

CAPÍTULO 4

Identidade e Diferença

Síntese:

1 Duas noções introdutórias: diferença e desigualdade

Estratificação e classes sociais

Hierarquia e casta

2 Diferenças culturais e diferenças sociais. A questão da “cultura da pobreza”

3 Diferenças naturais e diferenças sociais. A noção de “interseccionalidade”

As categorias de masculino e feminino. As classificações dicotómicas do género

Sexo e género: uma relação culturalmente construída

Leituras principais e de aprofundamento

Etnicidade, cultura e história. A construção das identidades étnicas e nacionais

O primordialismo e previsão do *melting pot*

Perspetivas substancialistas e perspetivas situacionais da identidade. A abordagem relacional de Barth.

Etnogénese, cultura e história

Atividade formativa

Leituras principais e de aprofundamento

Problemas em torno da noção de *raça*. O processo de racialização

A raciologia clássica e a hierarquização racial

O diferencialismo neo-racista

As “raças” na biologia. As “raças” como construções sociais

A visibilidade da “aparência física”

Leituras principais e de aprofundamento

Resultados de aprendizagem:

- Identificar convergências e divergências entre as noções de diferença e desigualdade.
- Exemplificar conceitos no âmbito da desigualdade e perceber as diferenças entre eles.
- Exemplificar problemáticas associando cultura e desigualdade.
- Compreender a natureza da relação entre diferenças naturais e categorias sociais e culturais.
- Compreender a noção de “interseccionalidade”.
- Desconstruir as dicotomias associadas ao género (ou que estruturam a percepção do género)
- Questionar as diferenças de género como simples elaborações das diferenças de sexo
- Situat a componente cultural da categoria de “sexo”.
- Identificar as diferenças de perspetiva entre as conceções primordialistas e relacionais da etnicidade.

- Complexificar visões unitárias e fixistas da identidade e perceber a natureza contextual das identificações.
- Distinguir entre grupo étnico e grupo cultural.
- Compreender a que título a cultura e a história são materiais de construção das identidades étnicas e nacionais.
- Fazer a distinção entre as características do racismo clássico e as do diferencialismo neo-racista.
- Recensar os principais argumentos da genética das populações quanto ao carácter biologicamente infundado da noção de "raça".
- Compreender em que medida a visibilidade da aparência física é socialmente construída.

1. DUAS NOÇÕES INTRODUTÓRIAS: DIFERENÇA E DESIGUALDADE¹

Na abordagem da questão da identidade e diferença no âmbito de alguns processos atuais de categorização de pessoas e grupos, pode-se começar por distinguir dois aspetos nas diferenciações sociais: i) um aspeto descritivo relativo a uma diferença natural ou cultural, ii) um aspeto relativo a assimetria, subalternidade e desigualdade social e económica. Diferença e desigualdade não são noções sinónimas, nem se situam no mesmo plano. Ambas são de carácter relativo e comparativo (é-se diferente ou desigual em relação a quem e a quê?), mas o critério em que a comparação assenta não é o mesmo nos dois casos.

Pensando nos termos perante os quais cada uma destas noções se coloca numa relação de antinomia, "‘igual’ não se opõe a ‘diferente’ mas a ‘hierarquizado’; ‘diferença’ não se opõe a ‘igualdade’ mas a ‘idêntico’, a ‘semelhante’" (San Román 1996: 134). Desigualdade situa-se no plano dos direitos, da repartição de poder e de riqueza, do acesso a bens e recursos, sejam materiais ou simbólicos. É frequente que diferença e desigualdade se justaponham. A desigualdade pode criar e acentuar a diferença, a diferença pode ser manipulada para legitimar a desigualdade. Há porém que começar por inventariar algumas das articulações possíveis entre eles, bem como algumas noções no seu âmbito. Pois "assim como a semelhança não supõe necessariamente igualdade, também as diferenças não são todas geradoras de desigualdades" (*ibidem*: 135).

Estratificação e classes sociais

A ideia de desigualdade tem encontrado expressão sobretudo nas noções de *estratificação social* (ou de hierarquia, quando este termo é empregue como seu sinónimo) e de *classes sociais*. Como refere M. Carlos Silva (2009) numa análise sistemática sobre as duas noções, na teoria social a noção de estratificação tende a ser mais descritiva, ordenando as diferentes posições sociais de maneira vertical em função de indicadores simples como por exemplo rendimento, profissão ou ocupação, estilo de vida. Tal como o próprio recurso à metáfora geológica de "estrato" o sugere, ao caracterizar uma sociedade como um conjunto de camadas sobrepostas as teorias da estratificação tendem a conceptualizar a desigualdade de forma estática e a encará-la como um dado, como um aspeto constitutivo de qualquer contexto societal que apresente alguma diferenciação de funções (e.g. Parsons 1949; Merton 1996, Bell 1973). A noção de classe releva ao invés de perspectivas que apontam o seu carácter histórico e o conflito ou as contradições subjacentes a ela, tendo-lhe estado associado um questionamento dos próprios fundamentos das estruturas de desigualdade (Silva 2009). O conceito de classe é utilizado ora numa aceção de raiz marxista, ora numa aceção de raiz weberiana. As abordagens de tradição marxista dão mais ênfase ao lugar que os indivíduos ocupam na esfera económica da

¹ Esta primeira secção retoma excertos publicados em Cunha (2007).

produção, mais especificamente em relação ao controlo dos meios de produção, enquanto as de orientação weberiana privilegiam como critério de classificação e definição das classes a situação das pessoas em termos de posse e controlo de recursos. Além de contemplar assim na dimensão económica da classe a esfera de distribuição e consumo, para além da produtiva, a perspetiva weberiana articula-a também com dimensões sociais e políticas como as de *status*, autoridade e poder, entendendo estas três dimensões como convertíveis entre si. As credenciais escolares, políticas, a carteira de conhecimentos e a rede de relações, por exemplo, são passíveis de ser convertidas em poder aquisitivo (Weber 1978; Dahrendorf 1959, Parkin 1979). Trata-se de uma visão ampla e multifacetada das desigualdades de classe, que se estabeleceriam em função de critérios variados tais como propriedade, poder de compra, habilitações escolares, conexões sociais ou prestígio.

Perante a complexificação das estruturas de desigualdade no sistema capitalista (por exemplo através da ascensão de camadas da nova pequena burguesia protagonizada por personagens como gestores, técnicos, intelectuais, etc.), teóricos neomarxistas viriam também a incorporar na sua leitura das classes sociais dimensões extra-económicas salientadas por Weber (Althusser 1972, Poulantzas 1975, Wright 1989), abrindo caminho a outras perspetivas de síntese sobre a desigualdade (é o caso de Pierre Bourdieu 1979, para referir uma das mais destacadas).

Mas as noções de estratificação e de classe social não se distinguiram entre si apenas sob estes aspetos analíticos. Também foram postas em correspondência com sociedades reais, segundo o esquema dicotómico da Grande Clivagem referido atrás: *nós/outros*, primitivo/moderno, simples/complexo. De um lado perfilar-se-iam as sociedades sem Estado, com uma estratificação social elementar, baseada em desigualdades "naturais" de idade e sexo; do outro, as sociedades com Estado, hierarquizadas em classes. A partir dos anos sessenta, antropólogos marxistas vieram relativizar esta oposição, que fazia corresponder categorias analíticas a tipos de sociedade. Ao deslocar o eixo de análise das relações sociais, descentrando-a da esfera da produção e alargando-a à da reprodução (Terry 1969), identificaram antagonismos de classe em sociedades "simples", por exemplo entre os membros mais velhos das linhagens, por um lado, e jovens e mulheres por outro. Entre grupos de sexo e de idade também se poderia pois constatar uma repartição desigual dos meios de produção e relações de exploração suscetíveis de configurar relações de classe (para um debate desta questão ver, entre outros, Meillassoux 1975; Bonte 1976; Rey 1977). O estudo de sociedades exóticas contribuiu desta forma para a reformulação da própria categoria marxista de classe enquanto quadro comparativo que carecia de ser ajustado à leitura de sociedades não capitalistas.

Hierarquia e casta

Uma outra noção ainda através da qual se exprime a ideia de desigualdade foi também ela objeto de associação na teoria antropológica a uma sociedade concreta, a um lugar: trata-se da noção de *hierarquia* e da sua associação à civilização indiana (Appadurai 1988). Mas no sistema de castas, que o conceito de hierarquia veio a caracterizar, pôs-se sobretudo em relevo a alteridade deste fenómeno em relação a formas de desigualdade "ocidentais", levando a que a casta fosse considerada como outra coisa que não simplesmente uma forma de estratificação social levada ao extremo. Louis Dumont (1966) viu o sistema de castas antes de mais como um

sistema de valores, baseado na oposição entre puro e impuro e na interdependência entre estas duas categorias, que brâmanes e intocáveis corporizariam como os pólos simétricos de um percurso hierárquico. Mas esta oposição seria de natureza religiosa e a hierarquia que dela decorre estaria dissociada das materialidades do poder: o poder localizar-se-ia não no topo da hierarquia de castas mas no seu centro, nos escalões intermédios. O pensamento hierárquico e a ideologia holista de que o sistema de castas relevava, em que o todo se sobrepõe aos elementos constituintes, foram contrastados por Dumont com os valores igualitários e com o individualismo prevaletentes na ideologia "ocidental" moderna.

De acordo com esta perspectiva, o conceito de casta estaria por conseguinte vinculado a uma realidade particular e seria abusivo empregar este termo a propósito de toda e qualquer manifestação rígida e vincada de desigualdade, como por vezes sucede no discurso comum e nos media. Esta posição, segundo a qual o termo casta viajaria mal e não poderia ser usado como equivalente do expoente máximo de algo universal - a desigualdade - foi também a de Edmund Leach (1960), mas por razões diferentes. O critério que faria a especificidade do fenómeno casta não seria tanto de ordem cultural (a religião, os valores), já que cingaleses budistas, por exemplo, de religião não hindu, e outros vizinhos da Índia também se organizariam em castas. Esse critério seria sim de ordem estrutural. Enquanto fenómeno de morfologia social, o fenómeno pan-indiano das castas apresentaria características específicas que o distinguiriam quer das sociedades de classes quer das aristocracias, tais como a interdependência orgânica, as modalidades de competição (intra e não inter-casta) e as lógicas de endogamia e outras estratégias de fechamento (as quais vigorariam em todos os grupos e não apenas nos superiores face a inferiores, isto é, fechando-se os primeiros aos segundos).

A reflexão sobre a casta enquanto expressão de desigualdade foi assim suscitando diversos debates. Como é o caso em tantos outros, a dificuldade reside -de novo, e como se apontou atrás -em conseguir identificar as especificidades de um fenómeno sem cair na sua exotização, que faz das diferenças em relação a outras sociedades o único eixo da comparação, sem atender às semelhanças. Esta foi precisamente uma das críticas dirigidas a Dumont e a outros indianistas, bem como a crítica de bramano-centrismo. Não haveria apenas uma, mas várias visões de hierarquia ligadas à identidade de cada casta (ver também a este propósito Perez 1994). Nenhuma casta se consideraria intrinsecamente inferior a outra ou como parte de uma hierarquia englobante em que cada uma participaria na sustentação do sistema como um todo (ver Gupta 2005). Uma tal leitura teria muito provavelmente decorrido de uma sobrevalorização da versão bramânica da hierarquia, que privilegia, essa sim, o critério da pureza e da poluição. Mas as justificações bramânicas de superioridade e inferioridade não seriam de natureza diferente, nem sociologicamente mais válidas, do que as narrativas míticas de outras castas que invocam um passado glorioso e reivindicam a partir dele a sua própria superioridade. Segundo esta visão crítica, sucede apenas que teriam sido essas as versões privilegiadas pelos estudiosos indianistas. Haveria afinal tensão e competição política em vez de concordância ou de aquiescência ideológica em relação ao seu estatuto subalterno por parte das castas mais baixas.

Há contudo que considerar outras razões para esta invisibilidade das discordâncias relativas à ordem hierárquica que não apenas eventuais problemas de perspectiva afetando os estudos indianistas. Tais razões prendem-se também com uma mutação histórica, com as

transformações económicas e políticas ocorridas na Índia contemporânea. Se a invisibilidade da contestação prevaleceu, tal deveu-se também ao facto de as relações entre as castas se terem durante muito tempo processado exclusivamente dentro dos limites de uma economia rural de aldeia fechada, que não deixava às castas subalternas espaço de manobra. A dissolução desta economia, o êxodo rural, as mudanças jurídicas promovendo uma maior igualdade consagradas na Constituição da Índia independente, a multiplicação de organizações de casta, entre outros factores, conjugaram-se para permitir a expressão da competição em arenas abertas e de maior projeção, sem receio de ofender os superiores e os poderosos. É neste contexto que autores como D. Gupta (2005) alegam que a casta se manifesta agora mais como identidade do que como sistema. Ou seja, ao colapso do sistema de castas tal como ele existia na economia fechada de aldeia teria correspondido a ascensão ruidosa das identidades de casta na arena política nacional. Assim é também porque a participação das castas na política não se deu no sentido de eliminar a casta, mas no sentido de a usar como um instrumento de mudança social. Quer dizer, a democracia proporcionou uma afirmação descomplexada da casta, mas não conduziu à contestação da própria categoria "casta". Pelo contrário, a ordenação vertical das castas na hierarquia da pureza foi substituída por uma consolidação horizontal destas categorias.

2. DIFERENÇAS CULTURAIS E DIFERENÇAS SOCIAIS. A QUESTÃO DA "CULTURA DA POBREZA"

Nos debates acima vemos serem entrelaçadas diferenças culturais e diferenças sociais. Este entrelaçamento pode constatar-se de maneiras várias, noutros contextos. Assim como algumas desigualdades foram naturalizadas (ver abaixo), outras foram culturalizadas, quer dizer, atribuiu-se a diferenças culturais aquilo que por vezes releva sobretudo de diferenças sociais. A lógica essencialista é a mesma em ambas as conversões, bem o escamoteamento de estruturas de desigualdade. Este é um dos três principais problemas que podem afectar a análise das relações entre diferenças sociais e diferenças culturais. A confusão entre estes dois planos pode manifestar-se, por exemplo, na tendência para exotizar a pobreza atribuindo a uma inserção étnica ou a uma opção cultural aspectos do modo de vida tais como as condições precárias de habitação de uma dada comunidade em "bairros de lata" (Bourdieu 1993, Cunha 2002). A distância social é também amplificada e transformada em incomensurabilidade quando se suprime os factores socio-económicos do leque das motivações possíveis de um comportamento e se o reduz à partida a uma mentalidade "outra" ou a traços psico-sociais específicos como a "orientação para o presente" ou para a "gratificação imediata".

Este foi um dos problemas de que padeceu a noção de **cultura da pobreza**, uma noção que ilustra também um segundo tipo de equívocos analíticos que rodeiam a equação das diferenças sociais e culturais: aquele que consiste em desconectar por completo os processos culturais dos processos económicos e políticos. Segundo Oscar Lewis (1966), que propôs aquele conceito, um conjunto particular de comportamentos, valores e ideias ter-se-ia gerado como resposta adaptativa à marginalidade económica mas, uma vez constituída, essa cultura perpetuar-se-ia de forma auto-sustentada, imune à mudança e encerrando por si só os pobres na

miséria. A despeito das intenções de Lewis, a "cultura da pobreza" abriu caminho à exclusiva responsabilização dos pobres pela sua subalternidade, dados os valores contraproducentes por que se regeriam, chegando-se a julgar inútil qualquer intervenção no sentido de melhorar a sua condição, por exemplo através de programas sociais. O tipo de apropriação de que esta noção foi objecto ilustra bem a polarização ideológica em torno dos estudos sobre a pobreza, tendo sido esse o caso especialmente nos EUA. Ela entronca também com a própria organização das categorias culturais através das quais a diferença tende aí a ser pensada e com o modo como aí são estabelecidas as identidades sociais: sobressai a tendência para subsumir a identidade de classe na identidade étnico-"racial" e para a condição de classe ser o último fator invocado para explicar a pobreza e a impotência social (Ortner 1998). Quando não o é, assume por vezes contornos *sui generis* como na noção de *underclass* (Wilson 1987), desenvolvida para caracterizar o sub-proletariado dos *ghettos* urbanos americanos afectados pela desindustrialização e pelo desemprego, pelo estilhaçamento das estruturas familiares e principalmente pelo isolamento social. Nesta noção são sublinhados quer os aspectos coletivos da exclusão social e simbólica a que o *ghetto* é votado como um todo, quer, na esteira de Lewis, os aspectos culturais da organização da sobrevivência que nele emergem como reacção a essa exclusão. A centralidade assumida nesse contexto pelo conceito de *underclass* ilustra uma tradição de abordagem anglo-saxónica em que os pobres figuram menos como um agregado estatístico de indivíduos do que como uma categoria social com conteúdo ontológico.

No extremo oposto situa-se um outro tipo de equívocos, em que incorreram precisamente alguns dos críticos de Lewis (e.g. Valentine 1961, Leeds 1971) ao encararem a reprodução das relações de classe apenas como o efeito mecânico, direto e sobredeterminado das estruturas de desigualdade. Várias etnografias têm mostrado não ser assim ao porem em relevo os processos de ordem cultural implicados nessa reprodução (e.g. Howe 1990, Willis 1977). Para mais, a antropologia abandonou há muito a noção reificante de cultura que governou a ideia de "cultura da pobreza", e que a distinção analítica entre "cultura" e "resposta situacional" - uma primeira tentativa para resolver os problemas que tal noção encerrava - não contribuía para superar. Antes viera criar uma falsa dicotomia uma vez que a cultura não deve ser entendida como um arcano núcleo fixo de valores, mas como um processo ligado à atividade social, sendo por conseguinte também ela contextual e recriada continuamente na prática (ver adiante).

É nesta linha que abordagens recentes empreenderam analisar modos de vida ligados à pobreza como representando mais do que uma resposta passiva a constrangimentos estruturais e como sendo suscetíveis de exacerbar uma marginalidade social imposta por esses constrangimentos (Day, Papataxiarchis, Stewart 1999). A recuperação da ideia de "orientação para o presente" é central nessas abordagens, ainda que os riscos de reificação e de sociocentrismo, há muito identificados por Elliot Liebow (1967), não estejam definitivamente arredados (ver em mais pormenor Cunha 2002). Em todo o caso, estão atentas ao terceiro risco analítico referido, isto é, o de reduzir as diferenças culturais às diferenças sociais.

Um outro domínio em que sobressai a tendência para atender à dimensão social em detrimento da cultural é o domínio da saúde e da doença. No entanto, é precisamente a dimensão cultural que pode permitir compreender diferenças de conduta das quais a dimensão propriamente sociológica não é suficiente para dar conta. Não é ceder a um culturalismo estéril,

nem tal implica obliterar os aspetos sociais e históricos, reconhecer a importância dessa dimensão, onde se incluem por exemplo os valores e as representações veiculados pela origem religiosa, que marcam comportamentos em âmbitos tão variados como a relação com o corpo, a doença, os médicos e os medicamentos, tal como informam a relação com a escrita, o saber e a autoridade (Fainzang 2001). É assim que é possível dar conta de divergências significativas constatadas no seio de um mesmo meio social, ou em meios sociais equivalentes, entre indivíduos associados a categorias culturais diferentes, do mesmo modo que se pode perceber tendências semelhantes, atestadas por recorrências no interior do mesmo meio cultural, que são transversais a uma população heterogênea em termos sócio-económicos, educacionais, profissionais, ou meio rural/urbano.

3.DIFERENÇAS NATURAIS E DIFERENÇAS SOCIAIS. A NOÇÃO DE INTERSECCIONALIDADE

As categorias de desigualdade acima enumeradas (classe, casta...) podem-se interseccionar com categorias de diferença que configuram elas próprias, porém, tipos específicos de desigualdade. A desigualdade inerente à classe intersecciona-se, por exemplo, com outras não inteiramente redutíveis a ela. É o caso das categorias "raciais" e das categorias de género, abordadas adiante. Estas categorias vêm segmentar a classe (a uma mesma inserção de classe podem corresponder desigualdades de poder entre homens e mulheres) e são ao mesmo tempo segmentadas por ela (a experiência das mulheres não é uniforme, divergindo consoante as inserções de classe). Precisamente em razão desta interseção de categorias (género, sexualidade, etnicidade, "raça" e classe) a semelhança não implica igualdade (Moore 1988). Veja-se a este propósito a teoria da interseccionalidade, Crenshaw 1991, Collins 2000), que leva em conta não apenas o modo como cada uma destas categorias se soma ou justapõe a outras, mas também como são configuradas e transformadas pela interseção com outras.

Certas categorias de diferença (como as "raciais", de idade, sexo e género) fazem referência a características naturais. Porém, tal não quer dizer que decorram naturalmente dessas características. Nem todas as diferenças naturais são investidas de significado – quer dizer, reconhecidas socialmente ou, sequer, socialmente "visíveis" - e nem todas são geradoras de desigualdade. No caso das classificações "raciais", como se verá adiante, "racializaram-se" certas características físicas e não outras, não menos salientes mas que permaneceram socialmente neutras ("invisíveis"). A própria visibilidade da aparência física pode por conseguinte ser mais o resultado de uma construção ideológica do que um dado imediato (Wade, 1993). De facto, com frequência o que está em causa não é tanto a naturalidade das diferenças, mas a naturalização das desigualdades sociais como forma de legitimar e perpetuar essas desigualdades (Stolcke 1993).

Em qualquer caso, as diferenças naturais não são pensadas e mobilizadas da mesma maneira em diferentes contextos culturais. Os recortes sociais e simbólicos de que são objeto são variáveis. Antes de problematizar os recortes raciais e de sexo-género, detenhamo-nos no caso da idade. A **idade** é um modo de avaliação relacionado com o desenvolvimento físico do indivíduo e com a sucessão de etapas socialmente significativas em que ele se manifesta. Como objeto de recorte cultural que é, a referência à idade é variável e as suas modalidades são

múltiplas. Tanto pode situar o indivíduo considerado na sua existência particular, como servir de base para a definição de categorias sociais e para a constituição de grupos; tanto pode envolver a periodização de etapas do ciclo de vida, da infância à velhice, como as posições relativas de indivíduos entre si. É neste sentido que podem existir desigualdades fundadas sobre princípios de senioridade e ancestralidade, como é o caso em várias sociedades de linhagens, isto é, menos na idade cronológica *per se*, em termos absolutos, e mais na proximidade genealógica entre vivos ou com os mortos. Nas sociedades linhageiras a relação dos mais velhos com os jovens é também, de modo geral, uma relação de autoridade e de dependência que passa pelo importante controlo que os primeiros detêm sobre a produção e a circulação e, indirectamente, sobre a reprodução quando este controlo tem implicações nas compensações matrimoniais devidas pelos mais novos (Dupré e Rey 1969).

Nalgumas destas sociedades a idade pode tornar-se um princípio organizador central da vida social, condicionando de maneira global não só os principais acontecimentos da existência do indivíduo, como ainda definindo estatutos, títulos políticos, funções, direitos e obrigações. Nestes contextos, a vida social e económica é regulada pela transição sincronizada de um conjunto de pessoas de uma etapa para outra. Trata-se dos sistemas de classes de idade, que combinam um princípio hierárquico, referente às diferenças de grau etário, com um princípio igualitário que governa as relações de co-pertença a uma mesma classe de idade (Bernardi 1985, Abélès e Collard 1985, Stewart 1977). Há contudo que precisar que, normalmente, estes grupos compreendem apenas indivíduos de mesmo sexo. No caso desta configuração social, constatada em várias regiões do globo mas sobretudo saliente em países da África Oriental (em parte porque aí uma dada classe de idade ganha existência muito para lá do nível local, projetando-se à escala nacional), as categorias colectivas definidas com base no fator etário têm pois verdadeiramente uma expressão institucional, o mesmo não acontecendo com a noção de gerações. Entende-se por classe de idade um grupo de indivíduos nascidos num mesmo intervalo de tempo, intervalo este variável e socialmente determinado. Pode tratar-se do intervalo compreendido entre dois rituais colectivos de iniciação de adolescentes. Mas este critério de co-iniciação pubertária não é o único modo de constituição de classes de idade (que o conhecido caso dos Maasai na Tanzânia e no Quênia vulgarizou); um outro é de ordem geracional, na medida em que o critério decisivo é a pertença de pai e filho a classes de idade distintas. A idade genealógica prevalece neste caso sobre a idade cronológica. Tendo em conta que cada classe de idade vai progredindo, ao longo da sua existência, por vários graus que enquadram diferentes funções sociais desempenhadas pelos indivíduos, a conciliação destes dois aspectos pode resultar mais complexa do que se poderia supor à partida.

As classificações dicotómicas do género. As categorias de masculino e feminino.

Como se sugeriu acima, as diferenças de género apresentam frequentemente, uma dimensão de poder, e o género foi mesmo definido como uma forma de desigualdade (Ortner e Whitehead 1981, Collier e Yanagisako 1987). Hoje esta desigualdade é entendida na antropologia de maneira complexa, não limitada ao pressuposto simples da dominação universal das mulheres pelos homens, ou ao da universalidade das noções de género que afirmariam a superioridade masculina e a inferioridade feminina – mesmo que sublinhando o carácter

"construído" (social e cultural) e não natural dessas noções. Alegava-se (e.g. Rosaldo e Lamphere 1974) que essa subordinação decorreria da capacidade reprodutora das mulheres, que induziria em todos as épocas e todos os lugares uma desvalorizante associação simbólica à natureza e à esfera privada ou doméstica. Os homens, pelo contrário, representariam universalmente a cultura e a esfera pública, onde o poder estaria sediado.

Uma perspectiva comparativa mais atenta às diferenças culturais e sociais veio no entanto evidenciar não só uma maior complexidade e diversidade de formas neste âmbito, como também que esses dois pressupostos (a associação das mulheres à natureza e à esfera doméstica) estão em parte estreitamente ligados a construções ideológicas e esquemas "ocidentais" de pensamento (MacCormack e Strathern 1980, Reiter 1975). De novo encontramos nesses pressupostos esquemas dicotómicos, neste caso correspondendo a oposições como cultura / natureza (Ortner 1974); público / doméstico (Rosaldo 1974); produção / reprodução (Edholm et al 1977). Para mais, essas dicotomias encontram-se aí organizadas sempre de maneira assimétrica: a cultura figura nelas como superior à natureza, a esfera pública masculina como englobando a esfera doméstica feminina.

Este quadro pré-teórico contaminaria desde logo qualquer análise das relações sociais entre homens e mulheres, e por isso o pensamento sobre a diferença de género seria à partida hierarquizador e incapaz de reconhecer igualdade entre o género masculino e o feminino, mesmo quando ela existisse, tanto quanto reconhece a desigualdade; do mesmo modo, não estaria tão capacitado para identificar as semelhanças, quanto para identificar as diferenças (Moore 1993).

O problema da desigualdade também não pode ser separado da forma como as mulheres figuravam na investigação etnográfica antropológica. As mulheres foram não só negligenciadas enquanto objeto de atenção etnográfica - as suas atividades permaneciam invisíveis ou subavaliadas - como não eram representadas como plenos atores da vida social (Ardener 1975).

Ora, o tipo de dicotomias que estruturaram a representação do género nas ciências sociais estão longe de ser universais (MacCormack e Strathern 1980), e tanto o masculino como o feminino podem encontrar-se simbolicamente representados nas categorias que protagonizam essas dicotomias. Por exemplo, como mostrou Olivia Harris (1980) a propósito dos Laymi da Bolívia, a idade e o estatuto marital alinham tanto homens e mulheres casados com a cultura e com a esfera doméstica, participando também ambos nos vários aspetos de produção e consumo, desde o cuidado das terras e do gado até à tecelagem. Não é portanto através do género que se produz o alinhamento com aquelas esferas, mas através de outros fatores (ver também Pina Cabral 1989 para um exemplo, num contexto rural português, da importância dos aspetos do casamento e da casa na relação com os do género).

Além disso, a questão da subordinação das mulheres não se coloca nos mesmos termos nas sociedades igualitárias (Leacock 1978), sem hierarquia política e onde o poder não é concebido como força coerciva, ou onde as mulheres controlam o seu trabalho e o que dele resulta. Como vários antropólogos salientaram, o conjunto de dicotomias referido acima é menos uma característica dos universos culturais estudados do que do discurso desenvolvido sobre eles. É o caso da oposição entre produção e reprodução, que assenta na tendência "ocidental" para marcar a distinção entre a produção de pessoas e a produção de coisas (Collier e Yanagisako 1987) e para radicar nela a ideia da "naturalidade" da divisão sexual do trabalho. A

conceptualização naturalista das mulheres que lhe está ligada esteve além disso na base de uma análise económica distorcida do trabalho destas (logo, da produção no seu conjunto) ao privilegiar as tarefas reprodutivas que desempenham, em detrimento de outras (Mathieu 1991).

Quanto à dicotomia público / privado, nem todas as sociedades a elaboram e é situável historicamente (Leacock 1978). Do mesmo modo, este binómio i) não recobre uniformemente as mesmas realidades (a noção de privado pode referir-se à pessoa, não a um grupo doméstico; a noção de público não se consubstancia sempre com a de político); ii) tão-pouco corresponde necessariamente a uma distribuição de atividades masculinas e femininas, iii) nem implica forçosamente uma hierarquização valorizando umas atividades (as das mulheres) e desvalorizando outras (as dos homens) (Overing 1986).

No entanto, impõe-se neste ponto uma precisão. Uma coisa é descortinar o etnocentrismo e o androcentrismo presentes nas próprias categorias analíticas utilizadas; outra coisa é, num relativismo algo simétrico, subestimar a ideologia androcêntrica em sociedades *outras* por considerar que as mulheres teriam um poder real, mesmo se discreto, por detrás do poder visível, mas superficial, dos homens. A questão neste caso é a de saber se as mulheres têm sobre os homens e a sociedade o poder de decisão global que estes muitas vezes têm sobre as mulheres e a sociedade ou se elas têm poder essencialmente no domínio que lhes é atribuído (Mathieu 1991). Esta ideia encontra expressão, pelo menos em parte, no aforismo "Lá em casa manda ela, mas nela mando eu". Esta crítica não implica necessariamente o pressuposto de que a esfera doméstica é universalmente desvalorizada em relação à esfera pública (ver Strathern 1984). Remete antes para outra coisa. Algumas análises (e.g. Lamphere 1974) pareciam de facto assentar numa separação entre i) o público e político, onde se negaria poder e autoridade formal às mulheres, e ii) o plano das relações interpessoais, onde estas teriam poder individual e capacidade de influência sobre os homens. Parece iludir-se assim o facto de a agencialidade individual não poder ser inteiramente negociada fora do alcance dos constrangimentos da estrutura social.

Por fim, o par binário natureza / cultura, bem como a sua associação a um contraste entre os sexos, esteve muito presente nos estudos de género, mas também viu o seu conteúdo e universalidade questionados. Também ele foi apontado como uma particularidade "ocidental" imputada a outras visões do mundo (MacCormack e Strathern 1980). O mesmo sucederia com o alinhamento simbólico i) das mulheres com a natureza, ii) das mulheres com a reprodução, iii) e da reprodução com a natureza: nenhuma destas associações culturais é generalizável em termos universais (Collier e Rosaldo in Ortner e Whitehead 1981).

Sexo e género: uma relação culturalmente construída

O modo como o binómio natureza / cultura está presente na própria articulação entre sexo e género é menos linear do que se pensava de início. O termo "género" foi introduzido pelos estudos feministas para designar a construção social da diferença entre homens e mulheres (por exemplo, as respetivas atividades e comportamentos, ou ainda aquilo que se entende por "masculino" e "feminino"), e para distingui-la da diferença biológica entre ambos, situada pelo termo "sexo"; o género enquanto construção simbólica seria culturalmente variável, ao contrário do facto universal das diferenças naturais de sexo (Rubin 1975).

Contudo, as categorias de género "masculino" e "feminino" não são necessariamente simples comentários ou prolongamentos culturais das diferenças biológicas entre homens e mulheres. Mais ainda, as diferenças de sexo não são forçosamente a base universal a partir da qual são geradas as diferenças de género (Collier e Yanagisako 1987). Noutros contextos culturais, as diferenças de género podem também ser naturalizadas, ou radicadas no corpo, mas de maneira diversa e sem que essa naturalização corresponda ao agregado específico de ingredientes que compõem a noção euro-americana de sexo (uma noção que aglomera numa mesma unidade aspetos vários como elementos anatómicos, funções biológicas, e que produz categorizações sexuais binárias ou dicotómicas, ver Errington 1990, Foucault 1994, Moore 1994). Ainda que reconhecidas, as diferenças genitais e de papéis reprodutivos entre homens e mulheres podem ser menos relevantes nas categorizações sexuais empreendidas por outras populações do que outros aspetos da fisiologia do corpo. Veja-se por exemplo a carne e o osso, entendidos como feminino e masculino, entre os Khumbo do Nepal (Diemberger 1993). Mas neste caso, em vez de sublinharem diferenças entre corpos, as noções de diferença sexual sublinham aspetos distintos contidos em cada corpo. É nesta perspetiva que se veio depois argumentar que a distinção analítica entre sexo e género talvez fosse afinal desnecessária (e reeditasse mesmo, a um outro nível, o tipo de naturalização que serviu de início para questionar), pois a noção de "sexo" é ela própria modulada por construções culturais particulares (Collier e Yanagisako 1987, Butler 1999). O par sexo-género é de facto todo ele cultural e discursivamente constituído, incluindo a heterossexualidade normativa, ou heteronormatividade. Neste compacto, se atendermos à multiplicidade de práticas e identidades de género, ou seja, para além das correspondências sexo-género-sexualidade socialmente instituídas, verifica-se que do mesmo modo que o género não decorre linearmente do sexo, tão-pouco a sexualidade decorre linearmente do género (Butler 1999, Lewin e Leap 2002, Vale de Almeida 2009).

Leituras principais:

MOORE, Henrietta: 1988, *Feminism and Anthropology*, Cambridge: Polity Press (cap. 2)

ORTNER, Sherry; WHITEHEAD, Harriet (eds.), 1981, *Sexual Meanings. The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, Cambridge: Cambridge University Press.

VALE DE ALMEIDA, Miguel, 2007, "Da Diferença e da Desigualdade: Lições da Experiência Etnográfica", *A Urgência da Teoria*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian: 75-108.

Leituras de aprofundamento:

MOORE, Henrietta: 1994, "Understanding Sex and Gender" in T. Ingold (ed.) *Encyclopedia of Anthropology*, Routledge: 813-830.

ORTNER, Sherry: 2006 [1974] "Is Female to Male as Nature is to Culture?", in E. Lewin, *Feminist Anthropology. A Reader*, Oxford, Blackwell.

STOLCKE, Verena, 1993, "Is Sex to Gender as Race is to Ethnicity?", in T. del Valle (ed.), *Gendered Anthropology*, Londres: Routledge.

ETNICIDADE, CULTURA E HISTÓRIA. A CONSTRUÇÃO DAS IDENTIDADES ÉTNICAS E NACIONAIS

Trata-se nesta secção de outras diferenças com uma dimensão identitária, desta feita supostamente fundadas não na natureza, mas na cultura. É o caso das identificações étnicas. É frequente supor-se “etnia” ou “etnicidade”, como sendo termos relativos a um conjunto de pessoas partilhando uma “cultura”, uma língua, uma origem ou território, em suma, partilhando um certo tipo de características comuns. Mas este entendimento complica-se, desde logo, quando se começa por considerar alguns dos seus usos.

A raiz grega destes termos – *ethnos* – não era destituída de um conteúdo moral já que o vocabulário na sua órbita conotava, na antiguidade clássica, aspetos que podiam ir desde animalidade (no sentido de não humano, próximo da natureza), a desorganização ou organização social não legítima (*ethnos* podia contrapor-se, por exemplo, a *polis*). Nestes sentidos iniciais este vocabulário tende a aplicar-se a um dos lados da dicotomia *nós/outros*, a qual recobre outras como inclusão/exclusão; dignidade/desprezo; familiaridade/estranheza. Comunica, portanto, diferença, mas também, nalguma medida, desigualdade. Hoje é comum ver estes termos aplicados a certos imigrantes, como por exemplo os magrebinos em França, mas não a outros, como os portugueses no mesmo contexto; à música portuguesa nas discotecas dos EUA, mas não aos restaurantes franceses, os quais não integram a categoria “ethnic food”. Não basta pois definir “etnia” como uma categoria de pessoas com características comuns. É pelo menos uma categoria recortada através de características que apresentam um contraste significativo, real ou imaginado, com o grupo que classifica, o qual tende a ser dominante em termos de poder. “Étnico” ou “etnicidade” tem pois a ver com processos de identificação ou classificação de grupos humanos e neste sentido é relativo, depende da posição daquele que classifica relativamente àquele que é classificado.

O que importa é que a classificação acontece na fronteira, no encontro entre dois grupos. O termo étnico implica sempre um contacto e uma relação entre grupos. Como o colocou Eriksen (1993), falar de um grupo étnico isolado é tão absurdo como falar do som de palmas com uma só mão. Estas categorias são criadas através do contacto, sendo a identidade de um grupo definida por relação aos não-membros do grupo. Num contexto mono-étnico não se poderia falar de etnicidade porque não haveria ninguém com quem estabelecer contrastes. A etnicidade é pois um *aspeto de uma relação*, não uma *propriedade de um grupo*. Por conseguinte, a etnicidade não é um dado imutável e corresponde a formas de consciência e de solidariedade que se desenvolvem unicamente em certos tipos de situações históricas.

O primordialismo e a previsão do *melting pot*

No passado vários cientistas sociais norte-americanos, como por exemplo Lucy Mair, pensaram que, por efeito da modernização e da mistura cultural característica das sociedades urbanas e industriais, as identificações étnicas iriam desaparecer – sendo certo que o grande influxo de imigrantes para os EUA coincidiu com um intenso processo de industrialização. Previa-se então que grupos com origens diversas se iriam fundir mais cedo ou mais tarde num único grupo partilhando uma única identidade e cultura nacional. Este vaticínio ficou conhecido pela metáfora do *melting-pot*. Porém, esta homogeneização e absorção intensa não

aconteceram, ou aconteceram apenas parcialmente. Os fenômenos étnicos não só persistiram como ganharam tonalidades mais vivas, transformando-se e renovando-se em novas formas de participação social.

Mas esta previsão do desaparecimento das fronteiras étnicas era uma consequência lógica de uma concepção primordialista da identidade étnica, concepção esta em parte herdeira do determinismo psico-culturalista. Segundo esta perspectiva, a identidade étnica resultaria de uma ligação primordial a um grupo e de uma socialização dos indivíduos numa determinada tradição cultural, a qual os moldaria de maneira irreversível. Um corolário desta ideia é explicar-se a hostilidade inter-étnica pelas características “típicas” da cultura e da “personalidade coletiva” (ver, a este propósito, Leal 2000) dos grupos envolvidos. Quando desaparecessem os aspectos culturais distintivos, ou quando a diferença se atenuasse por via da modernização e da assimilação, desapareceriam também as identificações étnicas. A base da etnicidade residiria portanto na morfologia cultural de uma sociedade ou grupo (língua, religião...) e seriam as diferenças culturais entre grupos que sustentariam identidades de grupo distintas.

Perspetivas substancialistas e situacionais da identidade. A abordagem relacional de Barth

A identidade étnica era assim concebida como um dado, uma essência, como uma propriedade que os indivíduos adquirem pelo nascimento. Mais do que isso, os indivíduos e os grupos teriam uma identidade fixa e imutável. Como veremos, porém, em primeiro lugar os indivíduos podem ter várias identidades a diferentes níveis, as quais ativam ou mantêm latentes consoante a sua relevância respetiva ou valor estratégico em diferentes situações – tal como também não falam da mesma maneira, adotam a mesma postura corporal ou estilo de apresentação em diferentes em diferentes cenas sociais do quotidiano (Bauman 1999: 21). Podem assumir identidades múltiplas consoante as circunstâncias. Não há uma identidade unitária, fixa, que esteja sempre presente e seja em tudo determinante. Identidades desse tipo seriam casos psiquiátricos. Trata-se de identidades contextuais e da adesão a um papel que não exclui a adesão a outros noutros setores da vida social. Em segundo lugar, podem mudar de identificação étnica ao longo do tempo. Ao contrário do que pensavam os culturalistas, a identidade étnica não é constituída através de um qualquer laço primordial, nem o grupo étnico é uma entidade possuindo características culturais fixas. Para além das fronteiras entre grupos étnicos serem maleáveis e permeáveis, a pertença a um grupo étnico pode até depender apenas de uma identificação voluntária e subjetiva. Por fim, as identidades étnicas não dependem de diferenças culturais objetivas. Grupos com a mesma língua e cultura podem ver-se como distintos, do mesmo modo que grupos de cultura diferente podem não criar identidades étnicas separadas. Um grupo cultural pode nem sequer desenvolver uma identidade étnica ou uma consciência de grupo.

Tal como J. Vansina mostrou a propósito dos Lele e M. Moerman dos Lue (1965), é uma tarefa vã tentar definir um grupo étnico enquanto soma de traços culturais. Cada grupo étnico não corresponde a um conjunto cultural estanque, exclusivo. Internamente, nem todos os membros possuem aquilo que é apresentado como característica distintiva do grupo (a poliandria dos Lele, por exemplo) e, externamente, essa característica é comum a grupos vizinhos. Quando Moerman tentou descrever quem eram os Lue e o que tinham de específico

em relação a outros grupos, verificou que os marcadores “étnicos” eram elusivos. Ao utilizar critérios como a língua, os costumes, a religião, a organização política, o território, entre outros, apercebeu-se de que as unidades delimitadas por um critério não coincidiam com as unidades delimitadas por outro critério. E ao perguntar aos próprios Lue quais eram as suas características típicas, eles mencionavam traços culturais que na realidade eram comuns a grupos vizinhos não-Lue. Moerman foi assim levado a concluir que uma pessoa é Lue por acreditar que o é e por se designar a si própria por Lue. Quer dizer, Lue é uma categoria de atribuição.

Em suma, e ao contrário do que é comum pensar-se, a diferença cultural entre dois grupos não é um aspeto crucial da etnicidade. Por outras palavras, *um grupo étnico não é um grupo cultural*, nem a base da identidade étnica é uma cultura comum. Por isso também o *melting pot* não aconteceu como vaticinado, e se procuraram novos modelos para explicar a persistência da etnicidade.

Um deles é o modelo construtivista de Fredrik Barth (1969), segundo o qual no estudo da etnicidade não é da cultura de um grupo que nos devemos ocupar, mas da linha social que o delimita e da relação entre grupos que mantém essa fronteira. É a fronteira que define o grupo, não a cultura que ele encerraria. Esta perspetiva inverteu o entendimento substancialista da identidade como uma coalescência ou inventário de traços culturais e abriu uma via para entender a etnicidade como um processo. Esse processo é o da organização social da diferença cultural. A cultura de um grupo pode mudar e vir a parecer-se com a de um grupo vizinho sem que a fronteira étnica entre os dois desapareça – quer dizer, sem que deixem de se ver como grupos distintos e de manter identidades separadas. Pelo contrário, por vezes essa fronteira até se reforça: quanto mais semelhantes, mais se preocupam em preservar a distinção. Em certos casos, as diferenças culturais são mais uma consequência do que uma causa das fronteiras.

Barth define a etnicidade como uma categoria de atribuição que classifica os indivíduos. O critério principal é de os indivíduos reconhecerem-se como membros de um grupo e identificarem-se com esse coletivo. Pouco importa se A é culturalmente diferente de B, o que interessa é que A se considera membro do grupo A e não de B. A fronteira em causa é social e não cultural. A etnicidade produz-se não a partir das diferenças culturais em si mesmas, mas quando estas diferenças culturais são tornadas socialmente relevantes por via da interação social. As diferenças culturais apenas estão relacionadas com a etnicidade se se lhes vier a dar importância. Ou seja, o próprio sentimento de que existiria uma diferença cultural e a instauração de fronteiras entre dois grupos dependeria mais de fatores sociais do que diferenças culturais “objetivas”.

Os marcadores de diferença (ou sinais diacríticos) através do qual o grupo afirma a sua existência e o contraste com outros podem ser selecionados de entre uma variedade de critérios, importando menos o conteúdo real da diferença do que o seu reconhecimento como tal aos olhos dos atores. O que existe são processos de inclusão e exclusão que arrumam as pessoas em categorias definidas em termos da oposição *nós/outros*. O conteúdo da categoria, o critério pelo qual ela se define pode variar; pode ser o território, a língua, a história, a religião, uma prática económica, determinados símbolos, todos eles em simultâneo ou apenas um, e podendo variar ao longo do tempo. O que importa é que a diferença seja comunicada, e é neste processo social que consiste a etnicidade.

A abordagem do Barth é relacional porque foca esta fronteira e o modo como um grupo se define através da sua relação com outros. Ao considerar a etnicidade uma categoria de

atribuição, chama a atenção para os aspetos não só cognitivos, mas também voluntários ou estratégicos da etnicidade. Outras perspetivas salientarão outros, que prevalecerão noutras situações inter-étnicas. As distinções étnicas nem sempre dependem da concordância e da percepção dos agentes, sendo-lhes impostas por processos históricos e políticos, envolvendo diferenças de poder. Existem processos estruturais que escapam à vontade dos indivíduos, além de que estes só podem escolher entre as opções que uma sociedade lhes oferece - e estas são limitadas. Não podem optar por outras que não se apresentam num dado contexto. Consoante os contextos, as identidades étnicas são ambas as coisas: escolhidas ou atribuídas pelos próprios agentes e impostas de fora por processos que por vezes lhes escapam.

Quanto aos aspetos estratégicos, instrumentais ou utilitários da etnicidade, os quais decorrem da capacidade para calcular racionalmente os meios e os fins, há que pôr igualmente em relevo a dimensão afetiva, capaz de mobilizar um coletivo. Uma associação apenas baseada nos interesses (como na classe, hoje em dia) não comporta o grau de envolvimento moral e emocional que as identificações étnicas por vezes geram. Os interesses podem mudar, mas a categoria persiste. Por vezes é pelo facto de a estes laços se associar uma forte carga afetiva que um grupo tem a percepção de partilhar interesses económicos e políticos e está à partida disposto a mobilizar-se para fins políticos, o que por sua vez reforça ainda mais a identidade do grupo.

Etnogénese e nacionalismo, cultura e história

Daí a importância, nestas identidades, não só das noções de uma cultura comum, mas também de um passado partilhado e de uma continuidade histórica que contribui para cimentar um coletivo como uma extensa parentela. Tanto na construção das identidades étnicas como nacionais são frequentes as recriações ideológicas da história em que se constroem tradições suscetíveis de justificar e enaltecer o grupo, ou se selecionam e privilegiam elementos que possam servir de signo distintivo ou de emblemas de identidade étnica (cf. o exemplo da identidade dos Kristang de Malaca estudados por Brian O'Neill, 2006, e a recomposição de materiais históricos e culturais a ela associada).

Um outro exemplo de recriação ideológica da história é o que esteve na base da etnogénese da Noruega (relatada por Eriksen, 1993), a qual em termos históricos e culturais pouco difere da Suécia e da Dinamarca. Esta etnogénese ocorreu durante o séc. XIX (tal como muitas outras na Europa, as quais assentaram de igual modo no ideário do romantismo alemão que acopla Estado-nação-cultura), tendo recodificado uma tradição supostamente ancestral. Membros da classe média urbana norueguesa recolheram elementos rurais remotos e apresentaram-nos nas cidades como a expressão da essência norueguesa. Foram urbanitas e não camponeses, portanto, que decidiram que elementos (música, vestuário, gastronomia) se tornariam a cultura e os símbolos nacionais, mesmo para pessoas que não tinham crescido com esses traços. Alguns elementos da cultura camponesa foram assim reinterpretados e manipulados politicamente como prova de que existia uma cultura distinta, que os Noruegueses eram "um povo" e por isso deviam ter o seu próprio Estado. O nacionalismo consiste precisamente numa ideologia que divide a humanidade em entidades separadas (as nações) supostamente homogéneas porque assentes numa cultura ou história partilhada, devendo cada

uma delas corresponder a uma unidade política separada (um Estado) e ser governada por membros da mesma unidade. O nacionalismo não deixa pois de ser uma ideologia étnica ao estabelecer um elo entre um auto-proclamado grupo cultural e Estado. A simbólica nacionalista serviu neste caso para criar fronteiras face a suecos e dinamarqueses e fazer crer que rurais e urbanos noruegueses “pertenciam” à mesma “cultura” e partilhavam os mesmos interesses.

Esta ideia de uma solidariedade entre urbano e rural é uma inovação política do nacionalismo. Antes de este surgir, como sugeriu E. Gellner (1983), as classes dominantes eram cosmopolitas e a ideia de que, por exemplo, a aristocracia “pertencia” à mesma cultura que os camponeses provavelmente surgia aos olhos tanto de uns quanto de outros como incompreensível e abominável. Ainda hoje, segundo Eriksen, a língua falada nas cidades norueguesas é mais próxima do dinamarquês que muitos dialetos noruegueses rurais, e até ao séc. XIX a língua escrita da Noruega era o dinamarquês. Quanto aos traços camponeses transformados em símbolos da cultura norueguesa, não eram ancestrais nem tipicamente noruegueses, mas originários da Europa Central ou criados no século XIX. Trata-se de um exemplo de reificação da cultura, que faz os indivíduos acreditar que a sua cultura é uma constante e tem uma longa continuidade com o passado. Daí também ser recorrente que o nacionalismo, apesar de em grande parte ser uma consequência da modernidade e da industrialização, use o imaginário da sociedade agrária. Gellner (1992) refere-se-lhe como “o princípio da batata” a partir do exemplo do argumento utilizado pela Estónia para negar de autonomia à população russófona, uma população de operários e mineiros maioritária no noroeste do país: quando esse território era agrícola e se cultivava a batata apenas havia aí estónios e não russos.

Essa é uma das razões porque Gellner sustentou que é o nacionalismo (ou a ideologia nacionalista) que cria a nação, não a nação que cria o nacionalismo. As nações são também “comunidades imaginadas”, no sentido em que os indivíduos são levados a imaginar uma comunhão com uma multiplicidade de outros indivíduos que nunca conheceram nem poderão vir a conhecer durante o seu ciclo de vida, a ponto de estarem dispostos a sacrificar a vida ou a matar em nome dessa abstrata (Anderson 1983). A Consciência nacional mobiliza assim símbolos, valores e emoções poderosos – tais como os do parentesco e da ancestralidade. A ideia de raízes – na terra ou no sangue – cimenta comunidades abstratas.

Porém, se é verdade que na etnopolítica as crenças acerca de uma cultura comum e de uma continuidade histórica são criações, se é certo que a história é reinterpretada para servir necessidades presentes, estas versões construídas têm de ser *plausíveis* e terem uma ligação, mesmo que remota, com a realidade e com a experiência das pessoas. Por isso é importante estar atento à tradição e à história como construções ou mesmo invenções (Hobsbawm e Ranger 1983), mas tem de haver algum contacto com a realidade no discurso étnico, cujos ingredientes são normalmente coisas reais: antepassados, origem biológica, território, cultura, história (ver, também a este propósito, o caso dos Kristang de Malaca; O’Neill 2006). Só que todos estes elementos são de uma definição muito vaga. Ninguém pode negar que um determinado grupo tem antepassados, um passado, uma cultura, uma origem biológica ou que viveram algures num território. Mas quem eram exatamente esses antepassados, onde viviam, qual a sua cultura, esses são materiais flexíveis e questões sempre em aberto.

Atividade formativa:

Discussão de artigos de imprensa sobre “confrontos étnicos”. Pretende-se promover um olhar crítico e reflexivo sobre o modo como a expressão “conflito étnico” é utilizada nos media.

Questões em discussão:

- O emprego auto-explicativo da expressão “confrontos étnicos”; a sua apresentação enquanto sinónimo de barbárie e irracionalidade;
- Em que elementos fazem assentar a etnificação do conflito,
- De que modo fazem figurar nessa etnificação a cultura e a história.
- Como são abordados os aspetos não étnicos

Leituras principais:

BAUMANN, Gerd: 1999, *The Multicultural Riddle. Rethinking National, Ethnic, and Religious Identities*, Routledge. (caps. 3-5)

ERIKSEN, Thomas: 1993, *Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspectives*, Pluto Press.

Em alternativa:

POUTIGNAT, P.; STREIFF-FENART, J: 1995, *Théories de l'ethnicité*, Paris; P.U.F.

O'NEILL, Brian: 2006, *Antropologia Social. Sociedades Complexas*, Lisboa, Universidade Aberta (capítulo 6).

Leituras de aprofundamento:

LEAL, João: 2000, *Etnografias Portuguesas (1870-1970). Cultura popular e identidade nacional* (cap. 3), Lisboa, D. Quixote.

THIESSE, Anne-Marie: 1999, *A criação das identidades nacionais* (caps. 2 e 3), Lisboa, Temas e Debates.

VALE DE ALMEIDA, Miguel, 2007, “Da Diferença e da Desigualdade: Lições da Experiência Etnográfica”, *A Urgência da Teoria*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian: 75-108.

VERMEULEN, Hans; GOVERS, Cora: 2003 [1994], *Antropologia da Etnicidade. Para Além de Ethnic Groups and Boundaries*, Lisboa, Fim de Século.

PROBLEMAS EM TORNO DA NOÇÃO DE RAÇA. O PROCESSO DE RACIALIZAÇÃO

Abordadas algumas questões de base relativas às identidades étnicas e nacionais, trata-se agora de pensar as classificações raciais naquilo que elas parecem apresentar de específico em relação a outras maneiras de classificar pessoas e grupos – como as que são situadas no âmbito da etnicidade. E o que aparentam apresentar de específico em relação a estas é o facto de fazerem referência a características físicas, biológicas - à *natureza*. Sendo essa equação entre

“raça” e natureza evocada como algo de dado e de incontornável, é comum supor-se que as classificações raciais - e as discriminações a que dão azo - seriam mais “duras”, teriam raízes mais profundas do que outras (e.g. étnicas) e seriam por conseguinte mais difíceis de combater. É pois essa referência à natureza que se vai procurar interrogar.

A raciologia clássica e a hierarquização racial

As teorias da raciologia clássica tinham em comum uma perspetiva hierarquizadora e desigualitária sobre as “raças”. Sustentavam os poligenistas, por exemplo, que as diferentes “raças” teriam sido criadas separadamente, e que cada uma teria traços físicos e mentais específicos: por exemplo, os brancos teriam mais capacidades intelectuais e os negros uma vocação maior para o trabalho manual. Esta teoria fornecia, assim, uma providencial justificação à escravatura.

Para outros, os monogenistas, as “raças” representariam diferentes etapas da evolução humana. Uma ter-se-ia aperfeiçoado mais do que outras no percurso evolutivo. E alegava-se, como o fez Paul Broca, que os brancos eram mais inteligentes, apresentando-se um dado supostamente objetivo: o volume da caixa craniana. Sabe-se hoje (Gould 1981; 1986) que não existe qualquer correlação entre populações (“raças”) e capacidade craniana; tão-pouco se

verifica correlação alguma entre inteligência e capacidade craniana.

Em todo o caso, quer reportasse as “raças” a diferentes origens ou a lugares particulares na evolução humana, a raciologia clássica sempre as ordenou em superiores e inferiores – sendo invariavelmente os brancos a ocupar o topo desta hierarquia. Esta perspetiva hierarquizadora fundava-se na pressuposta existência de uma correlação “natural” entre aparência física e aptidões. Mas há muito que esta equação foi anulada pela biologia moderna, que mostrou i) que as disparidades entre aptidões se distribuem ao acaso; ii) que as diferenças biológicas entre grupos humanos nada devem à seleção natural (são neutras deste ponto de vista), pelo que não tem sequer sentido falar-se, de acordo com o léxico evolucionista, em “mais” e “menos” aptos (Langaney, 1988). Além de votada ao descrédito científico, a hierarquização racial foi, por outro lado, deslegitimada na esfera pública, sendo raro vê-la abertamente defendida.

Tal não impede que, alimentando uma velha obsessão, continuem a abundar os testes destinados a avaliar aptidões de populações (aptidões “raciais”). Mas abundam também os enviesamentos sociais e culturais que lhes têm presidido. Para mencionar um exemplo relativo aos testes de aptidões físicas, se fosse pedido a um caçador-recolector bosquímano que pedalasse numa imóvel bicicleta ergométrica com o fim de testar a sua capacidade muscular, os resultados poderiam ser medíocres. Não porque tal capacidade fosse reduzida, mas porque ele poderia achar extravagante a ideia de se cansar a pedalar apenas para mover uma agulha. Noutra tipo de testes físicos, populações que prezam a competição terão provavelmente melhores resultados do que aquelas que não a valorizam (Langaney 1988). Quanto aos casos de testes do Q.I. que mostraram diferentes aptidões intelectuais entre brancos e negros norte-americanos, verificou-se que as disparidades nos resultados se explicavam inteiramente pelo enviesamento introduzido pela cor e pela classe social das pessoas que aplicavam o teste: brancos e negros tinham melhores *performances* com os indivíduos que viam como seus semelhantes. S. Jay Gould (1981), que faz referência a estas distorções, descreve aliás os preconceitos que marcaram a história do teste do Q.I. e as manipulações a que este se prestou no início do século XX com o fim de recusar em nome da ciência a entrada a imigrantes indesejáveis.

O diferencialismo neo-racista

Mas se agora é pouco comum a defesa de uma hierarquia racial, em contrapartida permanece a ideia de “raça”, no sentido de uma população natural definida por caracteres hereditários comuns. Tal noção persiste e continua a servir de suporte a ideologias racistas. B. Mégret, o ex-número dois do partido de extrema-direita francês *Front National*, perguntou num colóquio sobre ecologia “Porquê batermo-nos pela preservação das espécies animais se ao mesmo tempo aceitamos o princípio do desaparecimento das raças humanas através da mestiçagem generalizada?” A apropriação da consciência ecológica e a apologia da diferença funciona aqui como caução legitimadora de uma ideologia separatista. Por outro lado, encontramos de novo a assimilação das “raças” a espécies que marcou várias teorias raciais, inspiradas no ordenamento da natureza delineado pelas classificações de Lineu. É, porém, uma equiparação sem fundamento. Ao contrário do que sucede com as populações qualificadas de “raças”, que são interférteis, as cisões ocorridas no processo de especiação são irreversíveis: uma vez separada, a nova espécie não pode voltar a fundir-se com a espécie original (Jacquard 1978). O efeito retórico que Mégret obtém através da equivalência “raças”- espécies acentua subliminarmente a ideia de descontinuidade entre tipos humanos que seriam as “raças”. É esse, afinal, o cerne das doutrinas ráticas: estipular a existência de uma descontinuidade natural no interior do género humano.

Falha-se porém o alvo quando se procura demonizar estas ideias apostrofando-as de nazis. Tal é uma acusação de que o neo-racismo, bem mais sofisticado e subtil, se descarta bem.

Primeiro, porque já não professa a hierarquização, como o velho racismo, mas a distanciação. Dito de outro modo, não haveria populações superiores e inferiores, mas cada uma deveria permanecer “no seu canto” - ou “cada qual no seu país”, como defendeu em Portugal um membro do extinto MAN (Movimento de Ação Nacional), entrevistado na televisão.

Daqui decorre uma segunda característica da retórica neo-racista, que agora manipula com agilidade velhas noções antropológicas há muito descartadas pela disciplina, mas agora populares na arena pública. Invoca, por um lado, a especificidade cultural dos grupos racizados e o direito a ela; e, como se do reverso da medalha se tratasse, clama por outro lado pelo direito à identidade própria, que supõe ameaçado por essas “outras culturas”. Facilmente desemboca assim na questão da imigração, um dos fatores que supostamente produziriam esse efeito de contaminação. O elogio da diferença presta-se aqui, assim, a caucionar e camuflar uma vontade de exclusão. A hiperbolização da diferença, em que as diferenças culturais são vistas como irredutíveis, serve neste caso de argumento para justificar a separação. V. Stolcke (1995) analisou o modo como na Europa as novas retóricas de exclusão absolutizam a diferença e crêem mesmo numa insuperável incapacidade de comunicação entre diferentes culturas - porque a supõem radicada na própria natureza humana. Resta saber se este “fundamentalismo cultural” se substituiu ao discurso racista, como defende Stolcke, ou se apenas se compactou com ele, constituindo uma das suas metamorfoses. Como o atestam as asserções de B. Mégret, as “raças” não foram evacuadas deste pensamento diferencialista. Deixaram apenas de ser nele ordenadas hierarquicamente.

As “raças” na biologia

Uma vez que a ideia de “raça” continua a operar nestes discursos, ainda que mais ou menos camuflada pelos apelos à identidade cultural, é necessário começar por pensá-la no próprio terreno de onde ela retira força e para onde constantemente é remetida: a natureza. No

entendimento do senso comum, cada “raça” é suposta agrupar indivíduos essencialmente – biologicamente - semelhantes entre si e diferentes dos de outras “raças”. Em tal noção se apoiava também a antropologia física clássica, que utilizava critérios morfológicos como a cor da pele, a forma craniana, a textura do cabelo, entre outros. Mas as classificações que deles resultavam eram contraditórias e muito variáveis (variando consoante o critério escolhido ou a importância atribuída a cada um deles). Na verdade, as classificações raciais eram quase tantas quantos os antropólogos físicos, e o número de “raças” que identificavam podia ir de três a várias centenas (Langaney 1988).

A biologia moderna e em especial a genética das populações vieram negar fundamento a estas noções. Por outras palavras, as “raças”, como realidade natural, não existem. Veja-se as diferenças físicas, manifestas (fenotípicas), que foram racializadas. A cor da pele apenas conta a história dos climas. Haverá maior concentração de melanina à medida que se avança de zonas quentes para zonas frias (sublinhe-se que se trata de diferentes quantidades de um mesmo pigmento e não de pigmentos diferentes, como parece implícito nas usuais designações cromáticas das “raças”). Em segundo lugar, a cor da pele modifica-se numa escala de tempo muito curta em termos de evolução biológica. Quanto às dimensões e às formas do corpo, a transmissão hereditária é incerta ou muito parcial (cf. Langaney 1988). Todos estes traços, em suma, nada nos dizem acerca da proximidade genética entre as populações e não têm qualquer relação com ela. Grupos estreitamente aparentados do ponto de vista das características biológicas podem ser compostos por indivíduos de cores diversas.

Segundo a biologia moderna, as variações genéticas a partir das quais se diferenciam populações só podem ser aferidas em três sistemas: i) os grupos sanguíneos (ABO), ii) o fator Rhésus (positivo, negativo), e iii) o que comanda o sistema imunológico (HLA²). São estas as três grandes variantes no património genético humano. Poder-se-ia delimitar “raças” com base nestes critérios, mais fiáveis do que os precedentes? Os geneticistas são unânimes em responder que não, por várias razões:

i) Os genes de cada um destes sistemas estão presentes em todas as latitudes, em todas as populações humanas. Não existe população alguma que não inclua indivíduos do grupo sanguíneo A, por exemplo. Quer isto dizer que as diferenças entre populações não são dadas pela presença ou ausência de um ou outro gene. Apenas correspondem a diferentes frequências dos mesmos genes. São diferenças de ordem estatística: o fator Rh negativo, por exemplo, tem maior incidência (25%) entre a população basca do que na inglesa (16%); a subtração dá-nos a distância genética entre ambas para este aspeto (9%) - e só para este. ii).

² *Human leucocyte antigene*. Do mesmo modo que para as transfusões há que averiguar a compatibilidade entre os grupos sanguíneos, também para o sucesso dos transplantes de órgãos se deve conhecer o grupo imunológico dos parceiros.

Uma segunda razão pela qual o conceito de “raça” é, neste campo disciplinar, definitivamente irrecuperável prende-se com o facto de as distâncias genéticas mais importantes não se encontrarem entre populações, mas entre indivíduos de uma mesma população. Ou seja, as populações compõem-se de indivíduos muito heterogéneos, mas entre elas variam pouco. Decorre daqui que em vez de recortes nítidos, como pressupõe a noção de “raça”, deparamo-nos afinal com uma gama contínua de variações. Dito de outro modo, com uma continuidade genética entre todas as populações.

Por que razão então se preocupam, sequer, os geneticistas com o cálculo das distâncias e proximidades biológicas entre grupos? O que pretendem não é agora classificar, mas saber “quem vem de onde” e “quem são os respetivos antepassados”. O objetivo é poder registar os primeiros movimentos e as direções sucessivas da expansão humana pelo planeta a partir de um mesmo núcleo. O princípio subjacente é o de que a distância genética entre duas populações será tanto maior quanto mais recuada tiver sido a sua separação geográfica; será menor se tiver ocorrido mais recentemente.

A existência de um núcleo comum de origem é relevante. Todos os grupos humanos partilham uma grande genealogia na medida em que descendem de uma única população: dados arqueológicos e genéticos tendem a apontar para a hipótese de um pequeno grupo de Homo Sapiens vivendo entre a África Oriental e o Médio Oriente (Cavalli-Sforza 1992). Sucede que esta origem comum é relativamente recente (cerca de 150.000, 200.000 anos). Por outro lado, desde cedo se processam fluxos migratórios constantes e trocas contínuas entre populações. A “mestiçagem generalizada” que tanto atemoriza os raci(al)istas pratica-se desde há 80.000 anos. Assim, um e outro fator - uma origem comum recente e uma longa e constante mistura de populações - combinam-se para que nenhuma delas se haja diferenciado fortemente. Em suma, não houve tempo, nem as populações permaneceram suficientemente isoladas para constituírem “raças”³.

Compreende-se que as classificações raciais comuns se apoiem em caracteres visíveis (fenotípicos) e ignorem os invisíveis (genéticos). Daí as críticas ao misto de “arrogância” e candura dos anti-racistas que brandem os argumentos dos geneticistas (e.g. Taguieff, 1993). Mas, como se verá adiante, as imputações de ingenuidade são em certa medida reversíveis quando por seu turno os mesmos críticos consideram que os caracteres manifestos (quais deles?) se prestam quase automaticamente (“naturalmente”?) à racialização por parte dos atores sociais.

As “raças” na biologia. As “raças” como construções sociais

Vigora hoje um relativo consenso nas ciências sociais quanto à ideia de que a “raça” não é uma realidade natural, mas uma construção social. Genericamente, pode-se delinear do seguinte modo os termos dessa convergência:

³ Não será alheia a estes motivos a atual tendência para representar graficamente a história genética da população humana recorrendo mais à imagem da rede do que à da árvore. A rede dá conta das trocas, das fusões (produzidas por migrações, casamentos, etc.); a árvore apenas dá conta de separações sucessivas, o que não corresponde à história humana.

i) na natureza existiriam não “raças”, mas sim “óbvias” variações na aparência física, das quais a cultura se apropriaria para recortar categorias;

ii) os fins, o conteúdo e as determinantes dessas categorias são de ordem social (Banton 1983);

ii) as diferenças físicas, fenotípicas, seriam usadas para marcar fronteiras entre grupos que se querem distintos por algum motivo. Quer dizer que o que conta, para configurar uma situação “racial”, seria a diferença física em si mesma (“objetiva”), e o significado atribuído a essa diferença (“subjetivo”), significado esse produzido no encontro entre as duas partes.

Estes são os denominadores comuns na abordagem das “raças” pelas ciências sociais, que em última instância apenas distinguem as classificações “raciais” das classificações “étnicas” pela referência que as primeiras fazem às características físicas. Consta-se assim que neste consenso continua a estar presente o binómio natureza-cultura, mas agora organizado do seguinte modo: as “raças” são criações sociais e não realidades biológicas, mas os traços fenotípicos forneceriam uma matéria neutra e natural de que a cultura se apropriaria; os traços físicos seriam dados fixos e evidentes que a cultura é chamada a interpretar e a transformar em símbolos. E é assim, por via desta aparentemente incontornável base natural, que somos quase reconduzidos ao ponto inicial, quer dizer, à especial dificuldade que enfrentariam as tentativas de combate às classificações e discriminações raciais.

A visibilidade da “aparência física”

Detenhamo-nos então na aparência física. A altura, a cor dos olhos, a cor do cabelo, e até os lóbulos das orelhas (a bem do argumento poder-se-ia mesmo arriscar uma bizantina classificação dos últimos em dois tipos: os colados ao crânio e os separados dele) são também traços fenotípicos, igualmente naturais, expostos e evidentes. E no entanto não é certamente nestes em que pensamos quando se evoca a relação entre as classificações raciais e a aparência física. É antes na cor da pele, na textura do cabelo (crespo, liso), eventualmente nalgumas configurações ósseas.

Porquê uns e não outros? Se o critério é a visibilidade, saltará menos à vista a cor do cabelo (pense-se, por exemplo, num ruivo flamejante...) do que a sua textura? E será a cor da pele particularmente impositiva? Se na paleta das cores evocarmos a de muitos asiáticos, marcará ela um contraste tão pronunciado com a pele branca que a torne imperativamente em objeto de pensamento? Serão por sua vez os contrastes cromáticos sinalizadores naturais mais inequívocos? Se assim é, porque arrumámos os indo-europeus na “raça” branca, quando a pele de muitos deles pele é tão ou mais escura do que a de muitos africanos? A cor da pele, neste caso, não foi racializada...

Quer dizer que a aparência física, enquanto matéria com que são supostas fazer-se as classificações raciais, não é afinal terreno neutro. Se apenas racializámos (*i.e.* atribuímos significado social a certas características físicas e não outras; e se os traços fenotípicos que racializámos não são naturalmente mais salientes nem suscetíveis de significarem do que outros (ver, a este propósito, Gilroy 1987), decorre daqui que esta escolha é também ela ditada por definições sociais e não por imperativos naturais da percepção humana.

Foi seguindo esta linha de raciocínio que P. Wade procurou levar às últimas consequências a ideia de que a raça é uma construção social. Segundo este autor, continua-se em parte a naturalizar a "raça" e a dar-lhe consistência quando a propósito dela persistimos em nos referir à aparência física como um dado imediato e, sobretudo, em termos genéricos - como se a "aparência física" se reduzisse aos atributos tipicamente "raciais". Ora, o recurso a certos traços físicos não constitui um padrão natural. Ou seja, não existe à partida nos indivíduos nenhuma predisposição intrínseca para selecionar e atribuir significado a uns e não a outros. Resulta antes, sustenta Wade, de processos ideológicos situados na história.

Esta história é sobretudo a dos encontros coloniais que se seguiram à expansão europeia para África, Ásia e Austrália – ou seja, aqueles onde se fabricaram os conceitos de "raça" e onde os estudos sobre as "relações raciais" têm as suas raízes. Utilizar a noção de aparência física como se se tratasse de um suporte inteiramente biológico e a-histórico é esquecer que foram ideologias ocidentais e o corpo de conhecimentos aí nascido num período preciso⁴ que definiram certas características físicas como mais importantes do que outras para vincar diferenças e marcar separações: aquelas entre colonizadores e colonizados; é esquecer que o modo como vemos as características físicas foi, e é, mediado por essas lentes. Assim, a própria *visibilidade* fenotípica não é relegável para o puro plano da natureza; é, também ela, social e historicamente constituída e envolve relações de poder.

No mundo clássico e medieval havia já contactos com populações outras, mas a cor da pele ou a espessura dos lábios, por exemplo, não pareciam colocar em si mesmos qualquer problema. Não existia consciência racial. Não significa isto que não houvesse populações vistas como diferentes, ou até inferiorizadas, mas eram-no a partir de outras categorias e outros fatores. As diferenças e as divisões sociais não eram *biologizadas* (Hannaford 1996) - do mesmo modo que nem todas as culturas recorrem aos fenótipos para marcar distinções entre grupos (Van den Bergue 1988).

Pode dizer-se que ver é em boa medida reconhecer, ou seja, retemos sobretudo aquilo que podemos encaixar em categorias. Esse é, na verdade, um dado elementar da perceção: afetar aquilo que presenciamos a um conceito, ou pô-lo em relação com uma categoria. Tal lembra Boas: "a tradição dirige a vista". Ora, se o *outro* é de certo modo visto a partir das categorias do *eu*, e se não existe uma categoria onde a cor da pele, por exemplo, tenha sentido - como tem na categoria "raça" -, então essa característica será socialmente irrelevante e relativamente indiferente - como já o foi outrora.

Leituras principais:

LANGANEY, André: 1988, *Os homens. Passado, presente, condicional*, Gradiva.

PINA CABRAL, João: 1998, "Racismo ou etnocentrismo?", in H. Gomes de Araújo *et al.* (orgs.), *Nós e os outros. A exclusão em Portugal e na Europa*, Porto, S.P.A.E.

WADE, Peter: 1993, "'Race', nature and culture", *Man*, Nº 28.

⁴ O termo "raça" surge entre o séc. XVI e XVII. O seu significado permanecia no entanto vago. Firmar-se-á apenas com a ciência, quando, a partir do séc. XVIII, se começam a modelar doutrinas sobre as "raças" (Hannaford, 1996).

-“Race”, American Anthropological Association: <http://www.understandingrace.org/>

Leituras de aprofundamento:

AAVV: 1997, *O que é a Raça? Um Debate Entre a Antropologia e a Biologia*, Lisboa, Espaço Oikos

SAN ROMÁN, Teresa: 1996, *Los Muros de la Separación. Ensayo sobre Alterofobia y Filantropía*,
Barcelona, Servei de Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona
(capítol 1).

STOLCKE, Verena: 1995, “Talking Culture. New Boundaries, New Rhetorics of Exclusion in
Europe”, *Current Anthropology*, 36 (1): 1-13.