delirantes se tornam realidade.”<sup>15</sup>

Numa sociedade assim, somente um programa de ajuste cultural poderia gerar desenvolvimento. O que nos leva de volta à missão civilizadora e ao fardo do homem branco de um século atrás. Em que o uso do termo cultura, nesses autores, difere da aplicação da noção de raça para explicar e hierarquizar as diversas organizações sociais humanas feita pelas teorias raciais no período da expansão imperialista? O anti-humanismo desse culturalismo é ainda mais perverso, pois, em última análise, osujeitados são sujeitos de sua própria sujeição. Enquanto raça implica uma herança biológica que não pode ser mudada pelos indivíduos, a cultura é fruto da ação humana

<sup>12</sup> Samuel P. Huntington. “Prefácio”. In: Samuel P. Huntington e Lawrence E Harrison. *A cultura importa: valores que definem o progresso humano*. Rio de Janeiro, Record, 2002, p.13.

<sup>13</sup> Idem, p.11.

<sup>14</sup> Daniel Etounga-Manguelle. “A África precisa de um programa de ajuste cultural?”. In: Samuel P. Huntington e Lawrence E Harrison, op. cit., p.121.

<sup>15</sup> Idem, p.124.

e, de acordo com os *think tanks* do pensamento neoconservador norte-americano, pode ser transformada de acordo com a vontade dos indivíduos. Os valores que devem ser adotados pelos subdesenvolvidos, cujas culturas são claramente vistas como inferiores, são os mesmos propalados pelo imperialismo clássico como sinais de civilização: capitalismo, economia de mercado, democracia liberal-burguesa, monoteísmo (principalmente cristão).

Essa ótica é muito influente na grande imprensa hoje, em especial quando os assuntos são conflitos “étnicos”, atraso econômico de povos “exóticos”, terrorismo etc. No dia 11/05/2005, o *New York Times* publicou a seguinte notícia: “Purificação de viúvas pode espalhar HIV na África”. A matéria atribuía a uma prática cultural, o hábito de viúvas terem relações sexuais com o cunhado após a morte do marido para se purificarem, a responsabilidade da disseminação da Aids na África subsaariana, apresentando uma correlação entre dados alarmantes (como o 1/5 da população masculina adulta contaminada em Zâmbia) e a prevalência de tais práticas. O impacto das políticas públicas orientadas pelos organismos financeiros internacionais, o desmonte dos estados nessa região do globo, a ausência de um sistema público de educação e saúde, a questão das patentes que torna a compra dos remédios caríssima e inviável para países pobres nada disso era mencionado na reportagem. Assumindo um tom feminista, de denúncia da opressão a que são submetidas as mulheres africanas, a repórter defendia uma mudança cultural como única maneira de transformar a realidade. Vejamos o seguinte trecho:

“Em uma região na qual a crença em bruxaria é disseminada e onde muitas mulheres são ensinadas desde a infância a não questionar os líderes tribais ou as prerrogativas dos homens, o medo de romper com a tradição supera o temor da Aids.”<sup>16</sup>

Trata-se exatamente da mesma tese de Manguelle, só que veiculada para consumo de um público muito mais amplo. Reafirma-se a idéia de que a culpa dos africanos morrerem de Aids massivamente, em última instância, é deles mesmos, de sua cultura atrasada.

Não é por acaso, portanto, que após a invasão do Iraque por tropas estadunidenses em março de 2003 algumas vozes tenham se levantado na imprensa norte-americana para louvar Kipling e seu poema. Os editores da *Monthly Review*, na edição de novembro de 2003, citam um comentário bastante ilustrativo feito por Jonathan Marcus, correspondente sobre defesa da BBC, em 17 de julho do mesmo ano:

“Deveria ser lembrado que, há mais de uma centena de anos, o poeta britânico Rudyard Kipling escreveu o seu famoso poema intitulado “o fardo do homem branco” – uma advertência acerca das responsabilidades do império que era destinado não a Londres mas a Washington e às suas novas responsabilidades imperiais nas Filipinas. Não está claro que o presidente George W. Bush seja leitor de poesia ou de Kipling. Mas os sentimentos de Kipling são tão relevantes hoje quanto o foram na altura em que o poema foi escrito, pouco após a Guerra Hispano-Americana.”<sup>17</sup>

Este é apenas um dos muitos exemplos de tentativa de recuperação da idéia do fardo do homem branco pelo pensamento neoconservador norte-americano, com o objetivo de justificar o novo imperialismo por meio de uma missão civilizadora articulada em torno de valores pretensamente universais como livre mercado e democracia (sempre controlada). Por enquanto, as teorias raciais permanecem desacreditadas nos meios científicos mais respeitados. Portanto, para justificar a

<sup>16</sup> Retirado do site [www.uol.com.br](http://www.uol.com.br) em 11/05/2005.

<sup>17</sup> Retirado do site [www.resistir.info/mreview/editorial\\_mr\\_nov03.html](http://www.resistir.info/mreview/editorial_mr_nov03.html).

desigualdade entre os povos e suas organizações sociais, legitimando assim a intervenção civilizadora, torna-se necessário o recurso ao culturalismo.

Essa perspectiva parte de uma concepção idealista de cultura, vista como algo absolutamente autônomo em relação ao todo social. Como uma espécie de Frankstein ideológico, mistura um aristocratism (com farta dose de preconceito racial) que permite hierarquizar culturas com a noção oposta de cultura como todo um modo de vida, servindo para cristalizá-la como uma espécie de segunda natureza que define os rumos das sociedades humanas.

Todo esse esforço em caracterizar a cultura como o núcleo de um projeto imperial demonstra que o imperialismo não pode prescindir de suas justificativas ideológicas. As disputas em torno do significado da cultura e do seu lugar nos processos histórico-sociais nos parece um exemplo concreto da afirmação de Mikhail Bakhtin de que a linguagem é arena da luta de classes<sup>18</sup>. Ao esvaziarem a noção de cultura de seu conteúdo crítico em relação à idéia de raça, tornando-as termos intercambiantes, os neoconservadores conseguem superar os problemas em adotar explicitamente o racismo como legitimador das políticas do novo imperialismo, reproduzindo velhos preconceitos sob o manto do politicamente correto. Kipling, mais do que nunca, permanece atual.

---

<sup>18</sup> Mikhail Bakhtin. *Marxismo e filosofia da linguagem*. São Paulo, HUCITEC, 1979.