

Organização de

# HANS VERMEULEN e CORA GOVERS

## Antropologia da Etnicidade PARA ALÉM DE "ETHNIC GROUPS AND BOUNDARIES"

FIM DE SÉCULO

Antropologia da Etnicidade HANS VERMEULEN e CORA GOVERS

A  
N  
T  
R  
O  
P  
O  
L  
Ó  
G  
I  
C  
A

Podemos hoje em dia dificilmente imaginar as teorias sociais e os desenvolvimentos políticos sem a noção de etnicidade: foi, desde os anos 1960, validada como conceito independente dentro das Ciências Sociais.

Vinte anos após a publicação da obra de Fredrik Barth, *Ethnic groups and boundaries*, um dos textos mais influentes na matéria, o presente livro sintetiza os progressos alcançados e as perspectivas que se abriram no estudo da etnicidade.

Na conferência "A Antropologia da Etnicidade" (Amsterdão, Dezembro de 1993), aqui publicada, Fredrik Barth, Katherine Verdery, Anthony Cohen e Eugene Roosens abordam esta questão central. Depois de terem mostrado como os trabalhos de Fredrik Barth ainda influenciam as investigações étnicas actuais, os autores discutem as novas direcções que se apresentam, abrangendo temas como as relações entre a etnicidade, o nacionalismo e o Estado, o estudo da consciência colectiva e individual e as dimensões genealógicas da identidade étnica.

HANS VERMEULEN é director do Programa Científico do Instituto para a Migração e os Estudos Étnicos (*Institute for Migrations and Ethnic Studies, IMES*) em Amsterdão.

CORA GOVERS é membro do Instituto das Universidades Holandesas para a Coordenação da Investigação das Ciências Sociais (*SISWO*).

ISBN 972-754-184-4



9 789727 541843

FIM DE SÉCULO

## Agradecimentos

A conferência "*Antropologia da Etnicidade. Uma revisão crítica*" não teria sido possível sem o apoio financeiro dos Ministérios dos Assuntos Internos e da Segurança Social, Saúde Pública e Cultura, da Academia Real Holandesa das Ciências, do município e Universidade de Amsterdão (*UvA*), da Universidade Livre de Amsterdão, da Faculdade de Ciências Sociais (*UvA*), da Associação Holandesa para as Ciências Sociais e Culturais, do *British Council*, do Departamento de Antropologia (*UvA*), do Instituto para a Migração e Estudos Étnicos (IMES) e do Instituto das Universidades Holandesas para a Coordenação da Investigação das Ciências Sociais (SISWO).

Pelo generoso auxílio e assistência agradecemos aos alunos de Antropologia e a inúmeras outras pessoas do departamento de Antropologia da Universidade de Amsterdão e da Universidade Livre, IMES e SISWO.

ANTROPOLOGIA DA ETNICIDADE  
PARA ALÉM DE *ETHNIC GROUPS AND BOUNDARIES*

TÍTULO ORIGINAL  
THE ANTHROPOLOGY OF ETHNICITY  
BEYOND "ETHNIC GROUPS AND BOUNDARIES"

ORGANIZAÇÃO  
HANS VERMEULEN E CORA GOVERS

TRADUÇÃO  
ROGÉRIO PUGA

REVISÃO  
ANA RITA PALMEIRIM

REVISÃO CIENTÍFICA  
JOSÉ GABRIEL E SUSANA PEREIRA BASTOS

CAPA  
FERNANDO MATEUS

ISBN  
972-754-184-4

DEPÓSITO LEGAL  
206015/04

© 1994, Het Spinhuis, Amsterdam.  
Fim de Século- Edições, Lisboa, 2003.

HANS VERMEULEN e CORA GOVERS  
(organização)

# ANTROPOLOGIA DA ETNICIDADE

PARA ALÉM DE  
*ETHNIC GROUPS AND BOUNDARIES*

FIM DE SÉCULO

## ÍNDICE

Introdução .....	9
<i>Hans Vermeulen e Cora Govers</i>	
Temáticas permanentes e emergentes na análise da etnicidade...	19
<i>Fredrik Barth</i>	
Etnicidade, nacionalismo e a formação do Estado <i>Ethnic Groups and Boundaries: passado e futuro</i> .....	45
<i>Katherine Verdery</i>	
Fronteiras da consciência, consciência das fronteiras Questões críticas para a Antropologia .....	75
<i>Anthony P. Cohen</i>	
A natureza primordial das origens na etnicidade migrante .....	101
<i>Eugeen Roosens</i>	

## INTRODUÇÃO

HANS VERMEULEN e CORA GOVERS

As quatro comunicações publicadas neste volume foram apresentadas durante a conferência *Antropologia da Etnicidade* que teve lugar em Dezembro de 1993 em Amesterdão, tendo como objectivo principal rever, de forma crítica, os desenvolvimentos registados neste mesmo campo, desde a publicação de *Ethnic groups and boundaries* de Barth, em 1969, abrangendo, portanto, um período de quase vinte e cinco anos. Como organizadores da conferência, preferimos dar toda a liberdade aos participantes na abordagem das diferentes temáticas que considerassem mais importantes para o desenvolvimento desta área de investigação. O presente volume, contudo, pode ser lido como um tributo e uma resposta crítica à obra de Barth sobre etnicidade, confirmando a sua relevância de um modo talvez ainda mais convincente.

Apesar das diversas interpretações da introdução de Barth a *Ethnic groups and boundaries*, não restam dúvidas que os seus principais pressupostos foram claramente formulados e continuam válidos, podendo ser apresentados através das três afirmações que se seguem: 1) a etnicidade é uma forma de organização social, o que implica que 2) “o foco principal da investigação seja a fronteira étnica que define o grupo e não o conteúdo cultural deste” (1969:15); a característica distintiva dos grupos étnicos é 3) a auto-ascrição, bem como a ascrição por parte de terceiros. Os quatro autores parecem concordar que estas afirmações continuam a ser válidas, tendo, inclusive, de acordo com Verdery, adquirido uma nova relevância.

Quer o artigo de Barth quer o de Verdery organizam-se em torno da questão de perceber o que ainda é útil na obra do primeiro sobre etnicidade e onde se devem considerar novos rumos. Cohen e Roosens partem também do trabalho de Barth, mas direccionam a sua atenção para duas temáticas principais que consideram negligenciadas por este último. Cohen insere o estudo da etnicidade no âmbito do estudo mais geral da consciência colectiva e individual, enquanto Roosens defende que a metáfora da fronteira, usada por Barth, é útil no estudo da etnicidade, devendo, no entanto, ser complementada pela metáfora da família.

Ao longo desta introdução discutiremos algumas das novas perspectivas emergentes no estudo da etnicidade, abordando primeiro o interesse renovado em torno da relação entre esta e a cultura e, posteriormente, três outras conexões, relacionado a etnicidade com o indivíduo, o nacionalismo e o Estado, bem como com a questão da responsabilidade social.

## Etnicidade e cultura

A etnicidade foi validada enquanto conceito diferenciado e autónomo nas Ciências Sociais (*vide*, por exemplo, Glazer & Moynihan 1975; Chapman *et al.* 1989) apenas nos anos 60, relacionando-se a recente valorização do conceito com desenvolvimentos mais abrangentes, tais como os novos movimentos étnicos e as lutas anti-colonialistas, a crescente crítica ao funcionalismo estrutural e, em particular, com o que Cohen chama o desmascarar da retórica da assimilação. A noção de etnicidade relegou para um estatuto cada vez mais marginal os conceitos de assimilação e aculturação sem, no entanto, os substituir totalmente.

Embora muitos outros investigadores das Ciências Sociais tenham desempenhado um papel fundamental nestas mudanças (*vide*, por exemplo, Eriksen 1993), poucas dúvidas existem sobre o papel essencial que a introdução de Barth em *Ethnic*

*groups and boundaries* tem vindo a desempenhar. Mais do que qualquer outro texto, este último tornou-se um marco simbólico das mudanças para as quais contribuiu substancialmente, sendo considerado, desde cedo, um clássico. Muitos concordarão com Enloe quando este afirma que “Fredrik Barth tem sido o cientista talvez mais responsável pela substituição das abordagens estáticas por outras mais interaccionistas no que diz respeito à etnicidade” (1980:235), tendo esta mudança sido conseguida através da diferenciação da noção de etnicidade da de cultura, pois Barth apresentou a etnicidade ou identidade étnica como um aspecto da organização social e não da cultura.

A diferenciação das noções de etnicidade e de cultura levou, durante algum tempo, a uma certa negligência do estudo da cultura e da sua relação com a etnicidade (Eriksen 1993:92); no entanto, as contribuições para este volume mostram um interesse renovado por esta mesma relação. Cada vez mais se torna claro que a substituição da abordagem estática pela interaccionista, no que diz respeito à etnicidade, acarreta uma mudança similar no estudo da cultura, afirmando Barth que a obra *Ethnic groups and boundaries* implica uma noção pós-moderna de cultura. Antes de indicar, de forma breve, a relação entre etnicidade e cultura, importa questionar o que distingue a identidade étnica das demais identidades sociais.

Os antropólogos têm respondido das mais variadas formas a esta questão: a concepção de Abner Cohen é algo idiossincrática, tendo a sua noção de grupos étnicos enquanto grupos de interesse informais que partilham alguns padrões de comportamento normativo levado a que perspectivasse os corretores da *city* de Londres como um grupo étnico (Cohen 1974). Na forma como uma comunidade étnica é imaginada encontramos um critério mais comum para a distinção das identidades étnicas de outras entidades sociais, tomando alguns investigadores como critério a noção de, ou a crença numa, cultura partilhada (por exemplo, Eriksen 1993:35); enquanto

outros consideram, como principais características diferenciadoras, a ideologia que afirma a existência de uma ascendência, substância e/ou história comuns (*vide*, por exemplo, Wallerstein 1991:78, Wolf 1988). O ensaio de Barth publicado em 1969 não se debruça de forma sistemática sobre este assunto<sup>1</sup>, tendo a sua ênfase na etnicidade como forma de organização social caracterizada pela ascrição e auto-ascrição levado alguns investigadores a considerar quase qualquer noção de identidade social – de oposição entre um “nós” e um “eles” – como étnica, relacionando-se a crítica de Roosens com a posição defendida por Barth relativamente a esta mesma questão. O primeiro autor considera o conceito de fronteira um elemento central na noção barthiana de etnicidade, defendendo que, por mais útil que este seja, não chega ao âmago da questão, uma vez que as fronteiras poderão criar identidades, mas não necessariamente identidades *étnicas*, devendo a metáfora da fronteira ser complementada pela metáfora da família, adicionando àquela uma dimensão genealógica.

A relação entre etnicidade e cultura pode, na nossa opinião, ser vista como tripartida: a etnicidade refere-se à consciência da cultura (étnica), à utilização dessa cultura, sendo simultaneamente parte da mesma. Começando pela última questão, Barth definiu etnicidade como um elemento da organização social, mas defende que esta pode igualmente ser encarada como um elemento da cultura. As fronteiras podem ser vistas em termos interaccionais mas, de forma igualmente convincente, como “fronteiras da consciência”, para utilizarmos a expressão de Cohen. As identidades étnicas são produto da classificação, da ascrição e da auto-ascrição, encontrando-se

<sup>1</sup> Tal facto é compreensível à luz da definição barthiana de etnicidade mais como um aspecto da organização social do que uma questão de consciência ou cultura. Pelo menos num texto, o autor foi mais específico relativamente a esta questão: “uma ascrição como categorial é também étnica quando classifica uma pessoa em termos da sua identidade mais básica e geral, pressupostamente determinada pela sua origem e passado.” (1969:13).

relacionadas com ideologias de ascendência, relacionando-se também o estudo da etnicidade com o da ideologia (Vermeulen 1984) e o dos sistemas cognitivos (Chapman *et al.* 1989). A etnicidade faz então parte da cultura e é também metacultural, no sentido em que constitui uma reflexão em torno da “nossa” cultura, bem como da “deles”, e, em terceiro lugar, relaciona-se com o “*uso* subjectivo, simbólico ou emblemático”, por parte de um “grupo de pessoas [...], de qualquer aspecto da cultura, de forma a diferenciarem-se de outros grupos” (De Vos 1975:16, *italico nosso*).

A concepção de etnicidade aqui apresentada, implica que a etnicidade enquanto elemento da organização social, requer interacção regulada e, enquanto elemento da cultura, implica consciência da diferença, em relação à qual alguns autores distinguem níveis “baixos” e “altos”. No primeiro caso, as diferenças culturais tendem a ser marcadas e as relações interétnicas relativamente estáveis: as pessoas aceitam as diferenças como adquiridas, sem reflectir muito, não existindo uma ideologia étnica marcada e, muito menos, um movimento étnico. O oposto dá-se quando a interacção aumenta e as pessoas estão a perder, ou temem vir a perder, a sua singularidade cultural, “consciencializando-se”, durante este processo, da sua cultura, podendo começar a “repará-la” e a exigir direitos culturais. A diferença entre estas duas condições – extremos conceptuais do que é, de facto, um *continuum* – é indicada, entre outras, pelas noções de “solidariedade existencial” *versus* “solidariedade etnocêntrica” (Patterson 1977:43) e de “velha etnicidade” *versus* “nova etnicidade” ou “simbólica” (Gans 1979), relacionadas com a distinção de Roosens entre “cultura não reflectida” e “cultura reflectida” (1989) e a de Borneman entre “nacionalidade” e “nacionalismo”, referidos por Verdery.

A distinção entre a nova e a velha etnicidade relaciona-se igualmente com o problema da historicidade do próprio conceito, pois a abordagem de Barth não restringe a noção de etnicidade às condições modernas nem a períodos históricos espe-

cíficos<sup>2</sup>. Uma outra posição é tomada pelos investigadores que relacionam a noção de etnicidade à de Estado-nação ou a situações de elevada consciência da diferença<sup>3</sup>. Parece-nos, portanto, que a confusão relativamente a esta questão resulta da ausência de uma investigação histórico-antropológica dedicada a fenómenos étnicos ou quase étnicos.

### O indivíduo, o Estado e a responsabilidade social

Nos artigos que se seguem os autores sugerem novas direcções e temáticas para futura investigação, reflectindo desenvolvimentos recentes ou indo para além dos mesmos. Alguns leitores poderão considerar estes novos interesses o continuar das mudanças introduzidas por Barth, enquanto outros os verão como uma ruptura com algumas perspectivas deste último. Ambas as partes poderão, contudo, concordar que não poderiam existir sem os já referidos pressupostos centrais da introdução de Barth. Detenhamo-nos, então, nalgumas das questões mais recentes.

A primeira questão relaciona-se com o facto de Barth afirmar que a introdução de *Ethnic groups and boundaries* implica uma visão pós-moderna de cultura, uma vez que rejeita a ideia de que as culturas são entidades claramente limitadas, separadas e homogéneas, dando atenção às disputas e aos desacordos internos, ao entender a cultura não tanto em termos de “partilha” mas de “organização da diversidade” e ao problematizar a relação entre o colectivo e o individual, o que implica

<sup>2</sup> Cole defende que o modelo ecológico de etnicidade de Barth é mais indicado para a análise das formações imperialistas (Cole 1981:134), enquanto Eriksen critica a “abordagem formalista” de Barth por utilizar uma noção de etnicidade universal e ahistórica (1991).

<sup>3</sup> Patterson (1977:35-66) toma uma posição bem diferenciada ao defender que a etnicidade, embora não seja universal, antecede o Estado-nação, relacionando-se com a origem do “estado primitivo dominado pela hegemonia de parentesco”.

repensar as noções de “sociedade” (por exemplo, Wolf 1988) e de identidade étnica. Se as culturas não forem entidades claramente delineadas e homogéneas como poderemos esperar que as pessoas partilhem uma ideia dessa mesma cultura ou uma imagem de si mesmos? Esta questão é retomada por Cohen ao defender que o estudo das fronteiras implica o estudo da consciência o qual, por sua vez, requer que se preste atenção à experiência e ao indivíduo, visto que as pessoas diferem na forma como imaginam a comunidade étnica. Como afirma Cohen: “o grupo étnico é um agregado de eus, cada um produzindo etnicidade para si próprio”. De forma relacionada, mas algo diferente, Verdery chama a atenção para a relevância de uma Antropologia da pessoa, que estudaria a génese histórica das noções de “pessoa” e de “identidade”.

O estudo da inter-relação entre etnicidade, cultura, nacionalismo e Estado constitui outro novo campo de investigação<sup>4</sup>, incluindo várias temáticas e questões tais como a construção de identidades nacionais, o papel do Estado na criação e sustento de identidades étnicas subnacionais e os efeitos da globalização. Nas últimas décadas, tem-se verificado um aumento no interesse do papel dos intelectuais na construção de identidades nacionais (por exemplo, Herzfeld 1982; Verdery 1991) e embora as identidades étnicas sejam também construídas, no sentido de serem “feitas” e não “naturalmente geradas”, as identidades nacionais são muitas vezes construídas num sentido mais literal, especialmente durante períodos de intensa

<sup>4</sup> Não abordaremos as complexidades das inter-relações entre os dois conceitos anteriores, sendo suficiente afirmar que, quer na Antropologia quer fora do âmbito da mesma, existem diferentes formas de relacionar “eticidade” e “nacionalismo”. Alguns investigadores abordam a primeira como um conceito mais geral, considerando o segundo um caso especial (*vide*, por exemplo, Eriksen 1993:99-101; Worsley 1984:247), enquanto outros, pelo contrário, começam pela noção de nação. Assim sendo, para Fox, o estudo da etnicidade parece ser levado a cabo no âmbito das “ideologias nacionalistas” (Fox 1990). Deverá ficar claro que ao utilizarmos a expressão “Antropologia da etnicidade” enveredamos pela primeira linha de pensamento.

construção da nação, em que muitos intelectuais (políticos, historiadores, folcloristas e outros) tendem a estar mais ou menos envolvidos profissionalmente na construção de mitos históricos e culturais de continuidade e homogeneidade.

Verdery refere o facto de o Estado-nação, ao tentar impor “aquilo que é comum”, tornar visíveis as diferenças étnicas, sendo por vezes este o resultado de uma política cujo objectivo é a homogeneização cultural, mas que simultaneamente negligencia, ou não pode abordar, a divisão cultural do trabalho. Os Estados modernos ou pós-modernos parecem estar mais motivados e melhor equipados para dar resposta a esta desigualdade e também mais dispostos a tolerar diferenças etnoculturais (Vermeulen & Penninx 1994), podendo a política governamental, inclusive, promover – intencionalmente ou não – diferenças culturais, bem como o reforço de fronteiras étnicas (*vide*, por exemplo, Roosens 1989). Verdery termina o seu contributo chamando a atenção para a ideologia e promoção activa da “diferença” nos Estados Unidos, que remete para distinções em termos de género, “raça” e etnicidade, tentando a autora compreender este fenómeno em termos de desenvolvimentos mais abrangentes, criticando-o embora enquanto representante de um novo essencialismo, o que nos traz ao último ponto discutido nos artigos deste volume: a responsabilidade do antropólogo.

No início desta introdução mencionámos a ligação entre a crescente popularidade da noção de etnicidade e as mudanças nas teorias das Ciências Sociais, bem como nos desenvolvimentos políticos. O facto de a noção de etnicidade ter sido largamente adoptada deve-se de muitos antropólogos em movimentos de luta contra o racismo, o colonialismo e as políticas de assimilação. Recentemente, os antropólogos parecem estar hesitantes no que diz respeito à tomada de posições e o sentimento prevalecente – também expresso por Barth – parece ser o de que fomos, inúmeras vezes, demasiado rápidos no nosso apoio a movimentos étnicos. Esta nova tomada de consciência foi promovida pelo novo – ou velho? – essencialismo ine-

rente a muitas dos discursos sobre multiculturalismo (*vide*, por exemplo, Ålund & Schierup 1991) e pelos cruéis conflitos étnicos como os dos Balcãs ou do Sri Lanka. A questão da responsabilidade social adquire igualmente novas dimensões, pois cada vez mais pessoas utilizam os “nossos” conceitos de cultura e etnicidade – embora de formas diferentes – para promover os seus próprios interesses, devendo, portanto, as relações entre noções científicas e leigas ser uma área de estudo recompensadora para futuras investigações.

## BIBLIOGRAFIA

- ÅLUND, A. & SCHIERUP, Carl-Ulrik, 1991, *Paradoxes on multiculturalism. Essays on Swedish Society*. Aldershot: Avebury.
- BARTH, Fredrik, 1969, *Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference*. Bergen/Londres: Universitets Forlaget/Allen & Unwin.
- CHAPMAN, Malcolm, McDONALD, Maryon & TONKIN, Elizabeth, 1989, “Introduction” in Elizabeth Tonkin, Maryon McDonald & Malcolm Chapman (eds.), *History and ethnicity*, 1-21. Londres: Routledge.
- COLE, John W., 1981, “Ethnicity and the rise of nationalism” in S. Beck & J. W. Cole (eds.), *Ethnicity and nationalism in Southeastern Europe*, 105-134. Amesterdão: A.S.C., Universidade de Amesterdão.
- DE VOS, George, 1975, “Ethnic pluralism. Conflict and accommodation” in G. De Vos & L. Romanucci (eds.), *Ethnic identity. Cultural continuities and change*, 5-41. Palo Alto: Mayfield.
- ENLOE, Cynthia, 1980, *Ethnic soldiers. State security in a divided society*. Harmondsworth: Penguin Books.
- ERIKSEN, Thomas Hylland, 1991, “The cultural contexts of ethnic differences”, *Man* 26:127-144.
- , 1993, *Ethnicity and nationalism. Anthropological perspectives*. Londres: Pluto Press.
- FOX, Richard G., 1990, “Introduction” in Richard G. Fox (ed.), *Nationalist ideologies and the production of national cultures*, 1-14. Washington: American Anthropological Association. American Ethnological Society Monograph, n.º 2.
- GANS, Herbert, 1979, “Symbolic ethnicity: the future of ethnic groups and cultures in America”, *Ethnic and Racial Studies* 2:1-20.

- GELLNER, Ernest, 1983, *Nations and nationalism*. Oxford: Blackwell.
- GLAZER, Nathan & MOYNIHAN Daniel P., 1975, "Introduction", in Nathan Glazer & Daniel P. Moynihan (eds.), *Ethnicity. Theory and experience*, 1-26. Cambridge: Harvard University Press.
- HERZFELD, Michael, 1982, *Ours once more. Folklore, ideology and the making of modern Greece*. Austin: University of Texas Press.
- ROOSENS, Eugeen E., 1989, *Creating ethnicity. The process of ethnogenesis*. Newbury Park: Sage Publications.
- VERDERY, Katherine, 1991, *National ideology under socialism. Identity and cultural politics in Ceausescu's Romania*. Berkeley: University of California Press.
- VERMEULEN, Hans, 1984, "Introduction", in Hans Vermeulen & Jeremy F. Boissevain (eds.), *Ethnic challenge. The politics of ethnicity in Europe*, 7-13. Göttingen: Edition Herodot.
- VERMEULEN, Hans & PENNINX Rinus (eds.), 1994, *Het democratisch ongeduld. De emancipatie en integratie van zes doelgroepen van het minderhedenbeleid*. Amsterdão: Het Spinhuis.
- WOLF, Eric R., 1988a, "Ethnicity and nationhood" *Journal of Ethnic Studies. Treatises and Documents* 21:27-32.
- , 1988b, "Inventing society" *American Ethnologist* 15:752-761.
- WALLERSTEIN, Immanuel, 1991, "The ideological tensions of capitalism. Universalism versus racism and sexism", in I. Wallerstein & E. Balibar (eds.), *Race, nation and class. Ambiguous identities*, 29-36. Londres: Verso.
- WORSLEY, Peter, 1984, *The three worlds. Culture and world development*. Londres: Weidenfels and Nicolson.

## TEMÁTICAS PERMANENTES E EMERGENTES NA ANÁLISE DA ETNICIDADE

FREDRIK BARTH  
Universidade de Bergen

Vinte e cinco anos após a publicação de *Ethnic groups and boundaries*, é com grande prazer que participo num tão grande encontro de colegas para rever temáticas actuais no âmbito da análise da etnicidade. Durante todo este tempo, o estudo da etnicidade desenvolveu-se, a sua importância tem sido gradualmente reconhecida nas Ciências Sociais e as questões a si relacionadas desempenham um papel cada vez maior, e, por vezes, trágico, nas políticas públicas, na violência e na guerra. Para responder a estas questões, simultaneamente analíticas e humanas, devemos mobilizar o melhor que a nossa disciplina pode oferecer em termos de saber e percepção e, para surtirmos efeito no mundo que nos rodeia, necessitamos de pensar claramente e de forma inovadora.

É, no entanto, difícil regressar de uma forma inovadora ao trabalho que desenvolvemos há tanto tempo. A minha estratégia pessoal de investigação, pelo contrário, tem sido a procura de novos territórios: novos lugares e novos assuntos, para observar o mundo através de um olhar renovado e inocente, o que nem sempre é fácil de fazer quando regressamos a territórios familiares.

### As repercussões de *Ethnic Groups*...

Começo por reafirmar as questões do meu estudo anterior que mais facilmente passaram a prova do tempo, a abordagem apoiada principalmente na teoria de grupo corporativo, da

Antropologia Social britânica, e na obra de Goffman sobre a definição da situação na interacção. A estratégia empírica que eu e os meus colegas escolhemos consistiu em conferir uma especial atenção etnográfica às pessoas que *mudam* a sua identidade étnica: um procedimento de descoberta que tem como objectivo desvendar os processos envolvidos na reprodução de grupos étnicos. Estas são as etapas metodológicas que permanecem, ainda hoje, úteis:

- Optámos por abordar a identidade étnica como uma característica da organização social mais do que como uma nebulosa expressão de cultura; sendo esta manifestamente uma questão de grupos sociais, declaramo-la também uma questão da organização social da diferença entre culturas, conforme veicula o subtítulo do livro.
- O que nos leva a pôr em evidência a fronteira e os processos de recrutamento, e não a matéria cultural que a fronteira comporta. A atenção conferida a estes processos da manutenção da fronteira rapidamente demonstrou que os grupos étnicos e as suas características são produzidos em circunstâncias particulares, tanto interaccionais como históricas, económicas e políticas, sendo, portanto, altamente situacionais e não primordiais.
- Para além disso, enquanto questão de identidade, a pertença a grupos étnicos deve depender da ascrição e auto-ascrição; no entanto, a etnicidade só será motor da diferença organizacional se os indivíduos a aceitarem, forem constringidos por ela, agirem em relação à mesma e a experienciarem.
- As diferenças culturais de significação fundamental para a etnicidade são aquelas que as pessoas utilizam para marcar a distinção, a fronteira, e não as ideias do analista sobre o que é mais aborígene ou característico na cultura destas. Exagerei esta mesma questão ao afirmar que a escolha dos diacríticos por parte das pessoas parecia arbitrária, mas também explorei o modo como os padrões

culturais utilizados para avaliar e julgar outros membros do mesmo grupo étnico produzem efeitos de construção de fronteiras, implicando que essas pessoas “jogam o mesmo jogo” (Barth 1969:15, 17 e seg.; 117-134), uma questão que tem sido frequentemente negligenciada.

- Finalmente, enfatizei o papel empresarial nas políticas étnicas e a forma como a mobilização de grupos étnicos na acção colectiva é levada a cabo por líderes que prosseguem um empreendimento político, não sendo, portanto, uma expressão directa da ideologia cultural do grupo ou da vontade popular.

Esta perspectiva vai contra muita da retórica étnica e, ao ser julgada pelas ideias sobre a cultura que então prevaleciam, parecia contra-intuitiva e paradoxal, contendo, talvez, uma das primeiras aplicações antropológicas de uma visão mais pós-moderna de cultura. Embora não dispuséssemos da opaca terminologia do pós-modernismo actual, defendemos o que hoje seria, certamente, reconhecida como uma visão construtivista, acontecendo o mesmo com a nossa ideia de história: libertámo-nos da ideia de história apenas como uma fonte objectiva e causa da etnicidade, vendo-a como uma retórica sincrónica – uma luta para se apropriar do passado, como se poderia dizer actualmente.

Esta temática leva-nos ao meu primeiro ponto: deveríamos continuar a fazer uso de cada desenvolvimento na análise e na desconstrução da “cultura”, pois repensar a cultura fornece-nos uma base útil, ou melhor, *necessária*, para repensar a etnicidade. Se a etnicidade é a organização social da diferença cultural, necessitamos de ir mais além das concepções habituais daquilo a que chamamos “cultura”. O que nós agrupamos sob o conceito de cultura sem dúvida que apresenta propriedades empíricas que serão relevantes para uma compreensão da etnicidade; no entanto, as propriedades que nós, investigadores, falsamente imputamos à cultura produzirão quer uma ausência de percepção nas nossas observações quer alguma confusão nas nossas análises.

Se, como muitos afirmam, é verdade que *Ethnic groups and boundaries* revolucionou o debate deste tema, então podemos também observar alguma regressão no pensamento contemporâneo. As ideias básicas não são fáceis de identificar e usar, e as pessoas e os movimentos que tentamos compreender tornam-nos a tarefa mais difícil devido às suas *próprias* reificações destas vastas categorias sociais constituídas como grupos étnicos: imaginando-os, atribuindo-lhe propriedades, homogeneizando-os e essencializando-os. Estas reificações tem consequências mas não têm como consequência a mera criação da comunidade e das propriedades imaginadas, pelo simples acto de imaginar. Vejo igualmente a análise da etnicidade mitigada quando inserida na retórica do “nós e do outro”. Enquanto a alteridade radical cultural tem um papel importante em grande parte do pensamento ocidental (Keesing 1994), as relações étnicas e a construção de fronteiras na maioria das sociedades plurais não incidem sobre estrangeiros, mas sim sobre “outros” adjacentes e familiares. Envolvem co-residentes em sistemas sociais abrangentes, remetendo mais frequentemente para questões como: de que forma “nós” nos diferenciamos “deles”, em vez de para uma visão unilateral e hegemónica do “outro”.

### Uma perspectiva contemporânea

Tentemos agora repensar a etnicidade a partir dos fundamentos apresentados em 1969, mas com uma visão marcadamente contemporânea de “cultura” (*vide*, por exemplo, Borofsky 1994). Estamos actualmente cientes de que a variação global e empírica na cultura é contínua, não se dividindo claramente em todos separáveis e integrados. Em qualquer população que decidamos observar, descobriremos que esta se encontra num fluxo, sendo contraditória e incoerente, e que se encontra distribuída de forma diferente por várias pessoas posicionadas de diversas formas. Tais características advêm do modo como a própria cultura é reproduzida, e, embora a apren-

damos em larga escala de terceiros como base para a nossa interpretação e acção no mundo, esta acumula-se em cada um de nós como o precipitado da nossa própria experiência. O mesmo é certamente verdade a respeito do nosso sentimento de identidade: embora não o inventemos, só o podemos desenvolver ao agir no mundo e interagir com os outros. Logo, para conhecer uma identidade étnica particular, o antropólogo deve tomar em conta as *experiências* através das quais esta é formada, pois não é suficiente, como se pensou em relação a um conceito mais simples de cultura, elaborar um inventário homogeneizador das suas manifestações.

Para conferir alguma substância às nossas reflexões, observemos, por momentos, uma categoria étnica de paquistaneses que emigraram para a Noruega desde há cerca de trinta anos (cf. Long 1992) e que chegaram com um *background* cultural partilhado e específico do Nordeste do Paquistão, acabando por formar um grupo étnico claramente delimitado na sociedade norueguesa.

Permitam-me elaborar sobre o que pode parecer óbvio. Começemos por um jovem a chegar a Oslo com o seu distintivo *background* de experiência, o seu capital de cultura. Respondendo ao seu novo ambiente, o seu conhecimento e as suas capacidades aumentam e os seus valores são também modificados, enquanto adquire uma competência para lidar quer com a sociedade norueguesa em geral quer com os seus compatriotas paquistaneses. O seu sentimento de identidade é necessariamente reconstruído como resposta a estas experiências: de que forma será ele diferente dos que o rodeiam e que parte dessa diferença é que ele cultiva e, mesmo quando mostra ser um impedimento na sua situação actual. O jovem lutará contra os crescentes estereótipos noruegueses em relação aos paquistaneses, com os quais lida de forma pessoal, sendo confrontado com inúmeras escolhas nas suas relações com a comunidade paquistanesa, cada vez maior e dividida por atitudes e facções. Em suma, o posicionamento do jovem e o seu fundo de cultura – de conhecimento, competências e valores –

são específicos e produto da sua experiência, encontrando-se em transformação, enquanto a sua identidade étnica, conforme manifestada dentro e fora da fronteira, evolui constantemente.

A dada altura, o jovem traz a sua mulher para a Noruega, uma pessoa com uma experiência e com uma competência muito diferentes da dele, que se vem inserir numa vida muito diferente da do marido e que, portanto, acumula um conjunto de experiências muito diferentes. O empenho do migrante para com a comunidade paquistanesa – formada por terceiros, interessados em criar instituições muçulmanas ou como refúgio de uma sociedade estranha que os violenta – é afectada pela presença da mulher, podendo os interesses de ambos na comunidade ser em opostos. O cenário que o jovem deseja em relação ao seu regresso (ou não) ao Paquistão está em constante fluxo, e é, sem dúvida, diferente do da mulher. As crianças que, entretanto, nascem, entram noutros sectores da sociedade norueguesa através das suas experiências na escola, no bairro e na comunidade minoritária, acumulando um fundo de cultura muito diferente do de cada um dos seus pais. A questão elementar é que cada uma destas unidades familiares, embora constitua um elo essencial de recrutamento étnico, será também um cadinho de diferença e contenção culturais. Os seus membros encontram-se profundamente divididos na cultura que cada um conhece, partes da qual eles partilham com diferentes círculos de pessoas, quer no interior quer no exterior do grupo étnico. Vemos, então, exemplificadas precisamente as características, como o fluxo e a continuidade de variação, enfatizadas na descrição contemporânea de cultura.

Assim sendo, é necessário perguntar qual será a diferença cultural que a etnicidade organiza, pois quando observamos de perto este fluxo da cultura nas pessoas, elas parecem divergir e misturar-se em vez de reproduzirem as distinções necessárias para tornar permanentes identidades contrastantes. Para modelar processos étnicos necessitamos, então, de procurar processos que suportam discontinuidades relativas neste fluxo e que providenciam uma base para a identidade étnica, acar-

retando, assim, as etapas de 1) observação da variação da cultura em toda a população plural e 2) a identificação dos processos que geram e tornam visíveis as grandes discontinuidades no seu interior. A socialização familiar, sobretudo na moderna sociedade ocidental, já não pode ser vista como a fonte de todo o conhecimento, competências e valores, nem poderá providenciar a única base de experiências a partir da qual a identidade é formada.

### Símbolos de identidade

Um dos principais impulsos da etnicidade surge se as pessoas puderem ser agrupadas na criação da *aparência* da discontinuidade através da adopção, não do todo inconstante e variável da cultura, mas de alguns diacríticos contrastantes. Uma comunidade imaginada é promovida ao tornarem-se alguns desses diacríticos altamente visíveis e simbólicos ou seja, através da construção activa de uma fronteira, trabalho que será sempre conjunto, levado a cabo por membros de ambos os grupos contrastantes, embora estes provavelmente, detenham poderes diferentes no que diz respeito à sua capacidade de impor e transformar os idiomas relevantes. Embora altamente contextualizada e contingente, a selecção destes mesmos diacríticos processa-se bem menos ao acaso do que eu possa ter indicado em 1969. Numa análise deveras sugestiva, Tambs-Lyche (n. d.) demonstra como a *escala* e o estilo de vida homogéneo dentro do grupo são variáveis significantes que influenciam a forma destes símbolos de identidade. Enquanto os Patidares indianos que o autor estudou em Inglaterra (Tambs-Lyche 1980) podiam empregar, na sua totalidade, o *protótipo* global (do homem de negócios Patidar e do seu papel) como símbolo de identidade, grupos mais alargados e menos homogéneos têm de utilizar metonímias mais limitadas (por exemplo, a ênfase norueguesa no lugar, que advém da experiência de enfrentar uma natureza rude mas apreciada e de criar uma casa num ambiente tão marginal) para evocar uma ima-

gem partilhada; enquanto que as unidades maiores poderão ter que apelar a metáforas e emblemas específicos, historicamente construídos, de pátrias-mãe e bandeiras, para simbolizar a reivindicação de uma herança ou identidade partilhadas.

### Arenas de convergência

O segundo grande processo pelo qual um nível de discontinuidade é gerado tem lugar quando membros de um grupo convergem em comportamento e estilo devido a um código ou valor largamente partilhados e em relação ao qual tentam exceder-se. Ao afirmar que nos devemos debruçar sobre a fronteira e não sobre o conteúdo cultural, não desejo julgar antecipadamente os locais onde processos que afectam as fronteiras possam ter lugar. Para identificar a manutenção da fronteira dos Patan, remeti para o papel que um código de honra deveras exigente tem na construção da identidade Patan (Barth 1969:119 e segs.), na promoção de esforços convergentes no interior do grupo e no abandono da identidade ao longo do seu limite.

Caton (1990) apresenta materiais das terras altas do Iémen, colocando um semelhante ênfase cultural na sua análise do papel da poesia na construção de uma identidade masculina como membro de uma tribo iémenita. De acordo com o autor, ser um homem da tribo não é apenas nascer com um certo estatuto devido à sua ascendência, embora tal seja necessário, tal como possuir terra, nem sequer é uma questão de realizar um código de honra tribal, estando envolvido um conjunto de valores mais subtis e múltiplos, através dos quais uma pessoa deve exceder-se ou arriscar-se a perder a face. A piedade é valorizada, tal como a hospitalidade, a autonomia e o autocontrolo, mas a reputação tribal depende, sobretudo, da capacidade do indivíduo responder a desafios e desempenhar feitos heróicos perante uma audiência de espectadores perspicazes, se necessário com uma arma e mais notavelmente com poesia improvisada, a qual serve como forma de torneio, fornecendo uma

arena para uma *performance* social agonística de elevada importância e complexidade. Caton continua com uma subtil e rica evocação desta arena, das suas estruturas poéticas e da produção de versos enquanto acto social e político, isto é, uma análise da cultura expressiva e da forma como esta foi adquirindo um lugar central na Antropologia nas décadas desde que *Ethnic groups...* foi escrito. As especificidades da expressão estética e da identidade partilhada encontram-se, portanto, postas a descoberto; em contrapartida na análise de Caton, os aspectos socialmente diferenciadores de produção de fronteiras, destas arenas – de homens da tribo contra as famílias sagradas *Sada*, não participantes, ambigualmente mais elevadas do que eles na hierarquia, contra criados *Khaddam* numa posição hierarquicamente inferior, e contra outras tribos menos gloriosas à sua volta – passam a segundo plano. Em relação aos objectivos da nossa análise do modo como as discontinuidades culturais são geradas e os processos étnicos são fornecidos de materiais para serem trabalhados, este mesmo estudo fornece materiais excelentes, ao evidenciar a forma como uma complexa instituição local encerra os actores num torneio agonístico que faz os participantes convergirem significativamente em acção e estilo, gerando uma consciência partilhada dentro dum grupo, bem como discontinuidade entre eles e os forasteiros.

Daí que a questão dos conteúdos culturais *versus* a fronteira, tal como foi formulada, tenha induzido em erro, embora sem intenção. No entanto, trata-se de analisar processos de fronteira e não de enumerar a soma dos conteúdos, como nas antiquadas listas de traços característicos, pois localizar as bases destes processos de fronteira não é identificar os limites de um grupo e observar os seus marcadores e a perda de membros. Como já demonstrámos através dos materiais do estudo de caso, em *Ethnic groups...*, actividades e instituições centrais e culturalmente valorizadas num grupo étnico podem estar fortemente envolvidas na manutenção das suas fronteiras ao colocarem em andamento processos internos de convergência e nós necessitamos de prestar especial atenção aos factores que

pautam “compromissos de indivíduos com o tipo de personalidade implícita em identidades étnicas específicas” (Haaland 1991:158).

### Adaptações divergentes

O ambiente e a ecologia sempre providenciaram o contexto principal a partir do qual os antropólogos tentaram compreender a diferenciação cultural, e a geração de estudos posteriores a *Ethnic groups...* dedicou muita atenção à ligação que fizemos entre etnicidade, o conceito de “nicho” e o tema da competição de recursos. Como resposta ao problema que aqui debatemos – de que forma os cortes e as discontinuidades podem surgir na variação contínua da cultura – podemos verificar como um paradigma ecológico fornece um conjunto de respostas. Traços culturais específicos podem ser úteis como adaptações a ambientes e modos de subsistência específicos, daí que grupos com características culturais diferentes possam co-residir e até divergir culturalmente, uma vez que estas diferenças podem ser adaptativas no que diz respeito à exploração de diferentes recursos na mesma área. De uma forma recíproca, a competição de recursos entre populações com características culturais distintas poderá providenciar um ímpeto especial à sua mobilização na acção colectiva com base na etnicidade partilhada. Uma das primeiras extensões do conceito de “nicho” (Barth 1956) para abranger não só características do ambiente natural mas também do sector humano do ambiente, isto é, as oportunidades de sustento originadas pela presença de clientela, mercados, etc., provou ser deveras frutífera. Esta perspectiva fornece ainda uma componente necessária ao estudo de situações plurais e foi desenvolvida como um género sofisticado de análises de relações étnicas competitivas nas sociedades ocidentais, explicando as trajectórias variáveis da diferenciação ou assimilação étnicas em diferentes circunstâncias históricas (Olzak & Nagel 1986).

### Etnicidade e Estado

Actualmente, esta mesma competição tem lugar de uma forma quase universal, em Estados poderosamente organizados, e a presença dessas estruturas estatais tem consequências importantes. A nossa análise de 1969 conferiu uma atenção limitada aos efeitos da organização do Estado, focando, sobretudo, a dispersa competição étnica por recursos e as semelhanças e distinções de estilo de vida por ela geradas. Os estudos mais recentes têm optado pelo extremo oposto, como que assumindo que todos os processos étnicos devem ser entendidos em ligação às estruturas do Estado, da variante específica representada pela recente sociedade civil, industrial e democrática. As contribuições de ambas as perspectivas necessitam de ser fundidas.

Em primeiro lugar, é essencial reconhecer que um Estado moderno providencia um vasto campo de bens públicos que poderá distribuir a certas categorias de pessoas ou deixá-lo aberto à competição. Estes são recursos de outro tipo, não passíveis de análise em termos de processos ecológicos normais, mas sim sujeitos a regulamentação e distribuição imperiosa por parte do Estado. Em segundo lugar, este último lida directamente com grupos e categorias de pessoas, regulamentando as suas vidas e os seus movimentos. Vemos, cada vez mais, novos grupos a organizarem-se e a exigir acesso e direitos nestes mesmos Estados e, ainda mais recentemente, Estados a agir através de procedimentos administrativos e a seleccionar refugiados de campos distantes ou impondo quotas anuais de acesso, agrupando assim pessoas sem qualquer processo prévio de competição ou mútua adaptação. Recursos valorizados são distribuídos arbitrariamente ou negados através de acção burocrática, criando, assim, comunidades de destino – que tenderão a emergir como grupos sociais, auto-conscientes – a partir de categorias legais anteriores. Desta forma, os Estados modernos geram, muitas vezes, distinções categorias no campo da variação cultural contínua e, como tal, os tipos de grupos que, de acordo com a teoria mais restrita, são supostamente contrários a estas estruturas estatais.

Necessitamos de tornar os nossos estudos em torno da etnicidade capazes de envolverem estes processos contemporâneos, existindo, contudo, o perigo de os conceitos e visões já desenvolvidos se perderem neste mesmo processo. De forma a construir teorias sólidas em Antropologia necessitamos de nos manter tão comparativistas quanto o campo de alcance das nossas etnografias permitir e devemos procurar a generalização, evitando que o nosso discurso sobre o século XX substitua uma terminologia capaz de analisar um campo mais lato de formas e processos. Para tal, deveríamos assegurar-nos que não agrupamos todas as formas de pluralismo cultural sob o conceito de etnicidade (cf. Barth 1984) e que continuamos a prestar atenção analítica às várias formas de etnicidade e pluralismo, sob parâmetros políticos variáveis, contendo tanto o Império Otomano e o Círculo Kula como os campos de refugiados que caracterizam o nosso mundo e o nosso tempo.

De forma a integrar com sucesso o nível de estatização na nossa análise, necessitamos de ver o Estado como um actor e não apenas como um símbolo ou ideia. Para o fazer temos que utilizar procedimentos analíticos que diferenciem em vez de amontoar Estados de acordo com as suas estruturas e os padrões de acção que prosseguem. Sugiro que comecemos por analisar as políticas de cada Estado relacionando-as com as características do *regime*, isto é, com o núcleo produtor da política estatal. Poderemos, então, apresentar o poder representado pelo Estado como um terceiro agente que pode ser nomeado no processo da construção de fronteiras entre grupos, em vez de confundirmos o regime, os seus poderes e interesses, com os conceitos menos claros de Estado e Nação. Regimes diferentes requerem condições muito diferentes para a sua perpetuação, bem como agendas igualmente diferentes, e portanto, como actores seguirão políticas distintas em relação a categorias e movimentos étnicos nas populações que procuram controlar. A gestão da identidade, a formação da comunidade étnica, as leis e as políticas públicas, as medidas e os interesses dos regimes, bem como os processos globais, fundem-se e formam um complexo campo de políticas e processos culturais.

### Três níveis interpenetráveis

Para distinguir as forças que se relacionam desta forma complexa, recomendo que estructuremos os processos separadamente num nível micro, num médio e num macro, distinguindo-os apenas para que possamos clarificar as suas inter-relações.

É necessário um nível micro para modelar os processos que produzam a experiência e formação de identidades, debruçando-se este sobre as pessoas e interações interpessoais: os acontecimentos e arenas das vidas humanas; a gestão dos eus no complexo contexto das relações, das exigências, dos valores e das ideias; as experiências resultantes da auto-valorização e a aceitação ou rejeição de símbolos e relações sociais, formadores da consciência que a pessoa tem de identidade étnica. Constrangimentos e parâmetros a este nível derivarão, em grande medida, de outros níveis, mas reunir-se-ão como um contexto vivido das interpretações e actividades de cada pessoa. O que resulta deste nível gera as fundações e cria as perplexidades que, mais uma vez, têm efeitos nos restantes níveis.

É necessário um nível médio para termos uma ideia dos processos que criam colectividades e mobilizam grupos para diversos propósitos através de vários meios. Este é o campo do empreendimento, da liderança e da retórica, onde os estereótipos são estabelecidos e as colectividades postas em movimento. Cada colectividade terá a sua dinâmica particular que surge dos seus requisitos para a reprodução de grupos, para a liderança e ideologia. Neste nível, os processos intervêm para forçar e constranger a expressão e actividade das pessoas no nível micro; são impostos pacotes negociais ou escolhas binárias, e são formados muitos aspectos das fronteiras e dicotomias da etnicidade. Muitas das análises fazem apenas referências *ad hoc* a este nível de contextos e constrangimentos, em vez de os modelar sistematicamente, tendendo, portanto, a obscurecer os pressupostos acerca da agência e da estrutura nos quais essas análises e interpretações se baseiam.

Finalmente, existe o nível macro das políticas estatais: as criações legais de burocracias que distribuem direitos e proibições de acordo com critérios formais, mas também o uso arbitrário da força e a compulsão que suportam inúmeros regimes. As ideologias são articuladas e impostas, tal como as ideias de nacionalismo que, muitas vezes, transpõem subtilmente algumas das identidades que surgem da etnicidade. O controlo e a manipulação da informação e do discurso públicos constituem uma parte importante das actividades de qualquer regime, no entanto, discursos globais, bem como as organizações transnacionais (ONG) e internacionais, desempenham um papel variável, embora cada vez mais importante neste nível, articulando-se, por vezes, com interesses no nível médio.

### Nível Micro

Regressemos à família paquistanesa de Oslo para nos determos numa filha já nascida na Noruega, de forma a desvendar processos da formação de identidade. Uma parte importante da sua experiência será o período de escolaridade. Algumas áreas escolares têm uma população paquistanesa considerável, logo a sua interpretação do ambiente escolar será influenciada pelos grupos dos seus pares paquistaneses. Alguns dos pais intervêm e proíbem as suas filhas de trazerem colegas noruegueses a casa ou de os visitar; no entanto, a maioria das crianças paquistanesas na Noruega partilhará as experiências profundamente formativas da vida escolar com os seus colegas não paquistaneses. Mais ainda, o sistema escolar norueguês é um sistema nacional singularmente uniforme com currículos e exames idênticos para todos. Dada a quase ausência de minorias tradicionalmente residentes, a experiência escolar partilhada representou, para a maioria de nós, uma componente primordial da identidade norueguesa e este mesmo *background*, com as competências e pressupostos que implica, representará, conseqüentemente, para qualquer norueguês, um

sinal de estatuto enquanto membro interno étnico e, quando for identificado num “estrangeiro” fisicamente reconhecido através das categorias norueguesas convencionais, representará uma anomalia significativa, esbatendo as distinções étnicas.

Permitam-me que aborde um outro aspecto da experiência escolar. A Educação Física, disciplina curricular, torna-se uma questão frequentemente dolorosa para os pais de uma rapariga paquistanesa os quais, não tendo qualquer objecção para com a exuberância física nas raparigas ainda crianças, quando as suas filhas se aproximam da maturidade sexual começam a preocupar-se com este mesmo comportamento, tornando-se este, de acordo com os seus padrões deveras indecoroso e inapropriado. No entanto, muitas raparigas que cresceram a divertir-se em jogos e provas de atletismo tornam-se relutantes em abandoná-los em prol de uma postura passiva e pudica; além disso, a Educação Física mantêm-se como disciplina obrigatória ao longo do Ensino Secundário. Ainda mais perigosas são, obviamente, as amizades com o sexo oposto e o namoro, quando estes se manifestam como uma realidade habitual da vida escolar adolescente. A não ser que sejam evitados, estes comportamentos ameaçam reduzir significativamente o valor das raparigas no mercado de casamento paquistanês, levando, num caso extremo, ao casamento fora do grupo e, conseqüentemente, ao insucesso da reprodução familiar, étnica e religiosa. Fortes pressões são, portanto, exercidas na família, levando, nalguns casos, à fuga da filha ou à sua ida, à força, para o Paquistão.

Nestes casos, observamos, portanto, os processos individuais e sociais envolvidos na formação da identidade. A fronteira e o conteúdo da identidade paquistanesa estão a ser contestados no interior da família, tendo nós que reconhecer as poderosas forças que são mobilizadas para *silenciar* e *erradicar* experiências que gerariam as continuidades negadas pelas fronteiras étnicas. São necessários estudos longitudinais e estudos de desenvolvimento destes processos para que os possa-

mos conhecer cada vez melhor e descobrir possíveis constrangimentos em fases da vida na formação de identidades étnicas sob circunstâncias organizacionais variáveis.

Curiosamente, as agências norueguesas ao nível médio e estatal tendem a intervir nestes processos de forma a auxiliar a criação da descontinuidade. Num esforço para praticar o respeito por uma “outra cultura”, as organizações da defesa dos interesses da criança e os serviços sociais mostram-se renitentes em impor padrões e soluções norueguesas, procurando o aconselhamento junto de porta-vozes dessas minorias. No entanto, uma vez que estes últimos são homens de idade, membros influentes da corrente tradicionalista, tal medida favorece as partes mais fortes nesta luta e enfraquece as partes mais fracas, tais como menores e esposas que se revoltam. A coligação de autoridades norueguesas e dos porta-vozes étnicos surge, logicamente, da reificação e homogeneização da “cultura”, realizada por cada uma das partes. Como resultado, burocratas progressistas talvez tenham conferido aos patriarcas tradicionalistas muito mais poder sob os membros da família na Noruega do que estes jamais haviam tido no Paquistão, onde as esposas e os filhos se encontram frequentemente numa posição em que podem mobilizar mais redes de apoio para os seus pontos de vista, em questões que são mais acessíveis e familiares para uma opinião pública informada. Assim sendo, com o auxílio das agências públicas norueguesas, o potencial das novas gerações para aproximar realidades com base em áreas de experiência transversais é silenciado, e o fluxo reduzido, muito provavelmente em detrimento da acomodação multi-étnica a longo prazo.

### Nível Médio

A maioria dos estudos sobre etnicidade tem, com alguma razão, focado o nível médio, bem como o processo na história da mobilização étnica através do qual as pessoas se ordenam a si mesmas por localidade, vizinhança, nicho e acesso e uso de

bens públicos. Contudo, ao estudar estes processos separadamente das suas bases experienciais no nível micro, podemos ter enfraquecido a nossa análise, tal como a nossa capacidade para influenciar políticas populares e públicas no que diz respeito aos movimentos étnicos, ao não expor de forma suficientemente clara as raízes da tragédia e da tolerância encontradas na interface. Normalmente, os antropólogos trabalham, de uma forma demasiado “estreita”, enquanto (auto-denominados) defensores e apologistas de grupos étnicos nas suas queixas, negligenciando as análises mais próximas, quer dos processos de tomada de decisão colectivos que emergem ao nível médio, quer da forma como estes poderão produzir políticas e acções em conflito com a vontade popular e os interesses partilhados das pessoas nas populações afectadas. Creio que os acontecimentos recentes na Bósnia fornecem um caso para reflexão, sendo a seguinte interpretação baseada nos materiais recolhidos e analisados por Tone Bringa numa comunidade mista com uma maioria de muçulmanos e croatas.

Como acontece inúmeras vezes aos antropólogos no local do trabalho de campo, Bringa não tinha um mau presságio, após o seu período inicial de estudo da comunidade em 1987-88, sendo-nos apresentada a visão familiar de relações algo constrangidas mas basicamente harmoniosas entre membros muçulmanos e católicos da comunidade (Bringa 1991). À medida que o conflito se alargou e a violência aumentou, a autora criticou fortemente os planos propostos para a separação, culpando os mediadores internacionais pela contínua deterioração das relações e pela sua falta de reconhecimento do potencial multi-étnico e da tradição pluralista na Bósnia (Bringa 1993).

Embora os líderes ao nível estatal tivessem desempenhado claramente um papel central na busca de confrontação e os peritos internacionais possam ter reflectido de uma forma demasiado convencional sobre a separação, restam poucas dúvidas que uma onda de mobilização de bases em confronto também surgiu, não apenas no lado sérvio, mas também entre croatas e

muçulmanos. Estaremos, portanto, perante um outro caso em que o antropólogo mantém uma visão tendenciosa e romântica, sendo incapaz de interpretar previamente os factos que comentadores e outros analistas vêem, em retrospectiva, de forma tão clara?

Penso que não, pois haverá sempre lugar para diferentes perspectivas mais discriminantes. Em primeiro lugar, não existe qualquer razão para fixar atitudes como se estas fossem imutáveis, pois tal como todas as realidades culturais, estas encontram-se em fluxo permanente e, inúmeras vezes, serão algo voláteis, especialmente em resposta aos choques das humilhações provocados pela violência. Leo Kuper (1977) registou um padrão recorrente em casos de genocídio perpetrados pela população, onde uma lenta deterioração das relações parece atingir um nível irreversível e então transformar-se rapidamente numa carnificina devastadora. Simplesmente não sabemos como estes processos de aceleração surgem, mas devíamos levar a cabo investigações que o revelassem.

Mais ainda, quando falámos da tendência homogeneizadora da mobilização étnica, evocámos toda uma população, mas referimo-nos apenas a um certo número de adultos do sexo masculino, sem avançarmos qualquer informação sobre as circunstâncias, as opções e os acontecimentos desencadeadores da forma como cada um deles foi mobilizado. Deveríamos ser muito mais meticolosos ao reconhecer e observar a sua variação e o seu posicionamento, pois necessitamos, igualmente, de informação e não de suposições sobre a forma como diversas pessoas que aderem a visões diferentes, se posicionam, constróem e avaliam as suas opções e ideias. Daí que Bringa tenha sido informada durante uma visita, em 1993, do modo como os homens de grupos opostos lutavam (algures), enquanto as mulheres, na comunidade, se visitavam atravessando fronteiras étnicas e, inclusive, transmitiam informação umas às outras sobre os destinos dos maridos, irmãos e filhos. Não devemos perpetuar retratos simplistas de tais situações funestas, existindo razões para aceitarmos o relato de Bringa como prova de uma diversidade de

posições persistente e de um potencial de coexistência continuado mesmo durante o auge do conflito. Talvez a situação presente resulte devido ao facto de os locais senhores da guerra bósnios poderem levar a cabo os seus planos e manipular os confrontos e a retórica para criar cismas e eliminar opções, conduzindo cada vez mais para um labirinto de conflitos um público sem poder e sofredor. Na minha opinião, esta e outras situações semelhantes devem ser analisadas urgentemente, não a partir de posições partidárias ou de princípios escolhidos arbitrariamente, mas através de um esforço cuidado para aplicar uma teoria informada de cultura e acção para descobrir as complexas realidades da coexistência étnica, bem como as origens da violência. Os líderes políticos, os potenciais mediadores, a população afectada e o público em geral merecem que levemos a cabo esta tarefa com a maior urgência e precisão possíveis.

### Nível Macro

As comunidades imaginadas relevantes relacionadas com a etnicidade no nível macro, para além dos grupos étnicos em si, são constituídas pelos Estados ou nações, pelas maiores comunidades religiosas – especialmente o Islão – e pela arena e pelo discurso globais e internacionais. Os actores principais são regimes e os grupos que confrontam (movimentos étnicos organizados e de libertação, entre outros), bem como organizações internacionais da mais variada ordem. É essencial que as unidades imaginadas e as unidades de acção não sejam confundidas numa análise do nível macro, mas sim levadas em conta na medida em que cada uma afecta o contexto da outra. Uma grande parte da acção desenrola-se entre os regimes (e as suas burocracias e exércitos) e as populações que estes tentam controlar; no entanto, os regimes também devem tomar em consideração a arena internacional, para assegurar a sua posição, bem como várias formas de legitimação que obtêm dentro dos seus

próprios estados; daí que o contexto das relações de qualquer grupo étnico específico com os regimes no interior do qual existem é complexo e, muitas vezes, conflitual. Os regimes agem de forma variada, recorrendo à perseguição, à violência e ao genocídio ou à acção positiva através do alistamento selectivo no exército ou na administração, na distribuição de bens públicos, etc. – usando, por vezes, ambas estas formas de acção. Os antropólogos têm-se mantido mais preparados do que a maioria dos cientistas sociais para reconhecer e confrontar estas complexas realidades e menos surpresos perante a coexistência de formas supostamente arcaicas de lealdade “tribal” e de cidadania. No entanto, quando adoptamos a linguagem vaga dos comentadores políticos e falamos do “ressurgimento” da etnicidade, poderemos estar a deturpar as nossas análises. Em vez de sugerir uma tipologia das circunstâncias variáveis de conflito étnico e da sua supressão, abordarei brevemente este suposto ressurgimento, uma vez que tal permite enfatizar a importância do campo de batalha do controlo da informação, em vez do campo de acção efectiva, este último mais óbvio.

A maior parte da discussão em torno do ressurgimento global da etnicidade baseia-se nas impressões geradas pelos *mass media* quando relatam activismos e conflitos que anteriormente silenciavam, tanto no que diz respeito aos lugares como às questões em jogo, devendo nós ser mais precisos, a todo o custo. Nalgumas zonas, já tinham ocorrido o mesmo tipo de acontecimentos, não tendo estes sido noticiados ou, sendo transmitidos, foram mal identificados. Não existem dúvidas de que começam a aparecer novas formas de mobilização étnica na ex-União Soviética, mas será correcto descrevê-las como um ressurgimento? Tudo indica que sempre houve, de forma saliente, um nível de discriminação individual na União Soviética que assegurou uma riqueza de experiência pessoal de identidade étnica. Aquilo a que assistimos pode não ser a reafirmação de identidades que haviam sido esbatidas, mas sim uma maior visibilidade que advém do aumento da liberdade de expressão após a queda dos antigos regimes repressivos.

No entanto, não é apenas o investigador externo que é enganado pela manipulação da informação pública por parte do regime, os cidadãos do Estado são também afectados, uma vez que a repressão não só evita que se demonstre a identidade própria, como também reduz o conhecimento que temos dos esforços de terceiros. A acção produz, assim, quer informação quer consequências materiais, especialmente na difusão e intensidade de adesão identitária entre terceiros; logo, a eficácia do controlo da informação e da supressão de formas de asserção étnica por um regime, poderá criar no indivíduo uma sensação subjectiva de estar sozinho a braços com um sentimento de etnicidade não reconhecido, enfraquecendo a adesão das pessoas. Daí que quer a proeminência da etnicidade, quer os actos que esta comporta, quer os símbolos e os marcadores de diferenciação pelos quais se afirma, quer ainda a comunidade imaginada que defende e a estrutura de poder e informação do contexto, se interrelacionem e se afectem mutuamente, de formas complexas que são insuficientemente veiculadas através do conceito de “ressurgimento”.

No Médio Oriente, tal como entre os muçulmanos em todo o mundo, o discurso identitário dominante é cada vez mais desenvolvido em termos de religião e não de etnicidade. Actualmente a maioria dos habitantes do Médio Oriente enfatiza cada vez mais a proeminência do Islão, o que, na minha opinião, reflecte uma mudança nas significações relativas das *arenas* nas quais as pessoas se percebem a elas próprias, podendo esta transformação ser clarificada através de um contraste estabelecido de forma simples. Na época e nos territórios dos otomanos, a população vivia no interior de um império, movendo-se numa arena definida como o mundo civilizado da “Casa do Islão”. Na verdade, este mundo era parcial, sendo rodeado pela “Casa da Guerra”, mas formava o centro e englobava tudo o que tinha verdadeiro valor. Embora também contivesse outras comunidades religiosas, as diferenças salientes no seu interior podiam ser vistas como culturais, diferenciando pessoas

como membros de grupos étnicos. De forma relevante, a etnicidade também definia a posição de uma pessoa em relação ao Estado otomano.

Actualmente, por outro lado, movimentamo-nos com a consciência do mundo inteiro como uma arena, um mundo que, para os islâmicos, deverá parecer desordenado quando o Islão já não estabelece os parâmetros civilizacionais. Creio serem particularmente traiçoeiros as importações massivas de bens de consumo e estilos estranhos à civilização muçulmana mas que providenciam os meios através dos quais a identidade e a maneira de ser quotidiana são expressas, o que não pode deixar de provocar na população do Médio Oriente uma nova e chocante sensação de estar na periferia do mundo, imagem confirmada pela visível impotência política e económica dos Estados muçulmanos na cena mundial. Nos mais variados contextos, a experiência de identidade saliente, que seria a de pertencer a um grupo étnico na arena do mundo muçulmano civilizado, é deslocada para se ser muçulmano numa arena mundial dominada por não muçulmanos e onde os muçulmanos podem até serem considerados pessoas de segunda categoria. Neste contexto, a identidade do grupo étnico perde relevância enquanto o Islão sobressai, embora de uma forma perturbadora, como um estigma e uma questão conflitual.

Tomamos, pois, consciência de um imaginário dominante que define contextos e que determina a saliência da etnicidade face a outras identidades. Ainda no Médio Oriente, a vida contemporânea é também dominada por um outro conjunto de arenas: os Estados políticos. Em Estados como o Iraque, a Arábia Saudita, a Síria ou o Irão, vemos poderosos aparelhos organizacionais baseados na utilização de tecnologias modernas de força e de comunicação controlados por pequenos regimes que detêm inúmeros recursos, determinam estratificações, criam o seu ambiente de informação e recrutam pessoal de elite sem levar em consideração a etnicidade, a não ser quando o próprio regime escolhe favorecer ou pessoas com base na etnicidade.

Estes regimes controlam os seus territórios como os Otomanos e outros Estados tradicionais do Médio Oriente nunca puderam fazer, ao decidirem, directa ou indirectamente, o acesso da população aos bens materiais e ao determinarem os processos da lei, da política cultural, da educação e da segurança social. Aniquilam qualquer oposição colectiva que se possa manifestar, enquanto providenciam a quem o desejar uma identidade bem como vantagens e facilidades consideráveis, como cidadãos da sociedade civil.

Encontramo-nos, de novo, perante fenómenos confusos e deficientemente esclarecidos: a distorção da informação pública e os seus possíveis efeitos na auto-colocação e ascrição; a supressão centralizada de todos os processos políticos internos com base nas identidades colectivas, relacionada com o favorecimento selectivo de determinadas formas de ambição pessoal; a ampliação, numa sociedade tecnologicamente moderna, do seu raio de acção, de forma a, simultaneamente desclientelizar uma população e fornecer aos seus membros serviços de protecção social. Sob tais condições, quando o regime tem sucesso, a identidade étnica apenas se pode manifestar de forma subtil e encoberta, perdendo a sua visibilidade para nós enquanto investigadores. No entanto, a forma como a experiência da identidade pode ser construída pelos membros de tais sociedades, na privacidade dos seus corações e mentes, é um facto que necessita de ser avaliado com minúcia e cuidado, uma vez que, para muitos efeitos, os processos étnicos simplesmente desaparecem de vista para quem não tem acesso a espaços de debate mais íntimos e que implicam um maior grau de confiança.

Noutras ocasiões, é o discurso global que dá forma à arena, podendo tal acontecer apenas como último recurso, quando as vítimas da violência colectiva desejarem “que o mundo possa saber”, ou quando este funciona como uma poderosa alavanca para exercer pressão, como, por exemplo, quando os povos aborígenes nacionalizam ou globalizam os seus esforços para renegociarem a sua posição, na base de princípios de auto-determinação, ou, pelo menos, de participação. De qualquer

forma, em variadas proporções, a força bruta, o simbolismo evocativo e o apelo moral são articuladas nestas arenas onde se desenrolam quer os sistemas mais globais, quer as experiências de identidade mais íntimas.

## Conclusões

A etnicidade, bem como os debates que esta inspira, podem mudar constantemente de forma e direcção. Recordo-me que durante as discussões em torno da escrita de *Ethnic groups...* um participante perspicaz evidenciou de que modo a minha formulação do problema tornava a sua solução logicamente impossível: não se pode abordar algo que muda de fronteiras e conteúdos simultaneamente; é tão mau quanto tentar pensar em duas coisas ao mesmo tempo. Recorrendo às concepções contemporâneas sobre a cultura, estamos melhor equipados para ultrapassar uma parte do impasse: a dificuldade de lidar ao mesmo tempo com culturas, com fronteiras e grupos sociais com fronteiras. Actualmente, se tentarmos, somos mais capazes de conceber a cultura como um fluxo, num campo de variação contínua e distribuída; daí que possamos analisar, de forma mais clara, os processos de dicotomização social que afectam essa distribuição e fluxo de forma marginal, forjando identidades e destinos humanos. Necessitamos de reconhecer que as diferenças culturais dicotomizadas produzidas desta forma são muito exageradas no discurso étnico, podendo nós relegar os mitos mais nocivos das profundas clivagens culturais para a categoria a que pertencem: mitos formativos que sustentam uma organização social da diferença, e não descrições da distribuição real do conteúdo cultural.

Para reforçar mais ainda a nossa análise, peço-vos que pensemos e escrevamos sobre estas complexas matérias o mais simples e sobriamente que possamos, sem deixar de levar a cabo o estudo necessário desde as experiências individuais até aos contextos globais, sendo, portanto, simultaneamente sen-

síveis quer à acção quer à simbolização. Sugerir que poderemos facilitar esta tarefa ao separar, de forma heurística, três níveis de análise, o micro, o médio e o macro, e ao descrever algumas arenas relevantes onde se desenvolvem processos cruciais. Desta forma – e doutras que outros identificarão – haverá muito trabalho a fazer e muitos ganhos de compreensão a recolher. O que motiva a nossa análise poderá bem ser uma preocupação humana com os sofrimentos causados no mundo actual pelas divisões e perseguições étnicas, mas a nossa tarefa não é apenas declarar a nossa compaixão, solidariedade ou preferências ideológicas através de uma linguagem evocativa, mas sim a árdua tarefa de analisar e criar modelos que permitam perceber melhor aquilo que se está a passar.

## BIBLIOGRAFIA

- BARTH, F., 1956, "Ecologic relations of ethnic groups in Swat, North Pakistan", *American Anthropologist*, 58:1079-1089.
- , 1984, "Problems in conceptualizing cultural pluralism", in David Maybury-Lewis (ed.), *The prospects for plural societies*. Washington: 1982 Proceedings of The American Ethnological Society.
- BARTH, F. (ed.), 1969, *Ethnic groups and boundaries*. Oslo: University Press.
- BOROFSKY, Robert (ed.), 1994, *Assessing cultural anthropology*. Nova Iorque: McGraw-Hill.
- BRINGA, Tone, 1991, *Gender relation and the person. The negotiation of Muslim identity in rural Bosnia*. Tese de Doutoramento. Universidade de Londres, LSE. Texto dactilografado.
- , 1993, "National categories, national identification and identity formation in multinational Bosnia." *The Anthropology of East Europe Review* 11, 1 & 2.
- CATON, Steven C., 1990, *Peaks of Yemen, I Summon. Poetry as cultural practice in a North Yemeni tribe*. Berkeley: University of California Press.
- DESPRES, Leo A. (ed.), 1975, *Ethnicity and resource competition in plural societies*. Haia: Mouton.

- HAALAND, Gunnar, 1991, "Cultural content and ethnic boundaries", in R. Grønhaug, G. Haaland e G. Henriksen (eds.), *The ecology choice and symbol. Essays in honour of Fredrik Barth*. Bergen: Alma Mater.
- KEESING, Roger H., 1994, "Theories of culture revisited", in R. Borofsky (ed.), *Assessing cultural anthropology*. Nova Iorque: McGraw-Hill.
- KUPER, Leo, 1977, *The pity of it all*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- LONG LIT WOOD (ed.), 1992, *Felleskap til besvoer?: om nyere innvandring til Norge*. Oslo: Universitetsforlaget.
- OLZAK, Susan & NAGEL, Joane (eds.), 1986, *Competitive ethnic relations*. Nova Iorque: Academic Press Inc.
- TAMBS-LYCHE, Harald, 1980, *London Patidars. Case study in the urban ethnicity*. Londres: Routledge & Kegan Paul.
- , s/d, *Identity as objective. On the epistemology of ethnicity*. Ms.

## ETNICIDADE, NACIONALISMO E A FORMAÇÃO DO ESTADO

*ETHNIC GROUPS AND BOUNDARIES:*  
PASSADO E FUTURO

KATHERINE VERDERY  
Universidade Johns Hopkins

Quando me convidaram para apresentar esta comunicação, pensei que deveria prestar uma *homenagem* a Fredrik Barth na festa do vigésimo quinto aniversário de *Ethnic groups and boundaries*. Embora tenha depois descoberto que estava enganada ao pensar que seria uma "festschrift", não consigo pensar numa forma melhor de *homenagear* Barth e *Ethnic groups and boundaries*, pois partilho da opinião geral de que esta obra, tal como *Political systems of highland Burma* de Leach, com quase *quarenta* anos de idade e fonte de inspiração de Barth, são marcos de uma fase de mudança no estudo antropológico da etnicidade a qual, contrariamente a muitas teorias de outras Ciências Sociais surgidas há duas ou três décadas, ainda não foi ultrapassada. De facto, a principal realização de Barth e dos seus colegas torna-se de novo importante, ou melhor, torna-se até *mais* importante do que possa ter sido há cerca de uma década atrás, como veremos adiante.

Isto não significa que ao longo destes vinte e cinco anos não tenha havido na Antropologia qualquer avanço nas posições apresentadas em *Ethnic groups and boundaries*. Pode afirmar-se que o estudo da etnicidade tem vindo a tornar-se a maior área de investigação, não só na Antropologia, mas nas Ciências Sociais como um todo, pois dados os imperativos do "crescimento" e da "inovação" que orientam a vida académica, tal como outras formas de produção nas sociedades ocidentais (inclusive agora, com a crescente mercadorização da produção do saber), seria impressionante se não tivesse havido qualquer mudança na investigação da etnicidade. Em determinados aspectos, o trabalho actual

nesta área pouco se assemelha aos ensaios de *Ethnic groups and boundaries*, existindo, no entanto, na minha opinião, uma linha directa unindo as perspectivas centrais da “escola” de Barth e muito do que actualmente passa por ser o estado de questão no âmbito da investigação da etnicidade, e é neste sentido que vejo *Ethnic groups and boundaries* como um antepassado de alto nível e como um feito invulgarmente duradouro em Antropologia.

Permitam-me que inicie a minha reflexão e, em termos gerais, a minha *homenagem*, com umas palavras sobre a minha ligação a Fredrik Barth e *Ethnic groups and boundaries*. Embora infelizmente recorde mal os meus tempos de aluna universitária, lembro-me, de forma surpreendentemente nítida, do momento em que, no ano de 1971, a minha colega de quarto estava a pensar inscrever-se num curso sobre “grupos étnicos e fronteiras” (que ela entendeu como se as palavras fossem separadas por hífen), tendo acabado de ler um livro interessante sobre o assunto. Houve algo na expressão “grupos-étnicos-e-fronteiras” que captou realmente a minha atenção, ao ponto de eu ainda recordar onde me encontrava na casa quando ela a proferiu. No semestre seguinte, frequentei um curso sobre etnicidade durante o qual li a obra de Barth e de alguns outros investigadores, ouvi uma comunicação de Michael Hechter que se tornaria parte da sua influente obra *Internal colonialism*, redigi um trabalho sobre a identidade galesa e dei por mim irremediavelmente envolvida no tema. Alguns anos mais tarde, tive a enorme felicidade de poder trabalhar durante um semestre com Barth na Universidade de Johns Hopkins, onde eu acabara de conseguir emprego e onde ele era Professor convidado. Passámos o semestre em contínua discussão que a bondade e cortesia de Barth tornou invariavelmente amigável e que contribuiu em muito para os meus futuros textos sobre etnicidade e nacionalismo.

Deve ficar claro, através deste aparte pessoal, que não será exagerado afirmar que a minha obsessão académica, que dura há quase um quarto de século, se deve ao título e à mensagem da obra de Barth; e o facto de eu poder reflectir sobre a sua contribuição no contexto de uma apreciação geral dos caminhos que

a investigação nesta área tomou é simultaneamente uma oportunidade bem-vinda e uma honra.

Os meus comentários centrar-se-ão nalgumas perspectivas centrais de Barth e dos seus colegas, chamando eu a atenção para três delas: 1) o ponto de partida para compreender a etnicidade não é a análise da “cultura” mas a abordagem da etnicidade como uma *forma de organização social*, um tipo de organização que é, como o próprio título de Barth indica, uma forma de organizar a diferença cultural; 2) as raízes desta forma de organização não se encontram no *conteúdo cultural* associado às identidades étnicas, mas sim na sua *dicotomização* – a presença de fronteiras a separar grupos – o que desloca a ênfase dos supostos traços culturais “objectivos” para o comportamento (incluindo o comportamento “cultural”) que é socialmente eficaz na manutenção das fronteiras dos grupos; 3) as identificações étnicas devem ser vistas tendo como base a ascrição e auto-ascrição, mais do que como “possuindo” um determinado inventário cultural, o que leva a nossa atenção analítica a deter-se na possível *manipulação* das identidades e no seu carácter “situacional”. Fulcral em relação a estas três perspectivas foram o destronar de um determinado conceito de cultura e o convite para repensar o seu significado tal como é manifestado na “eticidade”.

Ao reflectir sobre estas três perspectivas, procurarei apresentar a sua situação no passado e no futuro, quais as questões que as podem levar a novos rumos, e, de uma forma mais geral, qual o caminho que eu penso que o estudo da etnicidade deveria tomar a partir do estímulo que Barth nos deu em *Ethnic groups and boundaries*. Embora eu vá referir alguns títulos exemplificativos, não pretendo apresentar uma visão geral do trabalho desenvolvido nesta área ou dar a conhecer todos os estudos relevantes realizados desde 1969. Abordarei os três tópicos – a etnicidade como um tipo de organização enraizado na dicotomia mais do que numa qualquer noção de cultura, e como situacional – numa ordem contrária, começando com o “situacionismo”. Em cada secção, a discussão acabará por recair sobre si mesma ao tratar questões já levantadas.

## Situacionismo

A constatação de que as identidades étnicas são flexíveis, mutáveis e situacionalmente adaptativas não foi obviamente, uma descoberta de Barth. Adveio, em parte, de uma fonte óbvia, *Political systems* na qual Leach discute a “transformação” dos Kachins em Shans. De uma forma independente, a noção de situacionismo aparece igualmente nos estudos de Michael Moerman sobre os Lue, *Who are the Lue?* e *Being Lue*, publicados respectivamente em 1965 e 1968.

Após a publicação de *Ethnic groups and boundaries*, no entanto, a ideia de situacionismo generalizou-se durante os anos setenta na Antropologia (mais do que no resto das Ciências Sociais), sendo o artigo de Judith Nagata sobre a Malásia (Nagata 1974) o exemplo citado mais frequentemente. A ideia produziu contra-argumentos, sugerindo que nem todas as situações permitem a manipulação de identidades e a escolha entre as mesmas (não significando tal que Barth afirmasse o contrário), sendo esta última particularmente limitada para membros de raças minoritárias (cf. Vincent 1974). Tais afirmações aproximaram vantajosamente a discussão da etnicidade das discussões sobre raça e classe e, de forma mais geral, sobre a natureza das ordens sociais mais vastas nas quais as identidades étnicas operam. Em suma, os argumentos contra o situacionismo levantaram a questão de que forma a própria possibilidade da etnicidade situacional deveria ser ela própria situada e em que circunstâncias ela é mais ou menos efectiva. Apesar dos constrangimentos sistémicos que tais desafios colocaram à ideia de manipulação da identidade situacional, a ideia de que as identidades étnicas não são necessariamente fixas e permanentes mas sim maleáveis, pelo menos nalgumas circunstâncias, tornou-se vulgar na Antropologia tendo o trabalho de Barth sido vital para que tal acontecesse.

Tanto quanto sei, as questões levantadas quanto ao situar do situacionismo não deram origem à ideia que passo a apresentar. Se pensarmos nas áreas do mundo de onde foram retirados os

exemplos mais influentes de situacionismo (incluindo os estudos de *Ethnic groups and boundaries*), encontramos um padrão interessante. Os exemplos vinham do Sudeste Asiático, da África e do Médio Oriente, entre outras áreas, mas não da Europa, ou seja, do “Terceiro” e não do “Primeiro” Mundo, o que poderá dever-se ao estudo limitado da Antropologia do “Primeiro Mundo” até há bem pouco tempo; no entanto penso que esta diferença chama a nossa atenção para outros factos. Se pensarmos no trabalho mais influente sobre etnicidade num contexto europeu – *Hidden Frontier* de Cole e Wolf (1974) – não há nada de muito maleável nas identidades aí estudadas; pelo contrário, os autores enfatizam a *fixidez* das autoconcepções dos aldeãos italianos e alemães, que insistem em ver-se como diferentes apesar de algumas semelhanças claras no seu comportamento.

Quero então dizer que a utilidade do situacionismo enquanto abordagem analítica, bem como as suas possibilidades na prática diária, são funções dependentes do tipo de formação do Estado no interior do qual as identidades étnicas se formam. Tais identidades serão menos flexíveis nos casos em que a formação de Estados modernos apresenta uma maior longevidade e foi levada mais longe; onde movimentos nacionalistas de longa duração já inculcaram eficazmente um singular sentimento de pertença e no caso dos Estados coloniais com raízes mais fortes e profundas. Assim sendo, as identidades serão menos flexíveis, por exemplo, na Europa Ocidental e de Leste e na América Latina, em comparação com o Sudeste Asiático ou o Médio Oriente. Nas primeiras regiões haverá, portanto, menos lugar para a dissociação ou para o jogo entre ascrição e auto-ascrição, aspecto chave da manipulação de identidades, creio que isto se deve ao facto de aí, particularmente na Europa Ocidental, a “identidade” étnica ser um elemento fundamental do auto-conceito para a pessoa social que foi criada, encontrando-se enraizada nas noções de lealdade e consistência pessoal em diversos contextos. Estas noções fazem com que seja difícil alterar as afiliações, o que seria possível apenas ao longo de gerações, especialmente quando facilitada por ideologias de progresso e mobilidade so-

cial. A pessoa “auto-consistente”, que “tem” uma “identidade”, é produto de um processo histórico específico: o processo da formação do Estado moderno, que se desenvolveu através das mais variadas formas (sendo esta variedade obscurecida pela expressão única “Estado-nação”), mas que implica esforços cada vez maiores, por parte dos formadores do Estado, para recensear, gerir e controlar as suas “populações”.

A criação de várias “identidades” tem sido importante no que diz respeito a este controlo, tal como a ideia de que *ter* “identidades” é normal e que qualquer pessoa pode “ter” apenas *uma* identidade para cada referência básica (étnica, nacional e de género). As “identidades” são rótulos essenciais através dos quais os agentes da formação do Estado mantêm vigiados os seus súbditos políticos, pois não se podem vigiar pessoas que ora são uma coisa, ora são outra, tendo, por esta mesma razão, os Estados instituído o uso de apelidos ao invés de patronímicos ou alcunhas que mudam de pessoa para pessoa ou em cada geração.

No caso da Jugoslávia, poderemos ver de que modo a formação de Estados modernos tenta gerar identidades únicas. A Jugoslávia continha pessoas de diversas etnicidades (sérvios, croatas, bósnios, macedónios, etc.) alojadas no seio de uma informação identitária mais geral: “jugoslavo”. Tal como na União Soviética, todos, inclusive os filhos de casamentos mistos, tinham que escolher uma identidade (registada nos seus bilhetes de identidade). Uma das identidades possíveis era “jugoslavo”, o resultado esperado do processo da formação de uma “Jugoslávia” unificada. Esta identidade “jugoslava” tornou-se cada vez mais atractiva à medida que os casamentos mistos foram aumentando, uma vez que os filhos viam a identidade “jugoslava” como útil para evitar a confusão e a estranha situação de ter escolher, por exemplo, entre a identidade serva ou croata dos seus pais, deixando também espaço de manobra para a troca de etnicidades – ser sérvio hoje e croata amanhã – e demonstrar lealdade para com ambas. Embora os movimentos nacionalistas dos séculos XIX e XX tenham produzido identidades singulares

para as pessoas definidas como “croatas”, “sérvios” e “macedónios”, etc., na Jugoslávia, globalmente, este processo, embora tivesse avançado, não foi ao ponto de excluir identidades múltiplas.

Após a divisão da Jugoslávia, esta mesma situação já não se verifica nos diferentes Estados, pois pessoas de origem mista – os que outrora se declararam “jugoslavos” – são agora forçados a optar por uma identidade única. “Limpeza étnica” não significa apenas que as pessoas do “outro” grupo estão a ser exterminadas, significa também o extermínio de escolhas de identidade alternativas, sendo as perspectivas para o estudo do “situacionismo” na ex-Jugoslávia (para não falar das perspectivas de muitos dos seus habitantes) sinistras.

Um outro exemplo da forma como a formação de Estados modernos tem exigido identidades únicas é o actual movimento da “diversidade” nos Estados Unidos e noutros países ocidentais. A “diversidade” legitima a ideia de que um Estado-nação pode conter uma variedade de grupos étnicos, o que talvez distinga o estado “pós-moderno” do estado “moderno” dos séculos XIX e XX. Mesmo assim, creio existir uma tendência para estas múltiplas identidades se tornarem imperativas: só se pode ter uma das muitas opções disponíveis para “encaixar” nos recentes nichos racializantes que o multiculturalismo está a criar. Enquanto se podem manipular as opções de forma situacional *no interior* de uma categoria “multicultural”, por exemplo entre índios Hoopa e Yurok ou entre porto-riquenhos e mexicanos, penso que categorias como nativo americano ou latino se estão a tornar, elas próprias, cada vez mais obrigatórias.

Enquanto forma de abordar a etnicidade, o situacionismo tinha a virtude de desafiar a ideologia dominante ocidental do Estado-nação de acordo com a qual todas as identidades são fixas e únicas, pautando o estudo das identidades étnicas nas Ciências Sociais ocidentais. Ao fazer desmoronar esta ideologia – ajudando-nos a ver que era uma ideologia específica de alguns tipos de Estados com determinados trajectos históricos – o situacionismo facilitou a ideia de que a própria possibilidade da escolha

de identidade varia nos diferentes *tipos de Estado* de acordo com as histórias da sua formação e com as capacidades dos agentes da formação de Estados em diferentes locais.

Não pretendo afirmar que a consolidação dos actuais Estados-nação afasta, de todo, a manipulação situacional de identidades, pois esta poderá ainda ocorrer em micro-interacções, especialmente naquelas em que se é um estranho<sup>1</sup>. Afirmo apenas que os aspectos do processo de formação de Estados tendem a tornar as identidades não menos, mas mais imperativas, na medida em que as categorias da identidade se tornam elementos obrigatórios da existência humana dentro do Estado. Esta mesma posição poderá parecer contradizer directamente aquilo a que eu chamo a maior virtude do situacionalismo, o questionar das identidades fixas, que agora afirmo ser uma realidade. Mas, sem estas perspectivas do situacionismo, teria sido muito mais difícil apreender o facto de que a obrigatoriedade das identidades tem a sua própria historicidade.

Talvez tenhamos aqui um dos rumos para o estudo da etnicidade baseado no trabalho de Barth, indo, no entanto, para além deste: uma investigação fundamentada sobre as condições que tornam as identidades mais ou menos imperativas, de acordo com a organização e histórias dos Estados nos quais estas se inserem. Desta forma, as ideias barthianas de ascrição, auto-ascrição e manipulação situacional juntar-se-iam a teorias actuais sobre a constituição de subjectividades modernas e a uma Antropologia da "pessoa", bem como a uma investigação sobre o modo como as formas a que chamamos "Estados" têm sido diversamente constituídas.

<sup>1</sup> Laura Oaks (em conversa pessoal) defende que até esta possibilidade pode estar a desaparecer no mundo actual das comunicações globais e dos media de alta tecnologia, que gradualmente exclui a noção de "estrangeiro", uma vez que os estereótipos dos media puseram de lado as identidades individuais. De certa forma, "sabemos" sempre algo mesmo sobre aqueles que ainda não encontramos, logo, tais pessoas não podem ser totalmente estranhos.

## Cultura

Um segundo aspecto do estudo de Barth sobre a etnicidade, igualmente significativo, é a ênfase na dicotomização às custas da "cultura". Antes deste mesmo estudo, e à excepção do tiro do aviso de Leach em 1954, a "cultura" era o campo de estudo base para qualquer trabalho antropológico sobre etnicidade, normalmente solo o rótulo de "tribalismo". A maioria dos investigadores considerava a cultura comum e a partilha de traços culturais objectivos, bem como a origem partilhada, como centrais para as identidades étnicas (*vide* Isajiw 1974:117-118). Esta perspectiva acompanhava o pressuposto de que as entidades chamadas "sociedade" e "cultura" são contíguas e ligadas, integradas quer internamente quer umas com as outras. Após o desmoronamento destas ideias em *Political systems* de Leach e a prova de que noções culturais ostensivamente "partilhadas" na Birmânia não tinham significados únicos, Barth pôde questionar a forma como a cultura pode ser integrada e/ou partilhada em *graus variáveis*. (Na verdade, detectamos na sua obra um cepticismo constante em relação à partilha de valores ser, de qualquer modo, possível.) A "Introdução" de *Ethnic groups and boundaries* afirma que as transacções a través de fronteiras étnicas são possíveis apenas com uma partilha mínima de princípios avaliativos, demonstrando que este acordo mínimo é, no entanto, suficiente para manter a interacção, apesar dos enormes desacordos entre os grupos em interacção. Poderemos, então, afirmar o mesmo em relação às interacções dentro de um mesmo grupo (isto é, entre membros de um "cultura partilhada" ostensivamente) e entre os membros de diferentes colectividades étnicas. Parafraseando Barth, nas interacções étnicas, a "cultura" é algo suficientemente importante para se discordar, não impedindo este desacordo as relações sociais.

No entanto, e devido aos pressupostos que prevalecem entre os antropólogos de que a etnicidade é cultura e que a cultura é partilhada, o facto de Barth afirmar que "a *fronteira étnica* torna-se o foco essencial da investigação [...] que define o grupo, e

não o conteúdo cultural que este inclui” (Barth 1969:15) deu origem a uma espantosa subalternização de um conceito fundamental não só em relação à ideia de identidade étnica em si, mas para a Antropologia, especialmente a Antropologia Cultural nos Estados Unidos. Este processo revelou-se francamente frutífero. A ideia de que as fronteiras são anteriores ao conteúdo cultural que comportam libertou os etnógrafos para produzirem uma enorme quantidade de trabalho criativo e as minhas investigações favoritas são o livro de Louis Golomb sobre tailandeses e malaaios (1978), o de Cole e Wolf sobre o Tirol (1974) e o de George Collier sobre Zinacantan (1975). Este trabalho criativo facilmente estilhaçou os esforços rasteiros que persistiam na Sociologia e nas Ciências Políticas, nos quais esta perspectiva demorou a enraizar-se; penso, por exemplo, em *Idols of the tribe* de Harold Isaacs (1974) ou *Ethnicity. Theory and experience* de Glazer (1975).

A libertação parcial da etnicidade em relação à cultura levada a cabo por Barth gerou ou acompanhou diferentes tendências, uma das quais foi tornar a cultura um epifenómeno em relação à economia política da etnicidade, tal como eu fiz na minha obra sobre a Transilvânia (1983). Outra tendência seria reconsiderar exactamente *quais* eram os aspectos da cultura, de facto indispensáveis para pensarmos sobre etnicidade num determinado lugar; isto é, *problematizar* a vertente cultural das identidades étnicas em vez de a dar como adquirida. Um excelente exemplo disso, e contemporâneo da obra de Barth, é *Custom and politics in urban Africa* de Abner Cohen (1969), cuja abordagem contribuiu para as análises “instrumentalistas” da política dos grupos étnicos, tais como os estudos sobre a forma como as manipulações da ideia de “cultura” ajudaram a formar movimentos etno-regionais ou separatistas.

A investigação em torno da etnicidade desenvolveu-se, então, implicando teorias da cultura que afectam o próprio cerne da Antropologia, especialmente nos Estados Unidos. Uma vez que o conceito de cultura tem sido central nos estudos da etnicidade, qualquer mudança na forma como se pensa a cultura faz-se sentir na forma de pensar a etnicidade, levando, simultanea-

mente, a etnicidade, enquanto temática, à elaboração de críticas em torno da ideia de cultura. Os rumos quer da teoria da cultura quer do estudo da etnicidade têm sido paralelos, e daí a questão central no estudo de Barth – “E se nós retirássemos da etnicidade a ênfase na *cultura partilhada*?” – tenha sido parte de uma revisão teórica mais vasta do conceito de cultura, que vai da discussão de Anthony F. C. Wallace sobre “estruturas de equivalência secundária” (1961) até à ideia de cultura como prática de Pierre Bourdieu (1977) (veja-se também, por exemplo, Fox 1985). O repensar da teoria, por sua vez, afectou o estudo da etnicidade. Se virmos a cultura (tal como muitos antropólogos agora fazem) não como uma zona de sentido partilhados, mas como uma zona de *discórdia e competição*, o que acontece à ideia de etnicidade como cultura partilhada? Transforma-se, necessariamente, no estudo da cultura como política, implementando uma nova subdivisão na indústria da etnicidade, que se debruça sobre a política da cultura. O estudo de Handler sobre o Quebec (1988), o de Dominguez sobre Israel (1989), o de McDonald sobre a Grã-Bretanha (1989) e o meu sobre a Roménia (1991), assim como os muitos trabalhos sobre a “invenção da tradição” (por exemplo, Hobsbawm & Ranger 1983). São trabalhos com esta orientação. Subjacente a estas obras encontra-se uma visão da etnicidade como algo ligado a ideologias sociais, particularmente com ideologias nacionalistas que grupos sociais específicos constróem em torno das noções de “cultura” e de “origem”.

O trabalho sobre a articulação entre políticas de cultura e nacionalismo gerou decididamente o descrédito das fronteiras (sic!) que definem a etnicidade como um tema, bem como o seu tratamento por parte da Antropologia. Já foi possível falar de etnicidade sem ir parar ao grande pântano do “nacionalismo”, o que já não é o caso. Anthony Smith observa que os estudos dos últimos vinte anos sobre o nacionalismo diferem do trabalho anterior em relação à

[...] crescente convergência dos dois campos de trabalho que anteriormente eram estudados separadamente: o estudo da etnicidade e da comunidade étnica e a análise da identidade

nacional e do nacionalismo. O primeiro era uma área reservada a maioritariamente de antropólogos e psicólogos sociais [...], a última área [...] era um terreno para historiadores [...]. O revivismo étnico no Ocidente, iniciado no começo dos anos sessenta, levou a uma reavaliação quer da “etnicidade” quer do “nacionalismo” e à consciencialização de que se encontravam ambos, enquanto realidades empíricas e campos de estudo, intimamente relacionados. [...] Os investigadores cedo se aperceberam de que, para parafrasear Walker Connor, a construção de nações passava também pela destruição de nações (Smith 1992:1-2).

A observação de Smith faz-nos questionar qual é a relação da etnicidade com o nacionalismo? (O que Barth não teve de fazer quando retirou a “cultura” do âmbito da etnicidade.) Será o nacionalismo apenas a etnicidade em tamanho grande, ou, parafraseando a velha questão sobre a relação entre uma língua e um dialecto, será o nacionalismo mera etnicidade mas com o apoio de um exército? Clarificar tais relações entre estes conceitos deve fazer parte da nossa agenda actual e levá-la a cabo implica o conceito de cultura e, mais uma vez, que compreendamos melhor *a razão* pela qual a etnicidade tem sido entendida, há já tanto tempo, quer por investigadores quer por activistas étnicos, como *cultura partilhada*. Por que razão a “cultura”, e particularmente a cultura *partilhada*, tem sido tão duradouramente importante para se reflectir sobre a etnicidade? Qual será a relação entre etnicidade e as forças que procuram reificar e homogeneizar a cultura, *torná-la* “partilhada”? O que terá tornado a cultura (usando as minhas palavras anteriores) algo tão importante para que discordemos dela? Embora estas questões não tenham sido levantadas na obra de Barth ou nas que a seguiram, as pré-condições para as formular (como sugeri em relação ao situar do situacionismo) já se encontravam nesta mesma obra, nomeadamente na vincada separação entre cultura e etnicidade.

A condição prévia para responder a estas questões é a justaposição da etnicidade e do nacionalismo no contexto do capitalismo moderno e da formação de Estados. De que forma se relacionam todas estas questões com a ideia de “cultura par-

tilhada”? As obras que abordaram directamente estas temáticas falaram, sobretudo, de nacionalismo em vez de etnicidade, encontrando-se, entre os mais famosos, os estudos de Ernest Gellner (1983), de Benedict Anderson (1983) e de Eric Hobsbawm (1990). Gellner defende que o nacionalismo, enquanto força que pressiona a reificação e a homogeneização da cultura nacional, acompanha necessariamente a industrialização, uma vez que os actores políticos ao nível do Estado, em contextos industrializados, devem assegurar um determinado nível de aptidões e competências no seio dos trabalhadores. Por sua vez, Anderson situa a relação entre nacionalismo e homogeneização cultural na difusão do “capitalismo editorial”<sup>2</sup> e dos aspectos da administração (as suas “estadias alternadas” entre cidades de província e capitais) e Hobsbawm introduz quase todas as questões relacionadas com os aspectos sócio-políticos e económicos concomitantes do desenvolvimento do capitalismo moderno.

Contudo, nenhum destes autores aborda a *etnicidade* de forma explícita nas discussões sobre nacionalismo visto como homogeneização cultural, mas estes mesmo conjunto – etnicidade, nacionalismo, formação de Estados e homogeneização cultural (para não falar de outros como a raça, a classe ou género) – constitui o centro das atenções de Brackette Williams (1989, 1990, 1991) quando a autora aborda o “processo de homogeneização” que acompanha a formação dos Estados, essencial para a forma de governo dos Estados-nação modernos (1989:426) relacionado-o explicitamente com a etnicidade.

O ponto de partida para compreender as relações entre etnicidade e nacionalismo, uma introdução útil a esta análise da interpenetração da raça, classe e cultura nos Estados-nação, terá de ser [o processo de construção de mitos de homogeneidade], bem como os factores materiais que [o] motivam e racionalizam (Williams 1989:429).

Williams obriga-nos a regressar à questão com a qual terminei a minha discussão anterior sobre “situacionismo”, e a ques-

<sup>2</sup> *Print capitalism*, no original. (N. da R.)

tionar não só “qual é a relação entre etnicidade e cultura?” mas também “qual é a relação entre etnicidade, cultura e Estado?” Embora tenha havido alguma investigação nesta área (por exemplo, Brass 1985; Fox *et al.* 1981; Verdery 1983), a temática requer ainda mais atenção: relacionar etnicidade, cultura e Estado deveria ser um outro foco de estudo no futuro no que diz respeito à etnicidade. Clarificarei esta questão, bem como os argumentos de Williams ao relacioná-los com a terceira ideia-chave de Barth, o seu ênfase na etnicidade enquanto forma de organização social e modo de organizar a diferença cultural.

### A organização da diferença

Ao destronar a cultura do seu estatuto de condição *sine qua non* da etnicidade, Barth enfatizou, pelo contrário, que a etnicidade é um meio fundamental para ordenar a vida social, com base na manipulação de “traços culturais” e de ideias sobre a origem de forma a comunicar diferença; o que coloca a etnicidade na mesma categoria que a idade, a raça, o género, a casta, a classe e o parentesco, uma mão cheia de princípios básicos de ordenação que, isoladamente ou em conjunto, organizam o universo social da humanidade. Para Barth a etnicidade consiste numa dicotomização de primeira ordem do campo social, o estabelecimento de uma fronteira entre *nós* e *eles*, sendo através desta fronteira que as diferenças entre grupos são assinaladas e reproduzidas por factores como o vestuário, o uso da língua, as práticas culinárias, as ideias sobre obrigações para com os parentes e os padrões de hospitalidade, entre outros. No entanto, Barth não colocou a questão: “porquê e como o *próprio facto de diferença* se tornou relevante?”, isto é, ao reflectir sobre a etnicidade, o autor tomou como dado adquirido que a diferença é importante, tal como inúmeros outros haviam feito em relação à cultura. Contudo, a diferença *nem sempre* é importante e nem todas as diferenças o são também. Olhos azuis e castanhos são quase tão visíveis como a diferença da tez ou do cabelo, mas a

cor dos olhos não serve de critério para organizar as relações sociais, portanto é o *próprio conceito* de “diferença” que devemos agora problematizar, sendo-nos úteis os argumentos sobre a formação de Estados, de Williams.

Tal como muitos outros antropólogos (por exemplo, Cole & Wolf 1974; Fox 1985; Verdery 1983), Williams aborda a formação de Estados como o contexto mais proeminente em que a etnicidade é produzida, sendo o Estado a arena abrangente no seio da qual vários grupos se instalam e lutam por convenções simbólicas, disputam a legitimidade, estabelecendo relações entre grupos e as distribuições a elas associadas. É o Estado que funda a eficácia política de noções como “cultura”, “autenticidade”, “tradição”, “comum/partilhado” ou “bárbaro”. Os “mitos de homogeneidade” são cruciais quer para estabilizar estas noções quer para as tarefas administrativas do Estado, pois ao circunscrever territórios e impor um domínio cultural, os construtores do Estado formam identidades, tal como afirma Williams:

As ideologias a que chamamos nacionalismo e as identidades subnacionais subordinadas a que chamamos etnicidade resultam dos vários planos e programas para a construção de mitos de homogeneidade a partir das realidades da heterogeneidade que caracterizam a formação de qualquer nação (1989:429).

A homogeneidade assim produzida poderá servir vários objectivos, incluindo os abordados por Gellner, Anderson e outros. Williams chama a atenção para o desejo dos construtores do Estado de criar um espaço propício à administração, podendo-se relacionar este tema com as problematizações de Foucault em torno da noção de governamentabilidade (Burchell *et al.* 1991). Com este fim, uma política de homogeneização cria uma “nação” constituída por todos aqueles que o Estado deve governar, pois todos eles aparentemente “têm algo em comum”. Os súbditos do Estado são frequentemente incentivados a terem “em comum” uma cultura e/ou uma origem “étnica” partilhadas, para além do seu governo.

No entanto, institucionalizar uma noção de “comunalidade” implica tornar visíveis todos os que *falham* na manutenção desse algo que é comum, e Williams encara a pressão implacável para a homogeneidade que subjaz ao processo totalizante da construção de Estados-nação modernos simultaneamente como uma pressão que leva à exclusão. O Estado, de acordo com a autora, é o enquadramento para a produção de visibilidade através das diferenças cuja relevância este cria, ou seja, a formação de Estados tanto normaliza como torna desviante, e a “cultura” é um dos vários campos privilegiados em que tal acontece.

Parece-me que Williams afirma que, ao institucionalizar a homogeneidade ou a comunalidade como normativas, a formação do Estado confere relevância socio-política à diferença, isto é, *cria* relevância para “diferenças” pré-existentes que de outra forma não teriam sido organizadas como tais, agrupando-as como diferenças de etnicidade, género, localidade, classe, sexualidade e raça, cada uma delas definida como *tipos* específicos de diferença no que diz respeito ao projecto de homogeneização do Estado. Talvez possamos adaptar a linguagem de Bourdieu e ver a construção do Estado como um processo que eleva a “diferença” do âmbito da *doxa*, do assumido, para o âmbito da notícia, onde podem ocorrer disputas entre o ortodoxo e o heterodoxo, o normal e o estranho, isto é, entre os valores associados com as opções agora reconhecidas como significativamente diferentes (cf. Bourdieu 1977:164-171), mas que não o pareciam ser anteriormente.

Por inúmeras razões, tais como o grau e a natureza do poder exercido pelas elites políticas e a resistência que estas encontram, a intensidade dos esforços de homogeneização varia de Estado para Estado, e consequentemente, determinados Estados (especialmente no “Terceiro Mundo”) levaram a cabo uma homogeneização menos radical do que a de outros. O estudo da etnicidade deveria englobar a investigação da natureza, da intensidade e dos meios pelos quais um determinado Estado ou movimento nacionalista prossegue a homogeneização. Os processos através dos quais o fazem implicam não apenas a cultura, mas também o corpo, ou seja as noções de raça, género e sexualidade, tal como

de etnicidade. Daí que a investigação no campo da etnicidade se entrecruze necessariamente com o estudo destas outras formas de “diferença”, especialmente com a raça, com a qual está intimamente intrincada.

Até ao momento, tenho perguntado por que razão a diferença se tornou politicamente relevante e a resposta juntou etnicidade, cultura e projectos de formação de Estados, com a cultura como o lugar da homogeneização e da criação de visibilidades nos grupos, que se tornam diferenças “étnicas”, abrangendo estas relações também o nacionalismo e a noção de identidade. A ideologia nacional(ista), que estabelece o que deve ser a cultura homogénea, contra as quais todos as outras se tornarão visíveis, tornando-se, noutras palavras, “étnicas” ou raças é um meio vital de gerar as homogeneizações que têm lugar no campo da cultura e de produzir a visibilidade de grupos com cultura “diferente”. Daí que a etnicidade (e com ela a raça) seja o produto da formação do Estado e não seu precursor (cf. Fried 1968; Williams 1989). Não é a partir das identidades étnicas que as identidades nacionais se desenvolvem, mas sim criando estas últimas o enquadramento que gera as primeiras e no qual a etnicidade *como* diferença, no seu sentido mais lato, adquire uma significação social<sup>3</sup>. Ao mesmo tempo, a produção de subjectividades, que ligam os sujeitos aos seus Estados de forma permanente, é inerente ao projecto homogeneizador da formação de Estados, utilizando meios primários como as ideologias nacionais e as práticas de pertença nacional. Entre os seus produtos encontram-se as “identidades”, atributos que se pensa serem inerentes quer a pessoas quer a nações. Paralelamente às “identidades nacionais” produzidas através da formação de Estados encontram-se as

<sup>3</sup> Este processo da etnicidade que emerge da formação de nações vai ao seu extremo no actual mundo “transnacional”, no qual as pessoas com identidades nacionais pré-constituídas migram para outros locais, “tornando-se” grupos étnicos, cujos países natais permanecem a longo prazo no seu auto-conceito e comportamento político. Benedict Anderson chama a este processo a “etnização de nacionalidades existentes” praticando “nacionalismo à distância” (Anderson 1992:11).

“identidades étnicas” tornadas visíveis – enquanto diferentes – pela forma como os Estados são formados, ou seja, as práticas governamentais dos Estados modernos não só produzem diferença, mas instituem-na sob a forma de “identidades”<sup>4</sup>.

O conceito de “identidade”, básico para a “etnicidade” quer estudada quer vivida, é um elemento num grupo de processos (incluindo os ideológicos) através dos quais uma determinada forma ocidental – o Estado-nação – se generalizou por todo o mundo, embora com modificações nos diferentes contextos que encontrou. Este facto sugere que um plano de investigação em torno da etnicidade deveria agora incluir um número de questões não facilmente imagináveis em 1969, tais como: O que está subjacente à noção de “identidade”, tão crucial para a etnicidade? Qual a sua origem e por que razão se tornou importante para os seres humanos “ter” (possuir) “identidades”? Que noção específica de “pessoa” ou “ser humano” está implícita no conceito de “identidade” e qual a especificidade histórica deste conceito? Através de que contextos políticos, económicos, sociais e simbólicos é a ideia de identidade caracterizada? De que forma são as “identidades” socialmente construídas e como são formadas as pessoas que “têm” uma “identidade”?

Poderemos partir destas questões para muitas outras em torno da forma como as “identidades”, especialmente as nacionais, se tornam socialmente constituintes, questões que nos afastam fortemente das premissas do “situacionismo”. De que forma se “tornam” as pessoas étnicas ou nacionais? Como se desenvolve o sentido do “eu” (*self*) como *étnico* ou como *nacional* e como se relacionam entre si estas fases de formação? John Borneman traça uma distinção útil entre “nacionalismo” e “nacionalidade”<sup>5</sup>, referindo-se o primeiro aos sentimentos conscientes que tomam a nação como objecto de devoção activa, e o último às interacções e práticas diárias que produzem um sentimento inerente, e por vezes não verbalizado, de “pertença”, de “estar em casa”

<sup>4</sup> Este mesmo tema retoma o que sugeri ao abordar o situacionismo.

<sup>5</sup> *Nationness*, no original. (*N. do T.*)

(Borneman 1992:339). Subjacente a esta questão encontra-se um pressuposto de Foucault sobre a criação de sujeitos modernos através das práticas do poder, tantas vezes invisíveis, podendo nós aplicar a mesma distinção à “etnicidade”, em busca de processos que produzam (ou falhem na produção de) sentimentos étnicos conscientes, por oposição à simples existência étnica. Existiram diferenças nas práticas que tornam as pessoas “nacionais” em vez de “étnicas”?

Ideias e questões como estas – e não sou a única a colocá-las – podem não ser as que Barth tinha em mente quando afirmou que a etnicidade é uma forma de organizar a diferença (embora estejam de acordo com esta ideia) e afastam-nos da etnicidade presente em *Ethnic groups and boundaries*. Levam-nos a estudar Ciências Políticas e Sociologia Histórica, de forma a analisar a natureza dos Estados com uma sofisticação que a Antropologia não tem cultivado, uma vez que a disciplina desenvolveu-se a estudar sistemas “acéfalos”. No entanto, como muitos estudos contemporâneos das Ciências Sociais deixam claro, compreender a etnicidade no interface da política, da cultura e do estado parece requerer investigações de âmbito alargado, exigindo igualmente que investiguemos a etnicidade em conjunção com outras formas de “diferenciação”, tais como a raça e o género, entre outras, em vez de a isolar destas. Para além do excelente estudo de Eugeen Roosen, *Creating ethnicity* (1989) quantos outros tentam estudá-las em simultâneo? Muito poucos, e esta parece-me ser a modalidade mais abrangente de estudar a etnicidade em relação ao nacionalismo: investigar quer os processos históricos que produziram formações políticas específicas (“Estados-nação”) – de forma diferentes em diversos contextos – quer os tipos de homogeneização interna que estes Estados-nação procuraram realizar nos seus diferentes contextos. Em cada um destes casos, os construtores de Estados-nação levaram a cabo a homogeneização destes últimos, no interior de entendimentos localmente diversos do que constituía o “mesmo” e o “diferente”, os quais incidiam sobre as concepções de classe, raça, género e etnicidade, mas fizeram-no de forma diferente em cada contexto.

Antes de concluir, permitam-me recorrer aos argumentos deste sub-capítulo para sistematizar algumas ideias em torno da temática já abordada no que diz respeito à relação entre etnicidade, nacionalismo e raça. “Etnicidade” e “nacionalismo” são nomes de duas formas de ideologia social intimamente relacionadas e meios de classificação social que partem do princípio que determinados tipos de diferença são importantes. Ambos assumem que os seres humanos se agrupam naturalmente em “tipos”, organizando-os especificamente em termos de ideias como a cultura partilhada e a origem, com base em metáforas de quási-parentesco. Ambos enfatizam a homogeneidade interna de um determinado povo e a sua diferenciação de outros tipos de povos, afectando a consciência e tendendo à produção de um sentimento de diferença em interacção com outros “tipos” de povos, embora a extensão e carácter destes efeitos varie de caso para caso. Finalmente, o Estado é crucial para a organização de ambos.

Em todos estes campos, a etnicidade e o nacionalismo são semelhantes à raça, à excepção de as ideologias da raça levarem à intensificação da diferença que é postulada, ao vê-la como perfeitamente imutável: assume-se que ninguém pode mudar a sua raça, enquanto que a pertença “étnica” pode mudar com o tempo, ao adoptarem-se os atributos culturais ou comportamentais necessários (cf. Wallman 1980). O veículo mais comum para a criação do pressuposto da imutabilidade é a diferença física/fenotípica – tez e tipo de cabelo, entre outros – mas também existem ideologias a que eu chamaria de racistas que não envolvem diferenciação física, tais como a atitude inglesa do século XIX para com os irlandeses ou a atitude, passada e presente, dos húngaros em relação aos romenos. Em ambos os casos, os últimos grupos eram considerados congenitamente inferiores, constitucional e irrevogavelmente incapazes de serem civilizados, apesar da larga sobreposição nos tipos físicos de cada um, em relação ao seu “outro”. A questão da imutabilidade é uma distinção analítica, não sendo universalmente aceite. Muitos investigadores (para não mencionar líderes étnicos/na-

cionais) usariam o rótulo “eticidade” para referir sistemas de classificação que a minha definição aqui presente rotularia de “racista” (uma vez que assumem a imutabilidade da ascrição a grupos).

Apesar das semelhanças entre etnicidade e nacionalismo, estes não são idênticos de uma forma plena, nem nos seus trajectos históricos nem no tipo de trabalho ideológico/político que levam a cabo. As ideologias nacionais dividem o mundo em “tipos de povos” relacionados com uma entidade política real ou potencial, conhecida como Estado (daí o “Estado-nação”). Isto é, a “Nação” nos tempos modernos rotula uma relação afirmada entre Estados (reais ou que aspiram a sê-lo) e os seus supostamente idênticos súbditos, diferenciando-os também dos súbditos de outros Estados. O conceito de “nação” sofreu uma longa evolução desde a Idade Média, se não antes, durante a qual designou uma variedade de coisas muito diversas, mas o seu significado central prende-se, sobretudo, com a ideia de uma “comunidade de nascimento” (daí *natio*). Contrariamente, ao longo dos tempos, a etnicidade não pressupôs apego a uma “comunidade de nascimento” definida ao nível do Estado. O referente para o uso do idioma de parentesco no campo da etnicidade é de uma ordem menor, inicialmente as “tribos” a serem controladas durante o processo da consolidação do Estado.

Nem todas as nações modernas tiveram um “nascimento” (origem) e uma cultura como características que as distinguem. Alguns escritores, por exemplo na França e Inglaterra do século XVIII, definiram as suas nações em termos de soberania colectivamente partilhada (*vide* Hobsbawm 1990:18-20). Contudo, por várias razões, esta definição tem dado lugar a uma outra, ao ponto de até as ideologias dominantes em países de imigrantes como os Estados Unidos enfatizarem a noção de cultura partilhada (o “*melting pot*” ou “cadinho de culturas”), sobrepondo-se às diferentes culturas e origens das suas populações. Esta ênfase facilita os “mitos de homogeneidade” da formação do Estado que, como afirma Williams, produzem etnicidade enquanto dife-

rença. É apenas no actual movimento “multicultural” que podemos discernir um afastamento desta ênfase na uniformidade cultural como base na nacionalidade, temática que abordaremos brevemente, de seguida.

### *Ethnic groups and boundaries* no presente pós-moderno e transnacional

Sugeri, no primeiro parágrafo, que a obra de Barth não só mantivera a sua utilidade como se tornara ainda mais importante do que foi em 1969 e gostaria de justificar porquê. A razão prende-se com a actual e popular ideia de “diferença”. Na última década, as discussões sobre a “diferença” tornaram-se ainda mais proeminentes em determinados círculos académicos, associadas sobretudo à teoria feminista, ao pós-estruturalismo e a certos círculos políticos. Sendo o seu uso promíscuo e os seus significados múltiplos, esta questão é abordada nas discussões da análise da “alteridade”; em ruminções pós-modernas sobre a possibilidade de alguma vez se conhecer “o Outro”; em debates feministas entre mulheres do “primeiro” e do “terceiro mundo” e na preocupação (pelo menos nos Estados Unidos) com a “diversidade” e o “multiculturalismo”, para dar alguns exemplos. Porque se tornou, de repente, a “diferença” tão ubíqua?

Em resposta a uma pergunta assim, a minha primeira reacção é, habitualmente, a de um convicto materialismo. Penso que a diferença se relaciona com a forma como o capitalismo mundial se está a reestruturar para lidar com as crises do sistema, que começaram no início dos anos 70. A diferença entra nesta reconfiguração de muitas formas. Em primeiro lugar, a demografia em mudança nos países mais desenvolvidos, especialmente nos Estados Unidos, sugere que os homens brancos, até agora a maioria da mão-de-obra, representarão menos de metade da mesma dentro de uma década. Incorporar estes “outros” de forma pacífica numa força de trabalho estável, diferente da actual, baseada em arranjos racialmente segmentados, torna-se agora

uma tarefa urgente para gestores económicos. Em segundo lugar, a própria natureza da organização do trabalho está a sofrer grandes modificações como resultado da informatização e da introdução da *Gestão da Qualidade Total* ou GQT (*Total Quality Management* ou TQM) que esbate hierarquias no local de trabalho, esvazia a gestão intermédia e coloca muitos outros trabalhadores em regime de *part-time*, a trabalhar em casa ou noutras formas de emprego precárias. Em locais de trabalho organizados institui a cooperação como norma, em vez da convencional competição e da supervisão hierárquicas privilegiando esta mudança estilos de interacção normalmente definidos como “femininos” e “de minorias” (*vide* Martin, 1991). Quando o Departamento de Recursos Humanos das firmas exigem maior diversidade no local de trabalho, acaba por fortalecer estes novos estilos bem como o seu potencial para redefinir a natureza do trabalho. (Entretanto, outros membros destes mesmos grupos minoritários, juntamente com a maioria constituída por homens brancos, estão a ser relegados para as suas margens.)

Em terceiro lugar, num nível mais geral, o capital continua a acumular-se através de processos simultâneos de centralização/concentração e de diferenciação: centralizando e concentrando o capital e diferenciando produtos e mercados (Harvey, 1982). Ambos os processos foram óbvios na última, ou nas duas últimas décadas, por um lado com o aumento de fusões e aquisições (*takeovers*) de empresas, e por outro lado com enorme melhoria nos meios de produção de produtos e mercados diferenciados, incluindo a produção em escala reduzida e os aprovisionamentos à pressão (*just-in-time*). Uma empresa como a Benetton representa estes mesmos processos combinados, com a sua produção e rede de distribuição mundial e o seu *marketing* baseado numa variedade de estilos, permutados de inúmeras “tradições étnicas”. A diferenciação de produtos baseada na etnicidade é, tal como este exemplo sugere, uma das muitas técnicas úteis para diferenciar produtos e mercados, estando em conformidade com outras formas da diferença funcionar no local de trabalho (*vide* também Rieff, 1993).

Em suma, a “diferença” entrou na reorganização do capitalismo de diversas formas cruciais, o que modela a sua entrada na teoria social. Estas mudanças no capitalismo são também acompanhadas por mudanças na natureza dos Estados-nação que só agora se tornam evidentes e que podem incluir a substituição de um pressuposto de uniformidade interna por um outro, afirmando que a “diferença” é normal no interior de cada Estado. Uma tal mudança implicaria o fim dos “projectos de homogeneização” que referimos no sumário do estudo de Williams, bem como uma diminuição da proeminência dos símbolos “nacionais” como instrumentos de legitimidade política (*vide* Verdery 1993) e teria enormes implicações quer na etnicidade quer no nosso estudo da mesma.

Embora seja demasiado cedo para descrever de que forma estes processos se desenvolverão de um lugar para o outro, parece claro, a partir da situação nos Estados Unidos, que um aspecto central da construção contemporânea da “diferença” seja um “novo essencialismo”: o estabelecer de todos os tipos de diferença como inerentes e imperativos. Nos locais de trabalho, os estilos conotados com o género, são vistos como inerentemente “masculinos” ou “femininos”; os estilos e ritmos de aprendizagem na sala de aula vistos como inerentemente divergentes de raça para raça e os grupos vistos como tendo culturas distintas desde tempos imemoriais. As identidades das pessoas tornam-se cada vez mais irrevogáveis: uma pessoa “é” um latino, um afro-americano, um americano nativo, apesar das misturas que possa ter na família. Por detrás das portas, os comités de admissão e recrutamento das universidades americanas falam de minorias de “puro-sangue”, ideias contestadas, é claro, por feministas que afirmam não existir um “ponto de vista da mulher” universal e que é politicamente retrógrado pensar que tal existe; por um ou outro membro de um Comité “para a diversidade” que assume o protesto contra a racialização implícita nestas ideias; e por aqueles que desafiam o argumento afrocêntrico pelo qual apenas pessoas de origem africana podem ensinar

sobre África (ou, de forma mais geral, nos desafios a qualquer argumento que perspetive identidades essencializadas como exigindo políticas de singularização) <sup>6</sup>.

Permitam-me ilustrar este “novo essencialismo” e a sua ligação ao capitalismo em mudança através de algumas citações de uma publicação que se auto-declarou a “Bíblia” do departamento de “Diversidade” da minha própria universidade:

Para os efeitos desta discussão, definiremos as *dimensões primárias da diversidade* como aquelas diferenças humanas imutáveis que nascem com o ser e/ou exercem um impacto importante na nossa socialização inicial e um impacto constante ao longo das nossas vidas. [...] Elas são, por ordem alfabética: 1) as capacidades/qualidades físicas, 2) a etnicidade, 3) o género, 4) a idade, 5) a orientação sexual/afectiva e 6) a raça. [...] Não há fuga possível ao impacto vitalício destas seis dimensões centrais (Loden & Rosener 1991:19).

Os autores falam depois de “dimensões secundárias da diversidade”, as quais, ao invés das dimensões primárias, são “diferenças mutáveis que adquirimos, abandonamos, e/ou modificamos ao longo das nossas vidas” (*ibid.*) e incluem realidades como a educação, os rendimentos, o estado civil e as crenças religiosas, entre outras. Penso que este excerto deixa claro aquilo a que chamei de “novo essencialismo”, sendo da seguinte forma que os autores do estudo já citado vêem a ligação deste às mudanças na economia mundial:

Numa altura da nossa história em que estamos desesperadamente à procura de formas de aumentar a competitividade da

<sup>6</sup> Um exemplo diferente deste “novo essencialismo” é a forma como a *posse de cultura*, enquanto traço distintivo essencial, se tornou um requisito para a cidadania nalgumas das novas nações da ex-União Soviética e da ex-Jugoslávia, tal como na Croácia, onde os aspirantes a cidadãos devem ter algum conhecimento da língua croata e do alfabeto latino para que possam ser “naturalizados”.

América [...], é irónico que a diversidade de empregados se mantenha um recurso pouco utilizado na maioria das instituições públicas e privadas. Em vez de se reconhecer o valor da diversidade como uma vantagem competitiva, esta continua a ser abafada e ignorada [...]. No entanto, as dimensões primárias e secundárias da diversidade estão a tornar-se cada vez mais visíveis nos locais de trabalho e mercados na América. Enquanto tal continuar a acontecer no futuro, serão as organizações que aprenderam a gerir a diversidade entre os empregados [...] que mais beneficiarão, sendo aquelas que recusam abandonar a assimilação como uma estratégia [...] que mais perderão. Qual dinossauros incapazes de se adaptarem a um ambiente de mudança, estão condenadas à extinção (*ibid.*: 35).

Note-se que se parte do princípio que a *heterogeneidade* (e não a homogeneidade) é (ou deveria ser) normal. Era isto que eu queria dizer acima ao sugerir que as mudanças actuais na natureza dos Estados, se seguirem as exigências dos locais de trabalho capitalistas, poderão levar à diminuição dos “projectos de homogeneização” de Williams.

Qual a relação de tudo isto com Barth e *Ethnic groups and boundaries*? O autor teoriza a “diferença” numa outra era, antes que a actual reorganização do mundo capitalista atingisse o seu ponto máximo. No contexto vigente, as suas perspectivas anti-essencialistas adquirem uma relevância política que, a meu ver, é mais importante do que qualquer das suas limitações: a demonstração de que as identidades não são necessariamente essenciais e fixas, que são situacionais, que o que conta são as fronteiras em vez do seu conteúdo, que a etnicidade é antes de mais uma forma de organizar a vida social e não uma característica inata ao ser humano. Apesar de eu já ter sugerido que os processos de formação de Estados no mundo real poderão ter subestimado o “situacionismo” em alguns locais, penso que será preferível enfatizar o situacionismo, a invenção e as fronteiras em vez do conteúdo, ao invés de aderir ao novo racismo e sexismo implícitos em inúmeras políticas de identidade. Pelo menos para

estudiosos e críticos será deveras útil recordar que, acima de tudo, a etnicidade não é inerente à natureza, mas sim um princípio socialmente determinado de organização da vida social, cujo funcionamento deveríamos examinar de forma crítica no presente enquanto as ordens sociais mundiais estão a ser transformadas. Observar este fenómeno é sublinhar o facto de a teoria também ser política, afectando potencialmente o mundo além de o descrever.

Estas perspectivas deverão ser utilizadas com precaução, pois mesmo que vejamos o essencialismo das políticas de identidade como mal orientado, as suas consequências são ambíguas<sup>7</sup>. Tomando em consideração a forma que estas políticas assumiram até hoje fica claro que estas podem conferir mais poder a alguns membros de grupos historicamente desfavorecidos do que anteriormente. Por exemplo, os nativos americanos que, ao exigir a repatriação de ossos ancestrais, empregam um conceito essencialista da etnicidade, que uma Antropologia Barthiana criticaria, podem ter encontrado neste essencialismo uma poderosa arma política. Alguns latinos poderão melhorar a sua posição socio-económica através de um multiculturalismo, cujas tendências raciais seriam, de outra forma, fortemente suspeitas. Partindo da perspectiva do fortalecimento dos grupos desfavorecidos, os estudiosos que, na senda de Barth, desafiam a “cultura étnica” como arbitrária e inventada, ou que recusam considerar identidades como imperativas, arriscam-se a subestimar as possibilidades políticas que poderiam levar ao progresso social.

<sup>7</sup> Poderemos também afirmar que, do ponto de vista da Antropologia no campo das disciplinas, uma crítica Barthiana do multiculturalismo é arriscada. Ver a política de identidades como mal orientada e assente em fundações essencialistas inaceitáveis poderia levar à marginalização da Antropologia, uma vez que a sua mensagem parece ser vista como um obstáculo aos desenvolvimentos que são apoiados por forças poderosas da economia mundial. Numa era onde as identidades e fronteiras disciplinares (bem como os recursos a elas associados) se tornaram tão evanescentes como nos sistemas étnicos mais fluidos, esta marginalização não deveria ser considerada de forma leve.

Da mesma forma, há muito a dizer em relação aos desenvolvimentos que normalizam a heterogeneidade, desde que (diria eu) o preço não seja um novo racismo.

As questões a que somos levados pela linha de pensamento que desenvolvi têm uma enorme importância intelectual, social e política, e, a meu ver, aqueles de nós que agora estudamos a etnicidade enfrentamos a tarefa, simultaneamente desafiante e urgente, de investigar as causas sistêmicas e as implicações da *nova* "nova etnicidade" – um fenómeno profundamente relacionado com o género, a raça, a classe social, o capitalismo e as formas em transformação do poder estatal – e de levar a cabo a investigação com a consciência de que as nossas teorias também participam nesse fenómeno.

## Nota

*Agradeço a Laura Oaks os seus comentários a este ensaio.*

## BIBLIOGRAFIA

- ANDERSON, Benedict, 1983, *Imagined communities. Reflections on the origin and spread of nationalism*. Londres: Verso.
- , 1992, "Long-distance nationalism. World capitalism and the rise of identity politics." The Wertheim Lecture, 1992. Amesterdão: Centre for Asian Studies.
- BARTH, Fredrik, 1969, *Ethnic groups and boundaries: the social organization of culture difference*. Boston: Little Brown.
- BORNEMAN, John, 1992, *Belonging in the two Berlins. Kin, state, nation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BOURDIEU, Pierre, 1977, *Outline of a theory of practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BRASS, Paul, 1985, *Ethnic groups and the state*. Totowa, N.J.: Barnes and Noble.
- BURCHELL, Graham, GORDON, Colin & MILLER, Peter (eds.), 1991, *The Foucault effect. Studies in governmentality*. Chicago: University of Chicago Press.
- COHEN, Abner, 1969, *Custom and politics in urban Africa*. Berkeley e Los Angeles: University of California Press.
- COLE, John W. & WOLF, Eric R., 1974, *The hidden frontier. Ecology and ethnicity in an Alpine valley*. Nova Iorque: Academic Press.
- COLLIER, George A., 1975, *Fields of the Tzotzil. The ecological bases of tradition in highland Chiapas*. Austin: University of Texas Press.
- DOMINGUEZ, Virginia, 1989, *People as subject, people as object. Selfhood and peoplehood in contemporary Israel*. Madison: University of Wisconsin Press.
- FOX, Richard G., 1985, *Lions of the Punjab. Culture in the making*. Berkeley e Los Angeles: University of California Press.
- FOX, Richard, AULL, Charlotte W. & CIMINO, Louis, 1981, "Ethnic nationalism and the welfare state." in Charles W. Keyes (ed.). *Ethnic change*, 198-245. Seattle: University of Washington Press.
- FRIED, Morton, 1968, "On the concepts of 'tribe' and 'tribal society'." in June Helm (ed.), *Essays on the problem of tribe*, 3-20. Seattle: American Ethnological Society.
- GELLNER, Ernest, 1983, *Nations and nationalism*. Ithaca, N.I.: Cornell University Press.
- GLAZER, Nathan (ed.), 1975, *Ethnicity. Theory and experience*. Cambridge: Harvard University Press.
- GOLOMB, Louis, 1978, *Brokers of morality. Thai ethnic adaptation in a rural Malaysian setting*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- HANDLER, Richard, 1988, *Nationalism and the politics of culture in Quebec*. Madison: University of Wisconsin Press.
- HARVEY, Davis, 1982, *The limits to capital*. Oxford: Oxford University Press.
- HOBBSAWM, Eric R., 1990, *Nations and nationalism since 1780. Programme, myth, reality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HOBBSAWM, Eric R. & RANGER, Terence (eds.), 1983, *The invention of tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ISAACS, Harold, 1974, *Idols of the tribe. Group identity and political change*. Nova Iorque: Harper.
- ISAJIW, Wsevolod W., 1974, "Definitions of ethnicity." *Ethnicity* 1:111-124.
- LEACH, E.R., 1954, *Political systems of highland Burma*. Boston: Beacon.
- LODEN, Marilyn & ROSENER, Judy B., 1991, *Workforce America! Managing employee diversity as a vital resource*. Homewood, IL: Business One Irwin.
- MCDONALD, Maryon, 1989, "We are not French". *Language, culture, and identity in Brittany*. Londres: Routledge.

- MARTIN, Emily, 1991, "Producing new people, reproducing a new society. Gender, death, and reproduction." Conferência apresentada na conferência Wenner-Gren no Brasil, intitulada "The politics of reproduction" ("As políticas da reprodução").
- MOERMAN, Michael, 1965, "Ethnic identification in a complex civilization. Who are the Lue?" *American Anthropologist* 67:1215-1230.
- , 1968, "Being Lue. Uses and abuses of ethnic identification." in June Helm (ed.), *Essays on the problem of tribe*, 153-169. Seattle: American Ethnological Society.
- NAGATA, Judith, 1974, "What is a Malay?" *American Ethnologist* 1:331-350.
- RIEFF, David, 1993, "Multiculturalism's silent partner." *Harper's Magazine* (Agosto):62-72.
- ROOSENS, Eugeen, 1989, *Creating ethnicity. The process of ethnogenesis*. Newbury Park, CA: Sage.
- SMITH, Anthony D., 1992, *Ethnicity and nationalism*. Leiden: E.J. Brill.
- VERDERY, Katherine, 1983, *Transylvanian villagers. Three centuries of political, economic, and ethnic change*. Berkeley e Los Angeles: University of California Press.
- , 1991, *National ideology under socialism. Identity and cultural politics in Ceausescu's Romania*. Berkeley e Los Angeles: University of California Press.
- , 1993, "Whither 'nation' and 'nationalism'?" *Daedalus* 122 (Verão): 37-46.
- VINCENT, Joan, 1974, "The structuring of ethnicity." *Human Organization* 33:375-379.
- WALLACE, Anthony F.C., 1961, *Culture and personality*. Nova Iorque: Random House.
- WALLMAN, Sandra, 1980, "The boundaries of race. Processes of ethnicity in England." *Man* 13:200-217.
- WILLIAMS, Brackette F., 1989, "A class act. Anthropology and the race to nation across ethnic terrain." *Annual Review of Anthropology* 18:401-444.
- , 1990, "Nationalism, traditionalism, and the problem of cultural inauthenticity." in Richard G. Fox (ed.), *Nationalist ideologies and the production of national cultures*, 112-129. (American Ethnological Society Monographs n.º 2.)
- , 1991, *Stains on my name, war in my veins. Guyana and the politics of cultural struggle*. Durham, NC: Duke University Press.

## FRONTEIRAS DA CONSCIÊNCIA, CONSCIÊNCIA DAS FRONTEIRAS QUESTÕES CRÍTICAS PARA A ANTROPOLOGIA

ANTHONY P. COHEN  
Universidade de Edimburgo

Este ano festeja-se o vigésimo quinto aniversário da publicação do celebrado simpósio de Barth, *Ethnic groups and boundaries*<sup>1</sup>. Seria difícil exagerar a influência que esta obra, e em especial a introdução do autor, tem tido no estudo antropológico da etnicidade em geral e da identidade étnica em particular. Penso não ser exagerado sugerir que Barth chamou definitivamente a atenção para a reconceptualização da etnicidade como delimitação de um campo mais geral, mais subtil e certamente mais cultural do que o das "relações raciais", a especialidade que a precedera. Na Antropologia Social britânica, pistas sobre o trajecto provável desta revisão podem ter sido levantadas há

<sup>1</sup> Apresentámos versões anteriores desta comunicação no seminário *Borders and boundaries* levado a cabo na Universidade de Oxford pelo Comité de Antropologia Biológica e Social do Instituto Real de Antropologia, em Janeiro de 1993, com a organização da Professora Doutora Helen Macbeth, bem como no simpósio *Antropología de la frontera*, que teve lugar na Universidade Internacional Menendez y Pelayo, em Formigal, em Setembro 1993, organizado pelo Professor Carmelo Lisón-Tolosana e, ainda, no Departamento de Antropologia do University College, em Londres (Novembro de 1993). Agradeço a todos os participantes e a todos os que leram as versões preliminares, os seus comentários, em especial a Malcom Anderson, José Antonio Fernandez de Rota, Bruce Kapferer, Murray Last, Robert Layton, Carmelo Lisón, Howard Morphy e Charles Stewart. Agradeço também a autorização de Anne Salmond para citar a sua comunicação na Conferência Decenal de 1993 da Associação de Antropólogos Sociais. Partes deste texto foram publicados no meu livro *Self consciousness: an alternative anthropology of identity*, Routledge, 1994 e numa edição especial da *Revista de Antropología Social*, editada por Carmelo Lisón-Tolosana.

mais tempo, nos trabalhos de alguns membros da Escola de Manchester e do seu improvável companheiro, Edmund Leach. No entanto, as influências mais imediatas e óbvias de Barth foram americanas, especialmente as das tradições da psicologia social e do interaccionismo simbólico, desde a Escola de Chicago e G. H. Mead até Goffman (*vide* Paine 1974). Barth retirou a etnicidade do seu fechamento sócio-estrutural, colocando-a firmemente nos meandros do interaccional, do transaccional e do simbólico. Poderemos discutir a trajectória teórica da transformação desta matéria, mas parece-me inegável que Barth tem um papel do maior relevo nesta mudança de paradigma intelectualmente libertadora.

Escusado será dizer que o autor não se encontrava sozinho na reconceptualização de um *processo* social que anteriormente era tratado como estrutural. Tal como sabemos, o “transaccionismo” de Barth coincidiu, em traços largos, com um grupo de abordagens teóricas dos processos de troca, cada vez mais envolvidas no estudo de questões de identidade social; e, de forma mais significativa, com a manifesta incapacidade de sistemas políticos pluralistas, bem como da Sociologia e das Ciências Políticas pluralistas para explicar a transformação nas políticas de identidade que emergiram na década de 1960. As retóricas do igualitarismo e da assimilação, aplicadas à raça, ao género, à etnicidade ou à condição de aborígine revelaram, de forma gradual, a sua incapacidade, a sua falta de sensibilidade e a sua origem nos detentores do poder. Ao escrever sobre a exploração local dos Harajans, Berreman notou que é perigoso segurar um tigre pela cauda, pois ele pode reagir mordendo (1973:23): A partir da década de 1960, os tigres viraram-se cada vez mais contra os seus opressores. Identidades, soluções e definições propostas pelos poderosos para os menos poderosos ou sem poder algum, têm sido rejeitadas. O consenso mítico do passado deu lugar a um sectarismo cerrado no qual a inferioridade putativa é invertida para se tornar uma declaração assertiva da superioridade ou exclusividade, uma reacção que o próprio Barth referiu no seu ensaio (1969:33).

Esta mudança de posições poderá ser vista como uma rejeição de identidades e posturas que eram sentidas como impostas por terceiros, a rejeição de uma ideologia que não se dirigia à consciência do grupo assim definido. A conseqüente mudança na *Antropologia* da etnicidade teve que deslocar-se de uma posição em que ou via a consciência como dado adquirido ou a ignorava, para uma outra posição que abordou a consciência como problemática. Desenharam-se sistemas para construir a consciência de outras pessoas sem inquirir demasiado a sua veracidade. Este é o meu ponto de partida do Barth de 1969. Em *Models of social organisation*, o autor apresentara um modelo que limitava a consciência ao mero cálculo de custos e benefícios bem como da vantagem relativa. Em *Ethnic groups and boundaries*, Barth incide este cálculo na fronteira étnica onde os grupos sociais se envolvem entre si e tentam maximizar as vantagens, ou minimizar as desvantagens, que esperam reverter a seu favor ao assumirem o papel do outro colectivo e ao apresentarem dessa forma a sua identidade étnica. A identidade étnica é modulada pela prática da interacção, tal como ela é percebida. Assim, por exemplo, no estudo clássico de Eidheim incluído na obra de Barth, os Saami, quando estão na companhia dos noruegueses, reagem à sua estigmatização tentando ocultar a sua identidade, fazendo-se passar por noruegueses. Mas quando estão em contextos exclusivamente Saami assumem de novo a sua etnicidade autêntica. Uma história mais que plausível.

Que ilações deveremos então retirar da afirmação dos informantes Saami de Robert Paine: “Não haveria nenhum estigma se Eidheim não o tivesse inventado” (Paine 1991:27)? Teremos que assumir que estas pessoas estavam a acusar Eidheim de uma ficção involuntária. Mas, se é que ele é culpado, Eidheim não se encontrava sozinho, uma vez que a Antropologia tem evitado a tarefa extremamente difícil de investigar a consciência, quer porque a inventa, quer porque declara que se trata de uma tarefa excessivamente difícil, quer porque a deriva da estrutura social ou, ainda, pela absurda denegação da consciência das pessoas que são culturalmente diferentes, ao mesmo tempo que insiste

em atribuí-la a nós próprios. Fizemo-lo em todas as áreas da vida social, não apenas na interação étnica, quer ao inventar os sentidos que outras pessoas supostamente encontram em símbolos, em lutas de galos, em rituais e no cerimonial, ou na arte.

O que me parece ser mais bizarro é o facto de nos atrevermos a fazê-lo em relação a colectividades quando simultaneamente recusámos preocuparmo-nos com o indivíduo e com a consciência pessoal. Penso ser este o cerne do nosso erro. Por exemplo, voltando a Barth e à sua afirmação de a etnicidade ser invocada para marcar a fronteira entre um grupo e o seu outro significado, tal pareceria basear-se no pressuposto insatisfatório de que a etnicidade é simplesmente generalizada aos membros de um grupo, não sendo implicada na sua auto-percepção a não ser como portadores de uma determinada identidade étnica. Ao abordar a etnicidade como uma postura táctica, esta teoria ignora quer a auto-consciência quer a expressão simbólica da identidade étnica. Quando me pergunto quem sou eu, esta tarefa envolve algo mais do que a reflexão algo negativa: “quem é que eu *não* sou”. É uma questão de autobiografia, daquilo que sei sobre mim próprio, da pessoa que creio ser. É a expressão *simbólica* da etnicidade que a torna multivocal. Se eu me identificar a mim mesmo como saami em vez de norueguês não significa necessariamente que estou a sugerir que sou como todos os outros saamis. Não tenho que sublimar-me num “ser saami” anónimo para sugerir que os saamis têm algo em comum de significativo que os distingue dos noruegueses; mas, porque a identidade étnica é expressa de forma simbólica, é possível preservar esta diversidade interna, mesmo quando é mascarada por formas simbólicas comuns.

Logo, através de um caminho diferente, chego a uma conclusão que poderá parecer semelhante à de Barth: a etnicidade tem uma aparência definida, mas uma substância algo indefinida. No entanto, para mim, indefinida significa isso mesmo, em vez de “insubstancial”, é simultaneamente indefinida e substancial porque é informada pela experiência e consciência próprias.

Estas mesmas discriminações da aparência em relação à realidade e da substância em relação à insubstancialidade são pertinentes para a ideia de “fronteira”, com elas relacionada. Este tema – dos mais estudados – ou a entidade a que se refere, parecem ter preocupado as Ciências Sociais desde o final da década de 1980 e do colapso dos impérios dos Estados socialistas da Europa central. Ao tentar lançar alguma luz conceptual sobre o pântano das categorias, o cientista político, Malcolm Anderson estabelece a distinção entre “zona fronteiriça” (*frontier*), “linha de fronteira” (*boundary*) e “raia” (*border*).

Zona fronteiriça (*frontier*) é o termo com um sentido mais lato. [...] No seu uso contemporâneo, pode significar a linha precisa na qual as jurisdições confinam, normalmente demarcada no chão com postes, pedras ou vedações e controlada pelas alfândegas, polícias e pela força militar. Pode ainda referir-se a uma região [...]. E, de um modo ainda mais geral, o termo é usado em casos específicos para referir a imensidão do interior de um continente [...]. O termo “raia” (*border*) pode ser aplicado a uma zona, normalmente pequena, ou pode referir a linha de demarcação [...]. O termo “linha de fronteira” (*boundary*) é sempre utilizado para referir a linha de delimitação ou demarcação, sendo, portanto, o mais restrito dos três termos (s/d.: 7, r. 14; *vide* também Anderson 1982).

O significado que confere aos termos é semelhante ao proposto por Coakley:

Normalmente os geógrafos políticos estabelecem a distinção entre “linhas de fronteira” (*boundaries*), que têm uma qualidade linear e precisa e “zonas fronteiriças” (*frontiers*) que têm uma conotação espacial mais difusa. O conceito de “zona de fronteira” (*frontier*) tem um significado social mais lato do que o conceito legal e mais restrito de “linha de fronteira” (*boundary*) (1982:36).

Prescott, outro geógrafo, concorda:

“‘linha de fronteira’ (*boundary*) refere um traçado, mas ‘zona fronteira’ (*frontier*) refere uma area” (1987:13).

As confusões entre estes termos, expressando todos eles condições de contiguidade, observam-se mais no uso quotidiano que no científico. Poderá ajudar se pensarmos menos em termos de discriminação entre os mesmos com base nos seus referentes putativos – uma vez que a linguagem comum não honrará a precisão – do que em termos da sua utilização e do objectivo desta. No discurso antropológico, uma tal taxonomia de conceitos e atitudes (em vez de referentes empíricos concretos) sugeriria quase o oposto das propostas de Anderson e de Coakley: que “linha de fronteira” (*boundary*) é o termo com uma aplicação mais geral (uma vez que, na Antropologia, tem sido utilizado para significar coisas tão diversas), ao passo que “raia” (*border*) parece ser situacionalmente específica, e “zona fronteira” (*frontier*) reserva-se para aplicações legais e geo-políticas limitadas de forma rígida. A distinção pode ser conseguida simplesmente ao encarar zonas de fronteira e raias como dados adquiridos; enquanto as linhas de fronteira são objecto de reivindicação baseada na percepção de, pelo menos, uma das partes, de certas características – características diacríticas – que os distinguem de outros. Quer se refira a uma condição colectiva, como uma identidade étnica grupal, quer a algo tão efémero como o “espaço pessoal”, a linha de fronteira sugere contestação, sendo predicada com base na consciência de uma propriedade diacrítica.

Antropólogos e outros cientistas sociais que escrevem sobre etnicidade inclinam-se a atribuir a Barth o conceito de linha de fronteira (*boundary*) e, implicitamente, o tê-lo associado com a etnicidade (ou, tal como no subtítulo da obra de Barth, com a organização social da diferença cultural). No entanto, o conceito é muito mais fundamental para a disciplina e para a natureza do nosso estudo. Quando os antropólogos definiram o tema como o estudo de outras culturas, colocaram, necessariamente,

(embora inconscientemente) a linha de fronteira no centro das suas preocupações. As relações antropólogo/antropologicizado, nós/eles, o próprio/o outro, claramente implicam o estabelecimento de linhas de fronteira. De certa forma, Malinowski estava ciente deste facto, embora não tanto quanto Evans-Pritchard, que era muito menos etnocêntrico e claramente sensível em relação aos problemas da movimentação cognitiva através de fronteiras. Este último reconheceu que as línguas de ambos os lados não poderiam ser vistas simplesmente como equivalentes, uma vez que tinham nascido de culturas incongruentes. Contudo, Evans-Pritchard encarou o problema como um problema de tradução que apenas poderia ser resolvido pela invocação do relativismo.

O problema fixou-se como se fosse inerente à distância entre *culturas* e não entre *mentes*. A Antropologia têm-se preocupado com as fronteiras entre culturas, preferindo evitar as fronteiras entre mentes e consciências porque, ironicamente, estas são vistas como excessivamente difíceis para serem transpostas (Needham 1981). Este problema mais fundamental tem sido ignorado através da predicação da consciência na cultura, ela própria antropológicamente construída como diferente de outras culturas e, logo, “relativa a” *outras*. Ao fazê-lo, os antropólogos imitam a prática leiga do exagero cultural que Boon encarou como a *raison d'être*<sup>2</sup> e condição necessária à cultura (1982), sendo uma das suas consequências o facto de os antropólogos se contentarem em assumir a existência e integridade de fronteiras colectivas, tais como as de etnicidade. Em vez de questionar a sua existência, ou até que ponto podem ser razoavelmente generalizadas (*a quem pertencem* essas fronteiras?), os antropólogos têm-se preocupado quase exclusivamente com as formas como as fronteiras são marcadas, tendo havido debates teóricos significativos em torno das diferentes abordagens utilizadas, bem como em torno dos mecanismos da marcação das fronteiras e dos processos que os antropólogos atribuíram às pessoas. Existem, no entanto, poucas dúvidas em como a preocupação destes

<sup>2</sup> Razão de ser – em francês no original. (*N. dos R. C.*)

não se estende à questão mais fundamental. Esta tem sido uma preocupação etnográfica tão central que apresentar exemplos seria redundante, mas fá-lo-ei para dar apenas uma ideia do seu alcance. Na obra de Leach encontramos aqueles aspectos não técnicos do ritual, os seus “adornos estéticos”, que exprimem a identidade colectiva ao enfatizar a posse cultural. Esta preocupação estava também explicitamente presente no centro da descrição de Schwartz das actividades “etnográficas” dos habitantes das Ilhas do Almirantado (1975); forneceu o material para a reformulação das identidades dos migrantes da Índia ocidental entre os participantes do carnaval de Notting Hill descrito por Abner Cohen (1980; 1992) e é a esta teoria que Kapferer associa o *ethos* da “camaradagem” e do equalitarismo através dos quais, no seu ponto de vista, os australianos se comparam com os hierárquicos britânicos (1988).

Este tipo de trabalho tem sido tão ubíquo, especialmente nos estudos da etnicidade e da identidade social, que consideramos o bem fundado das suas questões centrais como um dado adquirido: mostrar de que forma os indivíduos são construídos nas imagens das suas representações colectivas. Ele tem imputado uma consciência de fronteira às pessoas, sem parar para questionar exactamente do que elas deviam estar conscientes. Appadurai afirmou recentemente que a consciência da fronteira, na forma de “produção de localidade”, poderá ser imaginada e constrangida pelo facto de ser operada dentro das matrizes de formas globais, que, no entanto, não diminuem necessariamente a sua dimensão local (1993). Esta noção da mercadorização da identidade local e da fronteira como seu referente poderá ser útil, mas mesmo assim, não questiona aquilo de que o indivíduo deveria estar ciente quando invoca uma fronteira como meio ou fonte de identidade social. Cultura e consciência não são modalidades alternativas: a cultura apenas se manifesta como consciência. Nos estudos etnográficos, as pessoas têm sido construídas em função de fronteiras putativas (étnicas ou locais) e em função da consciência que os antropólogos têm das fronteiras, sem que se interroguem adequadamente estas noções.

Esta crítica poder-se-ia fazer, de forma generalizada, à Antropologia e não apenas à atenção especializada que dê às fronteiras. No entanto, sugeri anteriormente que o conceito de fronteira deve ser encarado como central na Antropologia precisamente porque remete para a essência da nossa tarefa: alargar a nossa consciência limitada de forma a compreendermos a dos outros. A importância central desta preocupação torna a discriminação entre “linha de fronteira” e os termos análogos mais do que uma questão de precisão semântica. Os termos “zona de fronteira” e “raia” (bem como “linha de fronteira”, se não o distinguirmos dos demais) alertam-nos para linhas que marcam a extensão de sociedades contíguas ou para pontos de encontro entre grupos sociais supostamente discretos. Ainda não observámos de forma satisfatória as divisões mais amorfas que aparecem de forma rotineira, não apenas entre culturas nem mesmo apenas no interior destas, mas entre seres humanos íntimos que partilham culturas. Como já sugeri, recuámos e até negámos qualquer interesse ao estudo das fronteiras da mente e dos limites da consciência que nos separam uns dos outros e desculpámo-nos afirmando que seria demasiado difícil e que o nosso conceito de cultura nos permite inventar pessoas como sendo semelhantes entre si. Em vez de lidar com o indivíduo, restringimos a nossa ambição e abordámos sociedades inteiras ou partes substanciais das mesmas. No entanto, o estudo das transformações nas fronteiras individuais poderá alertar-nos para a natureza qualitativa das fronteiras colectivas.

Esta é precisamente a questão que abordo na minha comunicação: olhar para as fronteiras da individuação (*selfhood*) deverá sensibilizar-nos em relação a qualidades de colectividades delimitadas que de outra forma ignoraríamos. Ao tentar desenvolver esta questão, movimentar-me-ei entre as fronteiras da individuação e da colectividade para testar a integridade do nosso uso do conceito de fronteira. A minha proposta defende que se este não contemplar a consciência do indivíduo, então, apesar do poder de uma *consciência colectiva*, também não ultrapassará o seu carácter ficcional ao nível do colectivo e do étnico.

Ilustrá-lo-ei de forma breve através de uma referência aos rituais de iniciação. Ao abordar a mudança de estatuto ritualizada não me parece que tenhamos aplicado, comumente e de forma explícita, o conceito de fronteira às divisões entre estatutos, não havendo, no entanto, qualquer razão para não o fazermos. Dispomos da noção evocativa de liminaridade para descrever a indefinição da transformação e a consciência clara do estatuto nos dois lados da mesma. Tal ponto não é muito diferente da preocupação exagerada em relação à identidade social frequente nas terras de fronteira geo-políticas (por exemplo, Sahlins 1989; Brown 1990), a que regressarei mais adiante. No entanto, as dificuldades da passagem de um estatuto para outro parecem ser curiosamente subestimadas em relatos etnográficos, como se estas adaptações fossem tão pouco ambíguas (mesmo que mais trabalhosas) como atravessar uma fronteira nacional: agora estás em Espanha, logo depois em França. O máximo que se sofrerá será um breve instante em terra-de-ninguém. O mesmo é suposto passar-se com os relatos das iniciações. Num dia o iniciado é uma criança, no outro ele ou ela é iniciado/a e, depois do processo de reclusão, regressa à sociedade gozando do novo estatuto de adulto, jovem iniciado ou rapariga casadoira. A confusão da liminaridade, a indefinição de estar “entre e no meio de”<sup>3</sup>, o estar no equivalente social à terra-de-ninguém, é, de algum modo, confinada temporalmente pelo processo ritual e espacialmente pela cabana dos iniciados e termina com a próxima fase ritual, de reagregação.

Isto parece-me muito pouco plausível. A transformação de estatutos, tal como o atravessar de fronteiras geo-políticas, requer um processo de adaptação e de repensar, que vai para além dos procedimentos didácticos de que tanto ouvimos falar. Estes processos requerem uma reformulação do Eu que é mais fundamental que o ser levado a conhecer elementos da tradição ou o

<sup>3</sup> Referência ao célebre artigo de Victor TURNER “Betwixt and Between: The Liminal Period”, in *Rites de Passage* (1964), recolhido na colectânea de artigos do mesmo autor *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca, Londres: Cornell University Press, 1967, pp. 93-111. (N. dos R. C.)

ser carregado de novos direitos e obrigações. As dificuldades inerentes a uma tal auto-adaptação poderão variar de acordo com a natureza das fronteiras que são atravessadas, mas as nossas experiências em relação à política e às viagens também nos devem alertar para o carácter ilusoriamente inócuo do atravessar estatutos ou culturas supostamente próximos. A primeira indicação que recebemos de que estamos *realmente* num lugar diferente poderá ser o olhar de incompreensão nas caras dos nossos interlocutores ou as censuras de terceiros devido ao nosso comportamento agora inapropriado. Tendo atravessado uma fronteira, devemos pensar-nos como uma identidade transformada que é bem mais subtil e individualizada do que está afirmado nos estatutos.

Um relato exemplar de iniciação que, excepcionalmente, tenta distinguir a *sociologia* do rito de passagem do seu *sentido* ou *experiência* para aqueles que a ele se submetem, é o dilacerante relato que Fitz John Porter Poole (1982) fez da iniciação masculina entre os Bimin-Kuskusmin do Sepik ocidental, província da Nova Guiné Papua, não muito distante dos Baktaman. O investigador descreve em detalhe o *ais am*, o primeiro estádio do círculo de iniciação, que poderá ser disperso ao longo de quinze anos. Poole tenta distinguir, de forma explícita, a “pessoa” socialmente impressionável do “Eu” experiencial, sendo objectivo do ritual ter um impacto tal no indivíduo, através da intensidade total da experiência, que ambos se conjuguem.

A transformação dá-se através de depravações físicas de tal severidade que causam quer doenças físicas quer doenças relacionadas com o *stress*. Poole defende que não é apenas a personalidade (*personhood*), o perfil sociológico dos rapazes, que muda, mas também a sua própria individualidade (*selfhood*)<sup>4</sup>: eles de-

<sup>4</sup> O texto utiliza uma terminologia enraizada na história das ideias britânicas sobre as relações entre o indivíduo e a sociedade, a qual se torna, por isso mesmo, insusceptível de tradução directa para a língua portuguesa. O conceito de “*self*” – referenciando o indivíduo enquanto susceptível de se distanciar criticamente e, até mesmo, de se opor aos seus concidadãos – só deficientemente encontra tradução no “Eu” com que, em português, referi-

vem sentir uma mudança neles mesmos. O ritual tem o seu impacto através da experiência, que quanto mais intensa for, maior impacto terá, sendo isto, sugere Poole, e não a crueldade gratuita, que explica a natureza devastadora das provas que os jovens têm que sofrer e a raiva controlada que devem sentir. Considera-se que os traumas físicos, quer de facto quer por antecipação, têm lugar numa consciência total que funde todos os sentidos, produzindo experiências que não se podem exprimir ou serem transformadas em “linguagem discursiva” (1982:139): é uma consciência do Eu, clara como o cristal, que se reflecte para o exterior.

Poole leva a cabo uma excelente análise de um processo repleto de significações simbólicas e sociológicas. O ritual relaciona-se sobretudo com o género, mas, como seria de esperar, também nele se encontram discursos sobre a troca e a filiação. Se me demoro apenas na questão da pessoalidade (*personhood*) e da individualidade (*selfhood*) não será para reduzir a importância de outros aspectos, mas simplesmente para focar um item que é pertinente em relação ao meu argumento. A distinção que Poole julga que os Bimin-Kuskusmin tentam fazer parece ser uma distinção entre a definição pública da pessoa respeitável e a percepção que essa pessoa tem de si mesma ao adaptar-se a essa mesma matriz. O autor lê o ritual como uma tentativa de fazer a individuação e a personificação (*selfhood and personhood*) focarem qualidades idênticas da pessoa: estoicismo, coragem, controlo emocional, obediência e disciplina, entre muitas outras. Assim, em vez de verem a pessoa e o Eu como dimensões opostas do indivíduo, os Bimin-Kuskusmin tentem prevenir essa mesma oposição através da impressão forçada dos parâmetros de uma pessoalidade (*personhood*) respeitável na consciência do indivíduo.

mos a posição do sujeito. Traduzimos *selfhood* ora por “individuação”, ora por “individualidade” (como resultante do processo de individuação) e, para manter o paralelismo, traduzimos *personhood* ora por “personificação”, ora por “construção da pessoa”, bem como por “pessoalidade” (enquanto resultante do processo de construção da pessoa socialmente enquadrada), mantendo entre parênteses a referência ao termo original. (N. dos R. C.)

Eu sugeriria uma revisão dos termos de contraste propostos por Poole. Vejo a utilidade da noção de “individuação” (*selfhood*) para captar a consciência de uma pessoa *como um indivíduo*, alguém que se pode afastar e reflectir sobre a sua posição no que diz respeito à sociedade, no entanto, o que parece estar implícito na forma distintamente atenuada da individuação (*selfhood*) que Poole afirma como o objectivo da estratégia dos Bimin-Kuskusmin é uma forma específica de consciência, a consciência de si próprio como homem Bimin. O termo “consciência” parece estar mais próximo da sua intenção do que o termo “Eu” (*self*). Na verdade, a tese do autor afirma que o *ais am* tem como objectivo imprimir a ideologia indígena de construção da pessoa (*personhood*) na consciência do jovem rapaz, o que poderá ser uma forma útil de abordar, de uma forma geral, os ritos de passagem. Não afirmo que seja apenas isto que esses ritos produzam, mas sim uma das coisas que poderão atingir, constituindo outra dimensão na transformação que os rituais levam a cabo. Através da iniciação, o estatuto do indivíduo muda sociologicamente, ou seja, a *pessoa* muda. Mas a pessoa, enquanto ser consciente, indivíduo com mente e um Eu, é também transformada tendo nós que supor que a consciência se modifica durante o *ais am*, embora seja uma outra questão o saber se essa transformação se processa do modo suposto pelos Bimin <sup>5</sup>.

<sup>5</sup> Bloch avançou recentemente a ideia de que, para além de ensaiar uma espécie de fantasia não empírica sobre a natureza da sociedade, o processo dos rituais de iniciação (como os de toda a experiência religiosa) também opera uma transformação sociológica, ligando o iniciado, individual e mortal, aos valores eternos e transcendentais da sociedade, transformando o consumível em consumidor e “a presa no predador” (1992). O autor deseja demonstrar de que forma todo o processo social é informado pela mesma lógica básica e apresentar esta homologia estrutural como uma característica universal das sociedades humanas. Para além de ser curiosamente atávico, este argumento implica também que em relação à consciência individual apenas podemos assumir que é modelada por, e nesta, lógica social organizadora, que pode até nem ter a virtude de existir na consciência colectiva indígena (como Geertz afirma relativamente à luta de galos de Bali), mas que é fruto inventado pela análise comparativa, não apenas dos rituais de iniciação mas de tudo!

Podemos conceder que o *ais am* confronta o indivíduo com circunstâncias e condições que o alteram mentalmente: ele aprende a desprezar mulheres, a desconfiar de todos, a valorizar a resistência e a controlar a raiva. Mas com isto não dizemos muito. Será que o indivíduo aprende a pensar como um homem Bimin ou apenas a pensar algumas das mesmas coisas que outros homens Bimin? A diferença é crucial: a primeira perspectiva sugere que a sua experiência dos rituais clona a sua consciência; a segunda, que estes apenas o deixam com a consciência de determinadas realidades. Se aceitarem, tal como eu, que a segunda perspectiva é a mais provável – e obviamente tal será apenas uma conjectura – então teremos que concluir também que não sabemos de forma inequívoca que fronteira foi atravessada. Podemos aceitar que, posteriormente, o rapaz se vê a si e aos outros de forma diferente, mas será que se encontra consciente desta perspectiva como sendo exclusivamente Bimin ou exclusivamente sua? Não sabemos e talvez nunca o possamos saber, não restando, no entanto, dúvidas de que os etnógrafos, de uma forma geral, ignoraram as suas incertezas, optando pela ficção da transformação socialmente direccionada.

O atravessar da fronteira estimula a auto-reflexividade do indivíduo, na mesma linha em que Roosens sugere que é necessária uma distância cultural para apreendermos a nossa própria cultura (1989:50). Se reconhecermos as fronteiras como uma questão de consciência em vez de ordem institucional, poderemos vê-las como muito mais amorfas e ambíguas do que o teríamos feito na outra perspectiva, podendo ser esta mesma ambiguidade que leva as sociedades a atribuir às suas várias fronteiras uma carga simbólica tão forte. Enquanto questão de ideologia, a fronteira pode assumir uma forma dogmática, mas a sua interiorização na mente dos indivíduos torna-a muito menos definida. Penso que este facto talvez nos dê uma pista em relação à discriminação entre linha de fronteira, raia e zona de fronteira. Raia e zona de fronteira têm a qualidade de serem finitas e definidas; quando as atravessamos, passamos de Cerdagne para

Cerdanya<sup>6</sup>. Tal facto é inegável, pois os carimbos no passaporte assim o indicam; menos certo é o que este ponto de travessia significa para os que moram de ambos os seus lados. A incerteza poderá ser iludida no nível da língua, da unidade monetária, da lei, do folclore e de toda a iconografia dos costumes e da tradição, no entanto, para lá do que é feito e dito, essa incerteza permanecerá sempre sob a forma de interpretações no nível das fronteiras da consciência, muito mais ambíguas. As raias e as zonas de fronteira parecem-me ter algo em comum com o teor absoluto das categorias taxonómicas antropológicas e as fronteiras com a indefinição e ilusão dos símbolos.

Será óbvio que não saberemos exactamente aquilo que foi atravessado e, logo, poderemos não estar cientes *de que* uma fronteira acaba de ser atravessada. Sendo eu um inglês a residir na Escócia, sinto uma enorme consternação e intolerância perante a insensibilidade de muitos ingleses recém-chegados ao não se aperceberem de que na Escócia se encontram num local completamente diferente. Todos teremos exemplos da nossa experiência de campo de pessoas que se estampam ao cometerem erros relacionados com as fronteiras culturais, observando-se este tipo de insensibilidade ou de inépcia igualmente entre aqueles que atravessam fronteiras de estatutos pouco familiares. Para não citar inúmeros exemplos, podemos concluir que, enquanto referentes objectivos de sentidos (por oposição à legitimidade política), as linhas de fronteira (*boundaries*) são essencialmente contestáveis, enquanto as raias (*borders*) o não são.

Num curioso estudo sobre a ficção canadiana, Russell Brown demonstra o quão central a raia (*border*) é para a identidade canadiana; na verdade, a sua afirmação é mais ambiciosa: “[A] raia (*border*) é central para a própria *auto-consciência* canadiana” (1990:32), havendo uma dificuldade subjacente a esta afirmação: os países não são auto-conscientes, mas sim as pessoas. Se o

<sup>6</sup> Como o leitor se terá apercebido, Cohen inverte as definições conceptuais que tinha ido buscar aos geógrafos e cientistas políticos. (*N. dos R. C.*)

autor está a afirmar que a raia é significativa para a consciência que os indivíduos têm de si próprios como sendo canadianos, então concordamos; mas se estiver a afirmar que os indivíduos só podem estar conscientes de si próprios apenas *como* canadianos devido ao facto de a raia ser tão importante, terei que ler as afirmações de forma céptica e como um erro na apreciação da complexidade da auto-identidade, pois num país com tamanha heterogeneidade os “outros significativos” são quase incontáveis <sup>7</sup>.

Brown aponta a ubiquidade das oposições como um tema na literatura canadiana, mas não é necessário ser estruturalista para referir que em relação a este facto não existe nada de especificamente canadiano, nem mesmo em termos da “fronteira” (limite). Qualquer antropólogo com experiência no campo das sociedades periféricas ou das sociedades nas quais as fronteiras se encontrem fortemente investidas de uma carga simbólica, teria feito observações semelhantes e não devido à fronteira física uma vez que a mesma é um facto social. O facto de esta ser sinónimo de diferença ou não é uma questão de construção social, mais adequadamente pensável em termos de linha fronteiriça (*boundary*). Se a raia (*border*) é um facto, a linha de fronteira (*boundary*) remete para a consciência e a diferença entre elas é crucial. Brown complica esta questão ao falar de consciência

<sup>7</sup> Mordechai Richler aborda a questão com o seu já habitual topete: “O Canadá, mais do que um país é um tanque repleto da desgostosa prole de povos derrotados. Os canadianos franceses, consumidos pela auto-comiseração; os descendentes dos escoceses que fugiram do duque de Cumberland; os irlandeses que fugiram da fome e os judeus que fugiram dos revolucionários russos. Existem ainda os camponeses da Ucrânia, da Polónia, da Itália e da Grécia, necessários para plantarem trigo, extrair minérios, içar os martelos e gerir restaurantes, mas, sobretudo, para serem mantidos no seu lugar. Muitos de nós ainda continuamos próximos da fronteira, a olhar para a montra da loja dos rebuçados, com medo dos americanos, de um lado, e do mato, do outro. E agora que aqui estamos, a prosperar, fazemos o nosso melhor para excluir mais recém-chegados mal-educados, porque nos recordam das nossas baixas origens na loja de panos em Inverness, no *shitell* ou na latrina” (Richler 1991:367).

raiana (*border-consciousness*): viver na linha limítrofe, na margem: “o medo do Canadá de se deixar submergir pela cultura e pelos valores americanos” (*ibid.*: 44) <sup>8</sup>.

Peço perdão por sugerir uma distinção cuja importância eu posso apenas afirmar mas não demonstrar. Existe uma diferença entre estar consciente do que existe em cada um dos lados da raia e estar preocupado com a mesma apenas enquanto linha de fronteira. Mais uma vez, o primeiro estado implica ser definível, se eu for por este caminho serei X, se for por aquele serei Y, enquanto que o último parece-me mais consciente da fronteira de uma forma mais autêntica: liminar, consciente de que faz um percurso arriscado mas não sabendo se esse risco é positivo ou negativo ou quais serão os resultados do percurso. Se tal afirmação parece desnecessariamente críptica, direi que é este tipo de incerteza que leva as pessoas a procurarem certezas e que, por sua vez, motiva identidades, questão que poderá ser formulada através de um estereótipo colectivo ou dogma, tal como “a auto-consciência do Canadá” ou poderá prosseguir por um outro caminho ao assimilar estes produtos culturais à auto-experiência. Ao escrever sobre a raia entre Cerdagne e Cerdanya, Sahlins afirma, na senda de Benedict Anderson, que a identidade nacional

[...] surge menos como fruto da intenção por parte do Estado do que como fruto do processo local de adopção e apropriação da nação sem abandonar os interesses locais, a noção local de lugar ou uma identidade local (1989:9, *vide* também *ibid.*: 269-270).

Ao longo dos tempos, e como consequência da negligência em relação ao Eu e à auto-consciência, a Antropologia tem privilegiado o colectivo e o dogmático em detrimento do individual e do experimental. Como resultado, não temos conseguido lidar com os sentidos do termo fronteira, inventando-os como signi-

<sup>8</sup> Segundo Tom Wilson (1993) este sentimento seria definido de forma mais clara como “consciência da fronteira” (“*consciousness of The Border*”).

ficativos. Devido à nossa herança intelectual durkheimiana, temos sido levados a fazê-lo no que diz respeito às colectividades sem qualquer inquietação. No entanto, o quanto nos enganamos ao estudar as colectividades é indicado pela dificuldade que temos em discernir fronteiras pessoais significativas.

Consideremos, por exemplo, alguns estudos recentes sobre o Japão, uma zona cultural a que muitos antropólogos negaram, inclusive, o conceito de individuação (*selfhood*). No seu estudo sobre artesãos, Kondo defende que abordar a individualidade (*individuality*) como fundamentada por um modelo cultural de individuação é uma falácia (1990). Poderão existir valores culturais associados à obtenção de determinados estatutos, por exemplo a mestria artesanal, mas estes não determinam a formação da individualidade (*selfhood*), encontrando-se entre as qualidades a partir das quais os indivíduos se modelam a si próprios, e, portanto, a aprendizagem destas artes poderá ser vista como uma contribuição para o enriquecimento da individuação bem como para a aquisição de uma ocupação especializada. No entanto, a autora evidencia que, longe de se conformarem perante uma matriz cultural, os artesãos constroem Eus complexos, multifacetados e configurados pela sua percepção do que é necessário em condições específicas.

Numa lúcida exegese sobre as estruturas elementares da individuação (*selfhood*) japonesa, Takie Lebra (1992) defende que um valor específico é atribuído a uma individualização (*selfhood*) tão fortemente individualizada (*individualised*), tão impermeável às pressões sociais, que pode ser imaginada como autónoma ou, até mesmo, como associal. A autora identifica três dimensões do Eu (*self*), das quais a menos valorizada (*ibid.*: 117) é a dimensão social ou “interaccional”, o Eu “facialmente sensível” (*the “face-sensitive” self*), sintonizado para as respostas dos outros de quem tenta obter empatia e comiseração. A autora sugere que a mais alta ordem da individuação (*selfhood*) é o “Eu ilimitado” (*boundless self*), que pode conduzir a um estado de ausência do Eu (*selflessness*), o qual, fundamentado num transcendentalismo budista, anula as fronteiras entre o Eu e o Outro, entre sujeito e

objecto, não sendo, portanto, nem contingente nem absoluto. Parece-me mais apropriado falar de um estado altamente idealizado do ser, próximo da *communitas* de Turner, um ideal que é o objecto da aspiração, mas raramente, ou nunca, de realização.

Entre estas ordens altas e baixas da individuação, Lebra localiza o “eu interior”, o *kokoro*, identificado com o coração ou peito (em contraste com a face e boca, *loci* do Eu interaccional). É moralmente superior ao Eu social precisamente devido à sua resistência à pressão social e à sua absolutização, existindo ainda a ideia de que o *kokoro* é o teste à integridade pessoal, representando a supremacia do espírito sobre a matéria.

Curiosamente, Ohnuki-Tierney ignora completamente a noção de *kokoro* e a proposição de um Eu interior ou autónomo (não referindo sequer o estudo de Lebra). Pelo contrário, a autora insiste que o Eu japonês, quer ao nível do colectivo quer do individual,

[...] é construído através de uma relação dialógica com o outro – outros indivíduos – num dado contexto social (1990:207). [N]a concepção japonesa, o Eu, individual ou colectivo, define-se sempre em relação ao outro (*ibid.*: 198).

Longe de reconhecer a existência ou importância de uma dimensão associal do Eu, a autora afirma que a

“visão japonesa da sociedade não consiste em indivíduos atomizados [mas sim] em indivíduos interdependentes” (*ibid.*: 207).

Ohnuki-Tierney chega, inclusive, a usar o termo “não-Eu” para designar “o Eu sem o Outro” (*ibid.*: 208), sendo claro que não tem em mente o Eu transcendental da ordem mais elevada, mas sim um conceito impossível. Devo dizer que discordo da sua concepção do Eu, até porque a autora tenta que este trabalhe demasiado. Em vez de um estudo do Eu enquanto tal, Ohnuki-Tierney preocupa-se com este último enquanto um *tropo* entre muitos outros, os quais ela vê como indicadores do impulso refractivo e

de imitação na cultura japonesa, integrando-o no seu estudo mais geral dos dualismos e das oposições. Logo, a autora constrói o Eu como contingente e efémero (*vide* também Ohnuki-Tierney 1991), imputando a sua própria versão aos próprios japoneses. O Eu hierarquizado em três níveis que Lebra apresenta parece ser mais substancial e mais convincente na sua complexidade.

Estas três dimensões da individuação encontram-se ancoradas num vocabulário cultural que é partilhado e trocado entre os japoneses, embora presumivelmente sujeito a divergências de significado e uso como acontece na língua inglesa entre os habitantes da aldeia de Wanet, no estudo de Nigel Rapport (1993). No entanto, a efectiva construção dos Eus não se pode generalizar, encontra-se nas mentes (ou, de forma mais literal, nos peitos, estômagos, faces e bocas) de indivíduos para quem as fronteiras da individuação não são adequadamente expressas pelas fronteiras do Japão ou de quaisquer outras colectividades em relação às quais se possam afirmar como membros.

As fronteiras (*boundaries*) são zonas de reflexão sobre aquilo que somos e aquilo que os outros são, não existindo um axioma que estipule que as fronteiras da individuação são menos importantes do que as da colectividade. A subordinação do Eu à sociedade consegue-se através do uso do poder, e no interior da zona de fronteira, a auto-contemplação não refracta apenas a presença do outro, expressando também o *kokoro*, o Eu interior, a identidade não-contingente. Mas se supusermos a existência de ideias colectivas de pessoal-identidade, nem que sejam apenas agregados ou expressões dos mínimos denominadores comuns do pensamento dos indivíduos, estas também poderão ser consideradas como detentoras igualmente um carácter introspectivo, tal como acontece com os indivíduos.

Este campo de estudos representa um verdadeiro desafio à prática da Antropologia. Já afirmei que nós, e os investigadores das Ciências Sociais em geral, inventámos Eus à imagem da "cultura" como conceito genérico, e fazer o contrário era visto como impróprio ou demasiado difícil. Mas também inventámos cultu-

ras e etnicidades ao vê-las como reflexos de um encontro fronteiro: a cultura como uma diferenciação relativamente auto-consciente em relação a um grupo contíguo; a cultura ou etnicidade como "o jogo do *vis-à-vis*" (Boon 1982); ou, segundo a versão de 1969 de Barth, modelando-se a si própria de acordo com os requisitos da interacção social contingente e da transacção através de fronteiras. Se existir um absoluto na identidade pessoal o mesmo se verifica na identidade colectiva. Anne Salmond contesta veementemente o uso de um relativismo fácil para se compreender o impacto nos Maori do encontro com os europeus, pois em vez de fazer ressaltar os seus Eus contra a *pakeha*,

"nas epistemologias Maori, o Eu consciente (*the knowing self*) é constituído em relação aos seus ancestrais e parentes" (1993:22).

A referência Maori não é para com o outro (mesmo que seja provocada pelo contacto com este último), mas para com os próprios através da genealogia dos seus antepassados e grupos de filiação. A autora insiste que o modelo da contingência – o pressuposto que a individuação é inteiramente constituída pela dimensão "interaccional" de Lebra – é um mecanismo do ocidentalismo que nega a igualdade ao outro, afirmando o seu argumento para as colectividades o que o meu tenta expressar em relação aos indivíduos. A prática antropológica criou o Outro como um Objecto:

Pois os objectos têm estas propriedades negativas no pensamento ocidental – não conseguem falar, nem pensar e não podem saber. A "objectividade" cria um privilégio epistemológico imediato para o "observador" – apenas ele/ela pode saber verdadeiramente (*ibid.*: 18).

Desta forma, damos a nós próprios a justificação para negligenciar "a experiência que os outros detêm do mundo" (*ibid.*),

<sup>9</sup> *Vis-à-vis*, em francês no original; "frente a frente". (N. dos R. C.)

tal como ignoramos as auto-percepções. Não poderemos compreender as fronteiras culturais sem primeiro lidar com o discurso que estas comportam e tal não poderá ser feito sem sermos sensíveis aos interesses e percepções dos indivíduos que produzem esse mesmo discurso.

Se distinguirmos entre as barreiras nos factos jurisdicionais e na mente, não interessa se recorremos às taxonomias de conceitos de fronteira (*border concepts*) da Ciência Política e da Geografia ou às nossas, devendo nós fazê-lo para evitar cair no pressuposto confortável, mas errado, de que as nacionalidades ou etnicidades em ambos os lados duma linha divisória coincidem em extensão com culturas discretas que aqueles dominam e são reproduzidas através do comportamento dos indivíduos. O sentido da divisão deve ser procurado na consciência daqueles que para ela estão orientados e não numa qualquer colectividade abstracta. A não ser que reconheçamos o poder e força de persuasão desta consciência de fronteira, não poderemos começar a compreender a atracção da etnicidade, da nacionalidade ou de outra qualquer colectividade que se afirma a sua distinctividade.

Ao longo do tempo, a Antropologia tem privilegiado o colectivo e o dogmático em detrimento do individual e do vivido como consequência da sua negligência mais geral da individuação e da consciência pessoal, devendo este processo ser revisto se realmente pretendermos compreender os significados das fronteiras. Sahlins defende que a identidade nacional – a apropriação significativa de uma fronteira nacional por parte de uma localidade – é conseguida através da experiência local. Há muito que defendo este mesmo ponto de vista em relação à identidade nacional e local (Cohen 1982), bem como em relação à localidade e individualidade (Cohen 1986). No entanto, se a identidade nacional se baseia na evidência que dela têm as consciências locais ou étnicas, então esta mesma lógica sugere que as identidades sub-nacionais (ou não nacionais) – locais, étnicas, religiosas, entre outras, são configuradas e evidenciadas através da consciência individual. O grupo étnico é um agregado de Eus, pro-

duzindo cada um deles etnicidade para si próprio e o que estas várias produções têm em comum poderá ser mais uma questão de aparência formal do que propriamente de realidade significativa. É a consciência do Eu que tem primazia na criação da etnicidade, na atribuição de sentido às fronteiras e na interpretação da identidade étnica, sendo esta auto-consciência o nosso ponto de partida mais óbvio.

## BIBLIOGRAFIA

- ANDERSON, M., 1982, "Political problems of frontier regions." *West European Politics* 5(4):1-17.
- , s. d., *Frontiers* (Universidade de Edimburgo, texto manuscrito).
- APPADURAI, A., 1993, "The production of locality." Comunicação apresentada na *ASA Fourth Decennial Conference*, Oxford.
- BARTH, F., 1966, *Models of social organisations*. Royal Anthropological Institute, comunicação ocasional n.º 23.
- , 1969, "Introduction." in F. Barth (ed.), *Ethnic groups and boundaries: the social organisation of culture difference*, 9-38. Londres: George Allen & Unwin.
- BERRAMAN, G., 1973, "Self, situation, and escape from stigmatised ethnic identity." in J. Brøgger (ed.), *Management of minority status*, 11-25. Oslo: Universitetsforlaget.
- BLOCH, M., 1992, *Prey into hunter. The politics of religious experience*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BOON, J. A., 1982, *Other tribes, other scribes. Symbolic anthropology in the comparative study of cultures, histories, religions and texts*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BROWN, R., 1990, *Borderlines and borderlands in English Canada. The written line*. (Borderlands Monograph Series, n.º 4), University of Maine.
- COAKLEY, J., 1982, "Political territories and cultural frontiers. Conflicts of principle in the formation of states in Europe." *West European Politics* 5(4):34-49.
- COHEN, Abner, 1980, "Drama and politics in the development of a London carnival." *Man* 15:65-87.
- , 1992, *Masquerade politics. Explorations in the structure of urban cultural movements*. Oxford: Berg.

- COHEN, A. P., 1982, "Belonging. The Experience of culture." in A. P. Cohen (ed.), *Belonging. Identity and social organisation in British rural cultures*, 1-20. Manchester: Manchester University Press.
- , 1986, "Of symbols and boundaries, or, does Ertie's greatcoat hold the key?" in A. P. Cohen (ed.), *Symbolising boundaries. Identity and diversity in British cultures*, 1-19. Manchester: Manchester University Press.
- , 1994, *Self consciousness. An alternative anthropology of identity*. Londres: Routledge.
- EDHEIM, H., 1969, "When ethnic identity is a social stigma." in F. Barth (ed.), *Ethnic groups and boundaries: the social organisation of culture difference*, 39-57. Londres: Allen & Unwin.
- KAPFERER, B., 1988, *Legends of people, myths of state. Violence, intolerance and political culture in Sri Lanka and Australia*. Washington: Smithsonian Institution Press.
- KONDO, D., 1990, *Crafting selves. Power, gender and discourses of identity in a Japanese workplace*. Chicago: University of Chicago Press.
- LEBRA, T., 1992, "Self in Japanese culture." in N. Rosenberg (ed.), *Japanese sense of Self*, 105-120. Cambridge: Cambridge University Press.
- NEEDHAM, R., 1981, "Inner states as universals." *Circumstantial Deliveries*, 171-188. Berkeley: University of California Press.
- OHNUKI-TIERNEY, E., 1990, "The ambivalent self of the contemporary Japanese." *Cultural Anthropology*, 5(2):197-216.
- , 1991, "Embedding and transforming polytrope. The monkey as self in Japanese culture." in J. W. Fernandez (ed.), *Beyond metaphor. The play of Tropes in Anthropology*, 159-189, Stanford: Stanford University Press.
- PAINE, R. P., 1974, *Second thoughts about Barth's "Models"*. Royal Anthropological Institute, comunicação ocasional n.º 32.
- PAINE, R. P. B., 1989, "Trails of Saami self-consciousness." *North Atlantic Studies* 1(2):23-38. (Edição especial sobre a Gronelândia: *Nationalism and cultural identity in comparative perspective*, organizado por S. Dybbroe e P. Møller.)
- POOLE, F. J. P., 1982, "The ritual forging of identity. Aspects of person and self in Bimin-Kuskusmin male initiation." in G. H. Herdt (ed.), *Rituals of manhood. Male initiation in Papua-New Guinea*, 99-154. Berkeley: University of California Press.
- PRESCOTT, J. R. V., 1987, *Political frontiers and boundaries*. Londres: Allen & Unwin.
- RAPPORT, N. J., 1993, *Diverse worldviews in an English village*. Edimburgo: Edinburgh University Press.
- RICHLER, M., 1991, *Solomon Gursky was here*. Londres: Vintage.
- ROOSENS, E. E., 1989, *Creating ethnicity. The process of ethnogenesis*. Newbury Park, Ca: Sage Publications Inc.
- SAHLINS, P., 1989, *Boundaries. The making of France and Spain in the Pyrenees*. Berkeley: University of California Press.
- SALMOND, A., 1993, "Borderlands. Maori-European exchanges with the past." Comunicação apresentada na *ASA Fourth Decennial Conference*, Oxford.
- SCHWARTZ, T., 1975, "Cultural totemism. Ethnic identity primitive and modern." in G. de Vos & L. Romanucci-Ross (eds.), *Ethnic identity. Cultural continuities and change*, 106-131. Palo Alto: Mayfield.
- WILSON, T. M., 1993, "Frontiers go but boundaries remain. The Irish border as a cultural divide." in T. M. Wilson & M. E. Smith (eds.), *Cultural change and the new Europe. Perspectives on the European Community*. Boulder: Westview Press.

# A NATUREZA PRIMORDIAL DAS ORIGENS NA ETNICIDADE MIGRANTE

EUGEN ROOSENS  
Universidade de Lovaina

## Contextualização da investigação e da interpretação

Antes de apresentar a minha teoria em torno da etnicidade migrante, esboçarei a concepção subjacente a esta mesma investigação.

Considero o trabalho de campo mediado pela participação objectivante a primeira etapa e a pedra angular da formulação de teorias de alcance médio (Jenkins 1986). Sendo moderadamente “realista” (Hammersley 1992), estou convencido que podemos alcançar algo que “anda por aí” e considero o trabalho de campo uma forma útil de fazer ouvir “vozes nativas”; no entanto, embora estas últimas sejam indispensáveis, necessitam de um contexto em que possam ser compreendidas. Apesar de estas vozes poderem *expressar* o seu espaço sócio-cultural com toda a competência, não são necessariamente capazes de apresentar uma *explicação* ou *elucidação*. Relativamente a este ponto de vista concordo inteiramente com um artigo recente de Hastrup (1993).

Uma segunda etapa no estudo da “migração e etnicidade” é o estabelecimento de um contexto de investigação mais alargado, quer no espaço quer no tempo sociais. Uma plataforma mais alargada, como as apresentadas por Glazer & Moynihan (1975), Gellner (1983) ou Portes & Rumbaut (1990), mesmo com todas as suas falhas, é deveras reveladora. De forma a explicar, por exemplo, por que razão pequenos grupos como os Primeiros Povos do Canadá ou os Nativos Americanos recebem alguma atenção após terem sido ignorados durante séculos, temos de

ênfatar a relevância da reacção mundial contra o Holocausto após a Segunda Guerra Mundial e das batalhas levadas a cabo durante o processo de descolonização, as quais criaram, pelos menos no discurso público, um novo tipo de ética internacional: todos os povos têm o direito de existir, todo o ser humano tem um certo número de direitos inalienáveis, devendo existir reconhecimento internacional de uma forma de igualdade básica entre seres humanos e grupos. Uma outra contribuição valiosa para este debate é a ideia de que o Estado-Providência democrático estimula a formação de grupos de pressão e que os grupos étnicos são deveras estratégicos num Estado que é oficialmente anti-racista.

Mais especificamente, a investigação antropológica diacrónica no campo da etnicidade (Verdery 1983; Pauwels 1985; Stallaert 1993) parece ser especialmente recompensadora, uma vez que traz à luz do dia a estruturação em desenvolvimento das “coisas étnicas” ao longo dos tempos, clarificando aquilo a que se chama o carácter mítico da etnicidade, do etnicismo e do nacionalismo. Num outro nível, menos abrangente, oferece uma visão da evolução destes processos tal como estes evoluem desde a geração dos pais (os migrantes, no sentido estrito da palavra) até à geração dos filhos, que migraram ainda muito jovens ou nasceram no país de imigração. Esta perspectiva temporal mais alargada, levando a um alargamento do espaço social a ter em conta (Cammaert 1985; Leman 1987; Hermans 1992) – o processo de migração que envolve pelo menos dois locais distintos – oferece uma melhor e mais completa compreensão da migração e da migração de retorno, bem como da dinâmica das relações étnicas, quer no país de origem quer no Estado que recebe a imigração.

A comparação entre culturas (Horowitz 1985) é uma outra técnica enriquecedora que permite fugir ao localismo e ao sincronismo.

### Algumas reflexões teóricas

Uma vez que a teoria de Barth (1969) é sobejamente conhecida e foi seleccionada como ponto de partida para a nossa avaliação da Antropologia da Etnicidade, tomarei como ponto de partida o modelo deste mesmo autor (1969) de forma a desenvolver as minhas próprias ideias.

De acordo com a nossa experiência em Lovaina, o conceito de fronteira de Barth funciona bastante bem em áreas de investigação tão diversas como a história dos Aymara, o revivalismo étnico Huron e a imigração em Bruxelas (Roosens 1989). Todos os estudos empíricos levados a cabo por membros da nossa equipa em Lovaina desde 1974 têm confirmado que a melhor forma de conceber a construção de uma fronteira social entre entidades étnicas é vê-la como um processo e que a auto- e/ou hetero-atribuição de traços culturais é, muito frequentemente, situacional e se relaciona com o sujeito e com a negociação implícita e explícita. Penso sinceramente que o paradigma da fronteira deverá ser mais utilizado, aprofundado e adaptado às várias situações históricas que podem diferir em larga escala.

No entanto, a perspectiva migrante, talvez mais que as situações nas quais os grupos têm interagido ao longo dos anos, traz à luz uma série de problemas teóricos relativamente à articulação entre os conceitos de “fronteira” e “grupo étnico” e à relação entre “fronteira” e “identidade étnica” como ferramentas analíticas. Abordarei o segundo problema em primeiro lugar.

A auto e hetero-atribuição dos chamados itens culturais ou de uma combinação de itens a uma categoria ou grupo de pessoas não lhes confere uma “identidade étnica” *per se*. A auto ou a hetero-atribuição de um certo número de traços culturais não cria ou contribui para o estabelecimento da “identidade étnica”, a menos que se pressuponha que o grupo de pessoas a quem os traços já se encontram atribuídos é um grupo étnico, demonstrando, por definição, uma certa persistência ao longo do tempo. No modelo de Barth, a duração potencial e a “substância” são fornecidas pelo acto social de auto-ascrição intencional ao grupo

e pela definição do grupo étnico como um “recipiente social” e não como um recipiente cultural. No entanto, este modelo teórico não é suficientemente específico: muitas religiões e grupos linguísticos (*la Francophonie*)<sup>1</sup> são também recipientes sociais que requerem actos de auto-ascrição, mantendo também esse tipo de grupos as suas fronteiras estabelecidas. Aquilo que, na minha opinião, torna um grupo étnico específico é a dimensão genealógica, que inevitavelmente remete para a origem, envolvendo sempre alguma forma de metáfora de parentesco ou familiar. Claro que as “origens” figuram na obra de Barth, mas, na nossa opinião, esta noção não foi elaborada nem detém uma relevância adequada nesse modelo, uma vez que a distinção entre cultura e grupo étnico tem sido o alvo de toda a atenção.

A referência à origem, sem ser um traço humano indispensável, é a fonte primária da etnicidade, sendo ela que torna uma fronteira *sócio-cultural* numa fronteira *étnica*. A construção de uma fronteira não constitui qualquer identidade, nem a sua natureza étnica *ipso facto*, podendo apenas exprimir, adicionar ou minimizar a importância da identidade étnica já existente, que provem de uma outra fonte. Se não incluirmos esta primeira fonte de etnicidade no paradigma da fronteira, a noção de “identidade étnica” é inevitavelmente contrabandeada de modo a aparecer como uma outra versão da “substância”, a qual não é crítica – providenciando a tão desejada consistência à representação teórica de um “grupo” – noção que havia sido purgada com a rejeição do conceito popular e substantivo de “cultura”. A “identidade étnica”, se usada de forma pouco criteriosa, poderá não ser mais que um conceito popular ingénua a alimentar a ilusão que uma “entidade” que tem durabilidade e especificidade é produzida pela auto e hetero-ascrição de marcadores étnicos, ou pela produção de fronteiras, o que vai dar ao mesmo.

Se quisermos considerar e usar “identidade étnica” como uma ferramenta puramente analítica, no âmbito da teoria de Barth, aquela poderá significar apenas “alguns traços culturais

atribuídos a alguém” e, nesse caso, a “identidade étnica” torna-se uma noção redundante, um mero sinónimo de “fronteira étnica” ou de parte do seu conteúdo.

De uma forma mais convencional nas Ciências Humanas, e especialmente na Psicologia, “identidade” implica constância ao longo do tempo. É exactamente esta persistência que Barth utiliza para rejeitar a noção de cultura como o diacrítico de um grupo étnico: muitos grupos étnicos mantêm-se como tais ao longo dos tempos, enquanto a sua cultura muda. Seria então impossível definir um grupo étnico através do seu conteúdo cultural “objectivo”.

Na minha opinião, a identidade étnica poderá ser definida de forma satisfatória como um sentimento de pertença e de continuidade no ser (mantermo-nos as mesmas pessoas ao longo dos tempos), como resultado de um acto de auto-ascrição e/ou da ascrição por parte de terceiros a um grupo de pessoas que reclama tanto ancestrais como uma tradição cultural comuns (Hutnik 1991). A identidade étnica poderá retirar a sua motivação e o seu padrão a partir de um jogo de oposições com forasteiros, mas a maioria das vezes combina esta fonte de diferenciação com uma fonte interna de identificação. Uma destas duas fontes poderá ser mais importante do que a outra, dependendo da situação e circunstâncias históricas.

Se a identidade étnica fosse meramente a soma ou uma combinação de resultados da manutenção segmentária de fronteiras numa zona geográfica onde muitas nações ou *etnias* interagem, seria provavelmente demasiado complexo para ela sobreviver ou até ser gerada (Roosens 1993b). Concordo que poderá ser útil entrevistar um grupo-alvo de sujeitos sobre a forma como estes classificam diferentes *etnias* e/ou grupos fenotípicos de pessoas (Hagendoorn 1993). No entanto, considerar a soma ou a combinação dos auto-marcadores implícitos ou explícitos que os sujeitos usam ao oporem-se eles próprios a populações étnicas diferentes em termos de “nós” e “eles”, como constituindo a sua identidade étnica, seria mais um artefacto, fruto de um questionário, do que uma descrição do sentimento de continuidade (identidade) expressa pelos indivíduos.

<sup>1</sup> A Francofonia, em francês no original. (N. dos R. C.)

Por outras palavras, algumas dimensões da identidade étnica, sem serem essenciais ao ser humano, são simultaneamente lógica e ontologicamente anteriores a qualquer forma de fronteira entre um “nós” e um “eles” específico e concreto. Por outras palavras, o “nós” que opomos ao “eles” situado noutra parte, e que se torna um “nós étnico”, nunca foi um simples “nós”, já era “étnico” a partir do seu “interior”. Tudo o que é necessário é uma origem comum e um “eles” ou um “outro”, geral e indefinido.

Contudo, na minha opinião, estabelecer identificações através das nossas origens é um acto tão pouco natural ou inevitável como constituir e manter fronteiras étnicas. A genealogia popular e a elaboração de imagens do passado remoto são igualmente construções, que recorrem a elementos históricos e mitos de forma selectiva e, por vezes, conveniente, de uma forma bastante semelhante ao processo de criação de fronteiras, podendo até ser consideradas fruto de uma interacção imaginada entre os membros étnicos de hoje e os do passado.

Ao contrário das fronteiras, que tornam as pessoas diferentes das demais e mantêm as divisões étnicas, as origens tornam as pessoas idênticas dentro do mesmo grupo, criando e mantendo a etnicidade a partir de dentro. Uma referência mínima a forasteiros em geral – àqueles que não pertencem ao grupo – e, logo, a uma fronteira em geral, é suficiente para tornar possível o conceito de grupo de pertença (*in-group*). A interacção concreta com um grupo exterior específico não é necessária, pela mesma razão que ser e sentirmo-nos membros de um grupo de parentes não implica necessariamente uma forte oposição em relação às famílias vizinhas.

Tal como existe uma interdependência funcional relativa entre uma cultura “etic”<sup>2</sup> e “objectivável” e a formação de grupos

<sup>2</sup> Os neologismos anglo-saxónicos “etic” e “emic” referem, o primeiro, “categorias supostamente universais ou baseadas no entendimento objectivante de um observador (culturalmente) externo” (normalmente um antropólogo “ocidental”); e o segundo, como seu oposto, “referindo-se a um sistema de pensamento culturalmente específico, com base nas definições indígenas”. Cf. o Apêndice 2 de Alan Barnard, *History and Theory in Anthropology*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, pp. 198-199. (N. dos R. C.)

étnicos, há também uma independência entre a fronteira e a identidade étnicas. A identidade étnica tem outras fontes que não apenas as fronteiras étnicas e estas referências à origem merecem um lugar próprio na investigação e na formulação de teorias, não podendo ser abordadas de forma adequada se apenas mencionarmos, ou até enfatizarmos, que a etnicidade, o etnicismo e o nacionalismo se relacionam com uma origem mítica ou que existe um lado “emocional” da etnicidade (Glazer & Moynihan 1975). Aliás, estes aspectos não são suficientemente discutidos se forem abordados apenas enquanto “elementos culturais” que funcionam como partes constituintes de uma “fronteira social” que emerge da interacção. A metáfora da família e da origem (“pertencer a um grupo étnico é como ter raízes numa família”) deveria ser tão explorada e utilizada como a metáfora da fronteira tem sido até agora. Esta não é apenas uma questão de prestar atenção à vertente psicológica da etnicidade (De Vos & Romanucci-Ross 1975; Epstein 1978), mas também de investigar as expressões simbólicas, mito-históricas e sociais (Horowitz 1985) no campo da metáfora da família.

É óbvio que estou ciente de que sempre que se cria, mantém ou organiza distância entre seres humanos, a metáfora da fronteira pode ser utilizada como um mecanismo heurístico. Apenas afirmo que num determinado número de situações que se desenvolvem a partir da migração, a metáfora da família que se refere à origem poderá ser uma ferramenta complementar útil para apreender os fenómenos específicos que são difíceis ou impossíveis de apreender através da metáfora da fronteira.

A identidade étnica não é apenas formada em relação às fronteiras ou através da auto-atribuição ou atribuição por terceiros de traços culturais, mas também no que diz respeito à representação genealógica. Esta metaforização em torno da família e do parentesco, na qual a biologia popular da reprodução se encontra envolvida, é apreendida pelos actores como algo palpável e real quando passa por ascendentes, colaterais e descendentes concretos, embutidos em relações de parentesco e familiares. Pelo menos na actual situação histórica, a dimensão genealógica

da pertença étnica parece ser apreendida pelos actores como mais invariável, estável, independente de contextos e mais relevante do que as diferenças culturais.

A auto-definição em termos de origem é uma forma de posicionar-se e de permanecer à parte numa posição a partir da qual uma fronteira com as entidades envolventes se pode desenvolver. O que se encontra dentro desta, nomeadamente aquilo que se é e se possui como uma categoria social específica, não pode ser reduzido a um produto da formação de fronteiras. Poderíamos afirmar que o sentimento de continuidade, ou identidade, vem, logicamente, primeiro e que esta identidade tem origem na genealogia “antes” de ter alguma coisa a ver com fronteiras.

As ligações de parentesco e familiares estabelecem uma ligação étnica não só com as gerações ascendentes mas também com as gerações descendentes, com os filhos e netos dos migrantes que cresceram no país de imigração. Os pais temem “perder” os filhos e que estes últimos não continuem a sua vida e a dos seus ascendentes, temem que os seus filhos se tornem ocidentais, sem religião e que deixem de respeitar os valores básicos da vida. Este medo é sobretudo visível entre os imigrantes muçulmanos, oriundos do Norte de África e da Turquia.

Deve ficar claro a partir do que afirmámos que podemos desenvolver um argumento semelhante em relação à ligação entre os termos “fronteira” e “grupo étnico”, pois não é a fronteira em si que torna “étnico” o grupo.

Assim sendo, tentarei aprofundar as reflexões teóricas, bem como apresentar e analisar alguns fenómenos que ilustram a abordagem do grupo de investigação de Lovaina.

### **A obsessão do local de origem entre recém-chegados**

A espinha dorsal das redes e grupos étnicos imigrantes estabelecidos em Bruxelas, entre os quais os membros da nossa equipa de Lovaina levaram a cabo a sua investigação, parece ser as relações de parentesco e familiares, bem como o sentimento de

continuidade ao longo das gerações, que acompanham aquelas. Embora haja muita construção envolvida na genealogia popular, a metáfora da família que é utilizada na constituição da categoria ou grupo étnicos tem início com os parentes “reais”, seres humanos palpáveis que estão tão próximos quanto é possível a seres humanos estarem. A proximidade das relações de parentesco parece estar generalizada e ser quase universal (Harris 1990). Sentimentos relativos à família e aos parentes são projectados na etno-nação e, assim sendo, a identidade étnica não é o simples resultado sócio-psicológico ou “conteúdo” de uma fronteira étnica.

A esmagadora maioria dos verdadeiros imigrantes (normalmente denominados de “primeira geração”), quer sejam de Espanha, Itália, Turquia ou Marrocos, mantém a rede familiar e a comunidade local da sua pátria de origem como o seu primeiro e mais importante espaço social de referência. Deixaram a sua gente para trás, o que, muitas vezes, é uma experiência dolorosa e, como a migração cedo se tornou um processo em cadeia, as relações com a família ou com a comunidade local no país de origem e no país de acolhimento tornaram-se vitais e instrumentais. O mesmo se passou no período inicial dos recém-chegados no país de destino, onde lhes foram dados abrigo, aconselhamento e apoio pelos seus familiares e antigos vizinhos. Os imigrantes tendem a permanecer juntos, mesmo que tenham sido dispersados de forma sistemática pelas autoridades ao entrarem no país de acolhimento, tal como demonstra a experiência dos Estados Unidos (Portes & Rumbaut 1990). Os imigrantes formam redes e bairros nos países para onde emigram.

Nos estudos sobre migração, regista-se uma evidência maciça para o facto de muitos membros da primeira geração visitam o seu país natal frequentemente, telefonam, enviam dinheiro e investem as suas poupanças em casas, apartamentos e terrenos nas suas aldeias ou regiões de origem.

Quer sejam membros activos e conscientes ou apenas membros auto-conscientes de categorias ou grupos étnicos ou etno-nacionais, a sua pertença tem origem e remete para uma região,

comunidade ou outra instância de origem. Mesmo após mais de trinta anos de permanência, por exemplo em Antuérpia, imigrantes espanhóis relacionam-se e associam-se entre si como andaluzes e catalães, entre outros. Estes migrantes espanhóis em Antuérpia, estudados por um membro da nossa equipa (A. Martin), mantiveram-se distantes da política belga de forma muito consciente. Na sua relação com os belgas e com pessoas de outras origens eram classificados como “espanhóis”, ao que reagiram aceitando o rótulo de forma passiva, utilizando-o para fins de identificação quando questionados pelas autoridades ou pessoas que não conheciam. “Espanhol” era a sua identidade oficial e pública, chegando a produzir, inclusive, alguns marcadores “nacionais”<sup>3</sup>, de forma a contrastarem-se com os flamengos, tais como o “facto” de os espanhóis evidenciarem sempre mais calor nas suas relações humanas; de se preocuparem mais com os seus filhos e outros membros das suas famílias; de criarem mais “ambiente” e misturarem a amizade com relações instrumentais. No entanto, a identidade nacional “espanhola” era algo que apenas surgia quando era descoberta, durante as suas discussões com os belgas. As respectivas redes sociais e associações livres, nas quais passavam a maioria do seu tempo, apenas tinham sentido se fossem relacionadas com as divisões e relações etno-nacionais, tal como operavam no seu Estado de origem (Roosens & Martin 1992).

Os seus sentimentos, relações sociais e investimentos financeiros e emocionais não tiveram muito a ver com pensamentos ou sentimentos antagonistas para com os nativos, nem com qualquer fronteira social entre espanhóis e belgas. Nenhum dos espanhóis com quem temos vindo a trabalhar conhecia mais do que algumas palavras em flamengo e a interacção com os belgas,

<sup>3</sup> Roosens distingue “etno-nação” de “Estado-nação”, designando como etno-nações aqueles que não se exprimem por identificação com o Estado em que estão integrados (é o caso dos Andaluzes e Catalães face aos Espanhóis, no seu exemplo). No original, neste ponto, Roosens cria a expressão “state-national” markers que só poderia ser traduzida através de um perífrase como “marcadores de pertença a um Estado-nação”. (N. dos R. C.)

fora do campo instrumental do trabalho, era praticamente nula, mesmo após trinta anos de permanência. Enquanto rede, categoria ou grupo de pessoas, os espanhóis viviam de forma segregada, totalmente virados para a sua região de origem e para a comunidade local de imigrantes espanhóis com a mesma origem. Se havia qualquer calor étnico ou etno-nacional, apenas seria encontrado nas fronteiras reais ou imaginárias entre os grupos etno-nacionais no país de origem e na sua réplica em miniatura transposta para solo belga. O estado dormente da fronteira hispano-belga em Antuérpia confirma-se pelos sentimentos positivos expressos acerca “dos espanhóis”, considerados bons estrangeiros, que se “adaptaram muito bem” e que já não são referidos espontaneamente como migrantes. Aos olhos dos nativos, os verdadeiros migrantes são os turcos e os marroquinos.

Aquilo que realmente existe em Bruxelas ou na zona flamenga em termos de relações entre os nativos e os alóctones<sup>4</sup> não poderá ser esclarecido ou entendido se negligenciarmos o estudo dos modos e, particularmente, a intensidade dos modos como os alóctones se identificam com os seus grupos de origem étnicos, etno-regionais ou etno-nacionais. Por exemplo, em Bruxelas, os curdos geram motins quando o Primeiro-Ministro turco visita a capital; as comunidades de turcos e curdos manifestam sinais de hostilidade mútua na província de Limburgo; encontros internacionais de fundamentalistas muçulmanos, proibidos nos países de origem, têm lugar na Bélgica e turcos “conservadores” de Antuérpia viajam até ao seu país de origem para votar e contribuir para a transformação da Turquia num país muçulmano puro. Todo o tipo de actividades “eticistas” e “fundamentalistas” relacionadas com o país de origem têm lugar no país de acolhimento, debaixo do nariz de autoridades locais ignorantes (Dassetto & Bastenier 1988). Estes mesmos factos, que implicam de forma directa continuidade na pertença e nas raízes étnicas

<sup>4</sup> *Allochthons*, no original; neologismo criado por Roosens e pela equipa de Lovaina, construído para ser contraposto a *autochthons* (autóctones). (N. dos R. C.)

no país de origem, são impossíveis de descrever ou analisar em termos de interações ou de fronteiras étnicas. A razão pela qual a maioria dos imigrantes turcos, marroquinos ou espanhóis não consideram sequer a naturalização e “querem permanecer o que são” co-determina as suas relações com os belgas, bem como o grau da sua segregação. Seria extremamente arrojado interpretar todos estes fenómenos em termos de interacção entre os grupos, as redes e as categorias de pessoas que se encontram presentes, ao mesmo tempo, em solo belga, e estou certo de que ninguém o deseja fazer.

Encontramos uma situação semelhante na Valónia, zona a sul do país onde se fala francês, na qual os italianos são igualmente vistos como exemplos de “boa adaptação” e onde quase todas as associações livres ou não têm qualquer relação com o ser-se “eticamente activo”, ou, se tal acontece, remetem para a região de origem em Itália (Martiniello 1993). O jogo interactivo étnico pode ter o seu maior motor no país de acolhimento, mas pode igualmente ter lugar à distância, no Estado que se deixou para trás, pois o espaço social do migrante inclui o local de onde veio.

Expatriados ricos, oriundos dos Estados Unidos ou do Japão e que apenas ficam durante três a cinco anos na Bélgica, mas que são vistos pelos nativos como estrangeiros, podem não se preocupar em manter fronteiras etno-nacionais, embora estejam conscientes da sua origem “estrangeira”. Sabem que a sua estada no estrangeiro está completamente garantida e que serão protegidos pela sua companhia ou firma, regressando a casa são e salvos num futuro próximo (Pang, no prelo).

Em todos os casos, o que somos étnica ou etno-nacionalmente tem muito mais a ver com a nossa origem do que com fronteiras no país de acolhimento. A “metáfora da grande família”, baseada na origem comum, é uma ferramenta mais adequada para compreendermos esta situação do que a metáfora da fronteira, embora as fronteiras étnicas existam e sejam tópicos relevantes de estudo. Na minha opinião, devemos combinar ambas as formas de abordar a questão.

Se virmos o problema apenas em termos da metáfora da fronteira, podemos facilmente perder de vista fenómenos étnicos relevantes. Por exemplo, nalguns casos em que o etno-nacionalismo nativo é forçosamente expresso no comportamento eleitoral dos nativos, sabemos fundamentadamente que um número significativo de pessoas que votaram a favor da expulsão dos estrangeiros não-pertencentes à U.E. nunca interagiram directamente, e de uma forma significativa, com estes (Billiet *et al.* 1990). Em muitos dos casos não existe qualquer tipo de relação cara-a-cara. O “nós” etno-nacional destas pessoas, tal como elas o expressam, é muito mais do que o resultado de uma oposição ao “eles” dos imigrantes. Esta realidade sobressai claramente quando os primeiros comentam o seu comportamento eleitoral em entrevistas ou discussões ou quando celebram a sua própria pertença étnica e a sua nação em encontros públicos tais como, por exemplo, o Ijzerbedevaart em Diksmuide, na Flandres, que tem lugar no Verão, onde o que é realçado tem a ver quase exclusivamente com a história destes como um povo e com a sua origem e pertença mitológicas. São o passado, o futuro e as virtudes da “grande família” que contam e não o que tem origem na interacção exterior. A oposição a outros grupos semelhantes constitui apenas um pano de fundo e, nestes casos, a interacção (simbólica) remete principalmente para o passado da nação, para os que morreram por ela e aqueles que irão carregar a sua bandeira na próxima geração. Seria exagerado interpretar todas estas expressões de nacionalidade em termos de interacção a propósito de alguma forma de fronteira com outros “povos” semelhantes. Interpretar os factos em termos de identidade étnica relacionada com as origens torna-se mais revelador.

Aliás, alguns padrões da cultura migrante que funcionam como marcadores étnicos e elementos de uma fronteira étnica apenas o fazem de forma secundária: a sua função e o seu sentido primários é serem entendidos a partir da perspectiva das relações entre os migrantes e a sua terra natal ou as suas comunidades de imigrantes. O trabalho de campo demonstra claramente que os migrantes estão a abandonar numerosos traços

culturais do seu país de origem para poderem arranjar e manter um emprego ou ganharem dinheiro como pequenos investidores no país de acolhimento. No entanto, de forma a continuarem a ser aceites como membros das suas famílias e redes de parentes, na sua comunidade imigrante, e como membro da comunidade de origem, a grande maioria tem que respeitar algumas normas específicas consideradas básicas, o que certamente se aplica a migrantes oriundos de países mediterrânicos. Conquistas na carreira ou no negócio – motivos principais da migração – de nada servem se já não se for aceite como membro honrado da comunidade de origem. De forma a converter bens “modernos” e dinheiro ganho através da imigração em activos sociais que conferem estatuto e promoção social no país natal e na própria comunidade imigrante, os migrantes têm de continuar a ser reconhecidos como pessoas decentes e honradas à luz dos padrões tradicionais; logo, a promoção social exige lealdade a um determinado número de traços culturais tradicionais que demarcam os imigrantes das maiorias nativas circundantes. Paradoxalmente, para terem sucesso em termos “modernos”, têm que manter-se “tradicionais” no que respeita a certos valores e práticas. Em muitos casos, os traços culturais considerados realmente importantes dizem respeito à família e aos parentes. Entre os migrantes mediterrânicos, e especialmente entre os muçulmanos, muitos destes valores encontram-se associados à sexualidade, à reprodução, à defesa dos direitos exclusivos de reprodução, à pureza e à castidade, entre outros. Estes valores e sentidos são facilmente transferidos para o sentimento de pertença étnica através da genealogia.

No âmbito desta mesma discussão é importante referir que estes traços culturais não são livremente criados em interacção com a maioria ou com outros grupos (étnicos) circundantes, nem são marcadores culturais seleccionados ao acaso, referindo-se imediatamente ao país e grupo de origem, bem como à comunidade ou rede migrante próprias, e são meios fortes através dos quais se dá a junção dos membros como um “nós” com uma origem comum. Os que não honram esta herança perdem a sua honra e são socialmente rejeitados.

No entanto, alguns destes traços culturais, que são apreendidos como regras morais ou religiosas obrigatórias pela maioria dos actores, e que são necessários para manter as ligações com a comunidade no país natal, poderão começar a funcionar, *a posteriori*, como características étnicas distintivas que diferenciam os migrantes dos nativos de uma forma interactiva, em ambos os lados da fronteira social. Contudo, deverá ser realçado que estes traços reproduzem a pertença étnica, antes de serem seleccionados em qualquer interacção com categorias ou grupos sociais antagonicos no país de acolhimento.

Concedo, no entanto, que em cada identificação que leva à identidade étnica se encontra implícita alguma representação mínima de *pessoas que não pertencem*, os forasteiros, que podem contudo ser *imaginados* de forma muito geral e “simbólica”, sendo apenas necessária uma vaga imagem de “estranhos-aí-fora-algures”. O “eles” oposto ao “nós” poderá ser muito geral e não se encontrar presente fisicamente. O “eles” pode ser o resto do mundo, tal como quando algum nacionalista japonês durante alguma celebração proclama que o Japão é o “Número Um”, ou quando alguns círculos influentes japoneses afirmam de forma diplomática que a “homogeneidade” faz parte da própria essência da sua cultura, e logo que os japoneses não estão predispostos para deixar entrar alóctones como imigrantes. O “eles” é representado como muito real e até ameaçador, mantendo-se, no entanto, simultaneamente geral e vago.

### Origens hetero-atribuídas

A construção e imaginação das origens e a sua manutenção no coração dos alóctones é um facto inegável, tal como o são as fantasias dos media nativos, do discurso político e da opinião pública em relação ao tipo de lugares e povos de onde os imigrantes são oriundos. As origens, tal como são vistas pelos nativos, são importantes pois determinam o estatuto básico e abrangente atribuído aos vários grupos de recém-chegados.

Neste mesmo momento, espanhóis, italianos, gregos e portugueses que há vinte anos eram vistos em Bruxelas como trabalhadores convidados ou migrantes, vindos do Sul algo preguiçoso e subdesenvolvido, já não são classificados dessa forma. Existe agora uma tendência moderna, e muito difundida, de omitir a sua presença no debate em torno da migração ou, se estes são referidos, são-no como europeus com um *background* cristão, por oposição aos marroquinos e turcos “totalmente diferentes” e oriundos de uma cultura muçulmana. Os primeiros já não são vistos como problemáticos (Roosens *et al.* 1993) e, actualmente, a sua visibilidade nos media é nula. A sua identidade como “trabalhadores convidados” ou “migrantes” esbateu-se nos últimos dez anos através da vasta publicidade em torno do processo de unificação da Europa; no entanto, estudos empíricos recentes demonstram que a primeira geração de imigrantes da União Europeia, tal como os trabalhadores de fora desta, não abandonaram a auto-identificação regional, étnica ou nacional referente ao seu Estado de origem. No entanto, os belgas já não se interessam ou sequer sabem e mesmo que o fizessem, as suas reacções seriam fúteis uma vez que a Europa garante a todos os seus cidadãos o direito de permanecerem aquilo que são. Actualmente, apenas os turcos e os marroquinos são os “verdadeiros migrantes”.

Os estrangeiros abastados, tais como o pessoal de instituições da U.E., raramente são mencionados em discussões públicas ou nos media, passando-se o mesmo com outros estrangeiros de classe alta ou média-alta não europeus, como os japoneses (Pang, no prelo) ou os norte-americanos. O facto de a presença destes estrangeiros fazer subir o preço das casas e poder influenciar o uso das línguas nativas de forma negativa, especialmente o flamengo na zona de Bruxelas, são questões abordadas de vez em quando pelos media, mas nunca suscitaram debates acalorados. Apenas um pequeno grupo de pressão da elite flamenga de Bruxelas tenta limitar esta esmagadora influência estrangeira. As hetero-definições belgas destas categorias em termos de nacionalidade ou etnicidade são muito gerais e vagas, facto que

contrasta com a classificação dos estrangeiros da classe trabalhadora provenientes de Marrocos e da Turquia que entraram no país como trabalhadores convidados. Para começar, estes recém-chegados não europeus são agrupados numa categoria abrangente: “os migrantes”, categoria que foi inclusive definida com precisão académica nos estudos do Comissário Real para a Migração, que desenvolve esforços em seu benefício. A mesma categoria é igualmente utilizada, embora de forma pejorativa, pelos que desejam enviar “os migrantes” de volta para casa. No seio da população em geral, a categoria “migrantes” é associada com “problemas” tais como: o crime nas ruas; roubos; abuso das benesses da Segurança Social; fundamentalismo islâmico; discriminação contra as mulheres; tráfico de droga; deterioração das habitações urbanas; desenraizamento cultural e ausência de regras morais, entre outros. A imagem dos “migrantes” não tem melhorado com a permanente luta contra a imigração ilegal. Imigrantes não-europeus oriundos de países onde o Islão é a religião dominante são muitas vezes também denominados de muçulmanos e, mais uma vez, agrupados numa única e mesma categoria, sem qualquer especificação. Em determinados contextos ou sob certas condições, os nativos distinguem “marroquinos” e “turcos”, sendo a nacionalidade oficial e os países de origem utilizados como marcadores diferenciais (*diacritica*).

A forma como “os marroquinos”, “os turcos” ou “os muçulmanos” se vêem, sentem ou definem a eles próprios não é, no entanto, levada em conta. Apenas alguns profissionais nativos estão conscientes para o facto de “os muçulmanos” se encontrarem fortemente divididos internamente, de os berberes de Marrocos não quererem ser misturados com os árabes de Marrocos, e de as várias categorias ou grupos étnicos e regionais existirem e permanecerem bem presentes entre os imigrantes da primeira geração. Estas realidades são encobertas, pois as pessoas oriundas de Marrocos, na sua relação com a administração nativa, são forçadas a identificarem-se como “marroquinos” ou “muçulmanos”. Gradualmente, estas categorias adquiriram alguma consistência social e psicológica, inclusive entre os migrantes.

Mais ainda, os movimentos e organizações nativistas locais, tal como o *Vlaams Blok* na Flandres e em Bruxelas, criam e disseminam uma noção de “povo” nativo, excessivamente bem traçada e organizada, e evocam uma imagem de grupos de estrangeiros não-europeus com um perfil igualmente forte, com os quais é impossível viver junto no quadro de um mesmo Estado. As diferenças culturais, e especialmente as religiosas, são representadas como absolutas e quase naturais. Milhares de panfletos foram enviados a filhos e filhas de migrantes muçulmanos, dizendo-lhes amigavelmente que, se alguma vez forem aceites, permanecerão sempre cidadãos de segunda e que as suas hipóteses de virem a ser seres humanos totalmente realizados são muito maiores no seu país de origem, onde eles realmente pertencem.

Os factos são diferentes. Geralmente, os membros da “primeira geração”, pelo seu lado, não estão interessados em estabelecer uma espécie de colónia em solo estrangeiro, uma vez que a sua vinda nada tem a ver com uma invasão vitoriosa. Os migrantes não procuram conflito e a maioria está cheia de medo de ser enviada de volta para o seu país de origem antes de poder juntar o dinheiro que deseja, não existindo, do seu lado, qualquer demonstração assertiva de oposição.

Assim sendo, é construída uma fronteira étnica e etno-nacional assimétrica entre os alóctones e os autóctones, a começar pelos estereótipos e fantasias em torno das origens dos recém-chegados, principalmente por parte dos nativos que começaram o jogo em termos de oposição “nacional”, “étnica”, “cultural” e “religiosa”. De um ponto de vista histórico, a “primeira geração” de imigrantes nunca se interessou por este tipo de interacção, vendo-se os seus próprios membros como pessoas que queriam juntar o máximo de dinheiro possível para regressarem a casa, onde seriam vistos como pessoas de classe média com sucesso na sua região e família de origem. Não eram adversários para os nacionalistas extremistas locais. De certa forma, os construtores de fronteiras étnicas, os que desenvolvem a oposição com os nativos em termos de um “Nós com a nossa própria cultura e raízes” *versus* um “Eles”, não se encontravam entre os imigrantes.

Quer os recém-chegados quer os nativos usam a sua imaginação e produzem as suas próprias construções mentais, permitindo este espaço humano dual, segregador e criador de justaposições que coexistam, numa mesma cidade, grupos com ideias mutuamente erradas acerca do clima étnico e da natureza das realidades étnicas nos outros campos. Os espanhóis em Antuérpia são vistos como muito bem integrados, em contraste com os marroquinos, embora os primeiros, após trinta anos de permanência na Bélgica, ainda permaneçam totalmente orientados para a sua região e família de origem e não falem a língua da região para onde imigraram. Por outro lado, migrantes turcos ou marroquinos, que apenas tentam ter sucesso financeiro e não têm qualquer intenção de formar um grupo político no seio do sistema belga, são frequentemente etnicizados e descritos como fundamentalistas.

### Filhos e filhas de migrantes

Esta mesma situação muda de figura entre os filhos crescidos dos migrantes, onde as dinâmicas da fronteira atingem o grau máximo. Nos círculos sociais destes jovens, que nasceram, cresceram e foram educados no país de acolhimento, os laços com a família do país natal e com a cultura de origem, bem como a metáfora da família, esbateram-se, razão pela qual estes tendem a reagir produzindo a formação de fronteiras étnicas de um modo antagonístico e contra-cultural, dando origem à chamada “cultura secundária” dentro do Estado de acolhimento dos seus pais. Desta forma, os jovens assemelham-se às minorias étnicas dos Estados Unidos, onde este fenómeno é difundido e geral (Ogbu & Gibson 1991; Schlesinger 1992; Roosens 1993a).

No discurso nativo, estes filhos e filhas de migrantes são igualmente classificados de “migrantes” ou “jovens migrantes”, mesmo que tenham nascido no país de acolhimento e aí tenham permanecido. Os membros desta geração mais jovem assumem

o rótulo “marroquino”, “turco” e “muçulmano” sem qualquer outra qualificação quando interagem com os nativos, mas rejeitam, cada vez mais, serem designados de “migrantes”, chamando a atenção para o facto de terem nascido no país de acolhimento e de tencionarem construir a sua vida nesta parte do mundo. Paradoxalmente, estes jovens, e especialmente os seus líderes emergentes, dão voz e ênfase à sua “própria cultura”, à “identidade”, à “identidade cultural” e “étnica” ou à “identidade nacional” de uma forma muito mais marcada que os seus pais. Para perplexidade dos nativos, os jovens exigem o direito de voto, o direito de terem uma cultura e religião próprias, o direito de definir essa mesma cultura e a forma como se inserem no Estado onde vivem, sem pedirem ou até rejeitando a naturalização (Islamitisch 1993), exprimindo, pelo contrário, afirmativamente que desejam permanecer o que são. E se pedirem e forem naturalizados, deixam claro que apenas “mudam de papéis” por razões puramente técnicas e instrumentais, de forma a evitar a deportação e a conseguir melhores oportunidades de emprego. A sua identidade belga é apenas uma questão de documentos e não desejam identificar-se com a população local em todos os outros campos.

A esmagadora maioria dos nativos reage a esta “recusa de adaptação” ou “de integração” e a seu ver é inconcebível combinar a residência permanente com a “não integração”, pois para eles território, nacionalidade, filiação, língua e cultura estão, e devem estar, fortemente associados e serem congruentes. Esta visão tem sido predominante entre a população nativa, certamente na Bélgica, onde os debates sobre a federalização têm sido particularmente tensos nas últimas décadas e a luta política entre as duas maiores “comunidades” particularmente violenta.

A investigação empírica do trabalho de campo demonstra que os grupos locais e os indivíduos mostram diferenças consideráveis, o que se aplica, sobretudo, aos filhos e filhas de migrantes (Roosens 1992). Por exemplo, uma forma de identidade étnica pode ser combinada com diferentes tipos de cultura “etic” dentro da mesma comunidade, especialmente entre jovens nas-

cidos no país de imigração. Daí que um certo número de padrões de etnicidade variados possa coexistir num só grupo minoritário a viver numa mesma vila, cidade ou área (Roosens & Martin 1992). Embora, por exemplo, todos os jovens na nossa comunidade espanhola de Antuérpia vivessem num contexto social quase idêntico, se identificassem fortemente como espanhóis e nunca tivessem considerado a naturalização, foram identificadas pelo menos quatro formas diferentes de relação com os mundos belga e espanhol. Alguns jovens estavam orientados estritamente para a Espanha, enquanto outros gozavam a sua posição “bicultural” e outros sofriam das ambiguidades e conflitos culturais. Uma última categoria de jovens sentia-se muito próxima dos seus pares belgas, encontrando-se fortemente orientada para a Bélgica em termos culturais. Em termos sociais, todas as categorias estabeleciam relações de amizade com jovens locais ou imigrantes de outros países.

### “Grandes famílias” e racismo

Quando a abordagem da fronteira é combinada com a metáfora da identidade étnica e da família, encontramos-nos mais bem equipados para explicar o racismo actual do que se considerarmos que o racismo é uma forma específica de conflito inter-étnico que tem lugar quando os traços fenotípicos são utilizados como elementos de uma fronteira étnica.

A “visão de família” dos grupos étnicos transforma-se facilmente numa percepção racista e, também no que diz respeito ao racismo, a genealogia popular envolve o corpo humano e o “sangue”. No seio de grupos extremistas, alguns filhos e filhas de colaboradores nazis desejam restaurar a memória, ou a figura ainda viva dos seus pais, especialmente agora que os regimes comunistas caíram, prova certa de que os seus progenitores estavam certos. Pessoas com este *background* constituem frequentemente o motor de movimentos nativistas extremistas ou de partidos de extrema direita.

Se os “nacionalistas” enfatizam as dimensões genealógicas da sua pertença étnica, os sentimentos racistas de superioridade encontram-se igualmente próximos. Quer a genealogia quer o racismo operam utilizando literalmente o corpo e as suas especificidades como uma realidade inegável. Vistas ao longo dos tempos, as gerações movem-se mais devagar do que a maioria das características do espaço sociocultural, conferindo-lhes a aparência de um terreno sólido. A auto-representação genealógica também fornece sentimentos de integridade que devem ser defendidos contra agressores poluentes exteriores, ou seja, a etnicidade “orgulhosa” facilmente se torna em racismo flagrante.

### Regressar às origens

A identidade étnica orientada para as origens fornece ferramentas igualmente úteis para rever a remigração. A primeira geração de imigrantes desenvolve frequentemente uma imagem idealizada do seu país e da sua região de origem e tende a perpetuá-la, mesmo que esta já não se adegue à realidade que encontram ao visitá-los. Aliás, valores novos e “modernos”, bem como práticas que se desenvolveram recentemente no país de origem, são rejeitadas por muitos imigrantes da primeira geração, tendendo, então, a cultura migrante, pelo menos nalguns casos, a permanecer mais tradicional do que a cultura da região de origem, o que gera uma estranha relação entre migrantes e os que ficaram “em casa”.

Num grande número de casos, os migrantes que regressam de vez não são bem-vindos aos olhos dos seus concidadãos ou membros do seu grupo étnico, rejeição social esta sentida como dolorosa. Sobretudo quando os nativos que permaneceram no país de origem passaram por tempos difíceis para melhorar a sua situação socio-económica, os que regressam são considerados como pessoas desleais que fugiram da sua comunidade e do seu país quando a sua presença e os seus esforços eram deves necessários, sendo vistos como pessoas que voltam para casa quando a batalha terminou, sendo isto que acontece, por exem-

plo em várias regiões de Espanha. Aos imigrantes que regressam é recusada pertença social completa no grupo étnico ou na nação.

Embora estes casos de rejeição por parte das “pessoas lá na terra” sejam sobejamente conhecidos nas redes e comunidades de migrantes no estrangeiro, a idealização da região de origem não parece diminuir. Na maioria das situações, as pessoas não desistem do seu *locus* de origem só porque já não são totalmente aceites pelos nativos do país de emigração. O “lar” não é apenas o lugar onde os frutos – frequentemente amargos – da história da emigração deveriam ser valorizados e a promoção social aceite, é também o local do regresso final, o lar a que realmente se pertence. Relativamente a esta questão, não existe diferença entre os sentimentos dos migrantes e as proclamações dos activistas de extrema direita que querem mandar os migrantes de volta a casa, para o seu contexto “natural”. O sentimento de continuidade com o passado, dentro duma tradição familiar, parece ser altamente valorizado e esta mesma ideia de continuidade domina os sentimentos desenvolvidos em relação aos filhos.

É igualmente interessante que alguns dos filhos e filhas de migrantes nascidos no país de emigração desejem intensamente “regressar” ao “seu país de origem” em adultos, mesmo que se encontrem bem inseridos social, económica e culturalmente no país de acolhimento, pois têm a impressão que se aí ficarem nunca se sentirão seres humanos na sua plenitude, permanecendo sempre entre uma e outra cultura, e temem que os seus filhos tenham que sofrer da mesma difusão de identidade socio-psicológica (Stallaert 1992).

No entanto, mesmo quando são aceites e se integram nos centros urbanos do seu país de origem, muitos dos jovens que regressaram não conseguem habituar-se às práticas e aos valores “retrógrados” ou “medievais” que prevalecem no seu país natal. Alguns destes jovens tendem a prender-se aos valores do país estrangeiro em que foram educados e, eventualmente, regressam. Outros migram para destinos diferentes e assumem-se como cosmopolitas que transcendem divisões éticas e nacionais (Stallaert 1992).

## Conclusão

A origem de um grupo, expressa através da metáfora da família e envolvendo a genealogia popular, sem ser um traço humano “essencial” ou indispensável, é, tanto quanto sabemos, a fonte primária da etnicidade e, neste sentido, é constitutiva do carácter étnico de um grupo e das suas fronteiras étnicas. Enquanto a definição de nós próprios como um povo em termos de fronteiras é inevitavelmente um processo que divide, sentir-mo-nos como um povo, ou pensar ou falar de nós próprios como um povo em termos da nossa origem não tem que ser marcado por oposições.

A combinação da metáfora da origem com a metáfora da fronteira permite uma maior elucidação do carácter polivalente da etnicidade, não tendo esta última que enfatizar necessariamente divisão e oposição na humanidade, envolvendo uma forma de “afirmar-se por si só” e, portanto, de independência e de ser distinto de terceiros. No entanto, este ser-um-povo não tem que se definir inevitavelmente por oposição a forasteiros específicos e concretos, sendo apenas necessárias referências a uma origem comum e a um “não-nós” vago. Um grupo de pessoas pode pensar e sentir o seu passado e celebrar a sua origem comum sem ter que necessariamente enfatizar a exclusão étnica, razão pela qual a etnicidade pode ser representada como uma forma de organização social pacífica e “natural” que não leva necessariamente à hostilidade, tal como o facto de ter progenitores diferentes não transforma, inevitavelmente, vizinhos em rivais. Um mito sobre a origem comum num passado distante pode até unificar grupos étnicos ou etno-nacionais sem dissolver as suas identidades étnicas específicas, como demonstra o movimento para a unificação flamengo-holandesa.

Contudo, tal como acontece em períodos de tensão e conflito, uma identidade étnica pode assumir uma forma agressiva ao opor-se a outros grupos específicos semelhantes e nesta situação as fronteiras étnicas saltam para primeiro plano e são de suma importância na compreensão e na explicação destes processos.

Obviamente, as origens podem também ser utilizadas para construir e alimentar oposições, podendo inclusive fornecer o melhor combustível para a agressão, uma vez que, ao recorrer à metáfora familiar, colocam em jogo auto-representações emocionais e existenciais de ambos os grupos e indivíduos.

Aquilo que afirmámos em relação aos grupos e categorias étnicos também poderá ser aplicado aos Estados-nação fundados numa ideologia de “sangue comum”, o *jus sanguinis*. Na minha opinião, a sua construção e funcionamento social e psicológico são idênticos (Smith 1986), embora possam apresentar características específicas relacionadas com a história daqueles (Gellner 1983; Hobsbawm 1993). Poderemos considerar as nações com uma ideologia republicana e fundada no *jus solis* como pertencentes a um tipo diferente de organização, embora nem a metáfora da família nem a do “sangue comum” se encontrem tão distantes assim, especialmente em períodos de guerra em que este sangue comum é derramado e sacrificado na luta contra o inimigo.

## Nota

*Gostaria de agradecer aos meus colegas Cora Govers e Hans Vermeulen pelos seus úteis comentários ao primeiro esboço da presente comunicação.*

## BIBLIOGRAFIA

- BARTH, F. (ed.), 1969, *Ethnic groups and boundaries: the social organization of culture difference*. Boston: Little Brown.
- BILLIET, J., CARTON A. & HUYS R., 1990, *Onbekend of onbemind? Een sociologisch onderzoek naar de houding van de Belgen tegenover de migranten*. Lovaina: Sociologisch Onderzoeksinstituut.
- CAMMAERT, M.-F., 1985, *Migranten en thuisblijvers: een confrontatie. De leefwereld van Marokkaanse Berbervrouwen*. Lovaina/Assen: Leuven University Press/Van Gorcum.

- DASSETO, F & BASTENIER A., 1988, *Europa, nuova frontiera dell'Islam*. Roma: Edizioni Lavoro.
- DE VOS, G. & ROMANUCCI-ROSS L. (eds.), 1975, *Ethnic identity. Cultural continuities and change*. Palo Alto: Mayfield.
- EPSTEIN, A., 1978, *Ethos and identity. Three studies in ethnicity*. Londres: Tavistock Publications.
- GELLNER, E., 1983, *Nations and nationalism*. Oxford: Blackwell.
- GLAZER, N. & MOYNIHAN D., 1975, *Ethnicity. Theory and experience*. Cambridge: Harvard University Press.
- HAGENDOORN, L., 1993, "Ethnic categorization and outgroup exclusion. Cultural values and social stereotypes in the construction of ethnic hierarchies." *Ethnic and Racial Studies* 16:26-51.
- HAMMERSLEY, M., 1992, *What's wrong with ethnography?* Londres: Routledge.
- HARRIS, C., 1990, *Kinship*. Buckingham: Open University Press.
- HASTRUP, K., 1993, "The native voice – and the anthropological vision." *Social Anthropology* 1:173-186.
- HERMANS, P., 1992, *De inpassing van Marokkaanse migrantenjongeren in België. Een vergelijkend antropologisch onderzoek bij geslaagde en niet-geslaagde Marokkaanse jongens*. Lovaina: Departamento de Antropologia. (Tese de Doutoramento.)
- HOBSBAWM, E., 1993, *Nations and nationalism since 1780. Programme, myth, reality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HOROWITZ, D., 1985, *Ethnic groups in conflict*. Berkeley: University of California Press.
- HUTNIK, M., 1991, *Ethnic minority identity. A social psychological perspective*. Oxford: Clarendon Press.
- ISLAMITISCH DIALOG-Forum F.V., 1993, *Open brief*. Dilsen.
- JENKINS, R., 1986, "Social anthropological models of inter-ethnic relations." in J. Rex & D. Mason (eds.), *Theories of race and ethnic relations*, 170-186. Cambridge: Cambridge University Press.
- LEMAN, J., 1987, *From challenging culture to challenged culture. The Sicilian cultural code and the socio-cultural praxis of Sicilian immigrants in Belgium*. Lovaina: Leuven University Press (Studia Anthropologica).
- MARTINIELLO, M., 1993, "Ethnic leadership, ethnic communities' political powerlessness and the state in Belgium." *Ethnic and Racial Studies* 16:236-255.
- MOYNIHAN, D., 1993, *Pandaemonium. Ethnicity in international politics*. Oxford: Oxford University Press.
- OGBU, J. & GIBSON M., 1991, *Minority status and schooling. A comparative study of immigrant and involuntary minorities*. Nova Iorque/Londres: Garland Publishing.
- PANG, L. (no prelo), "Controlled internationalization. The case of Kikokushijo's from Belgium." *The International Journal of Educational Sciences*.
- PAUWELS, G., 1983, *Dorpen en gemeenschappen in de Andes. Socio-culturele veranderingen bij Boliviaanse Aymara*. Lovaina: Acco.
- PORTES, A. & RUMBAUT G., 1990, *Immigrant America. A portrait*. Berkeley: University of California Press.
- ROOSENS, E., 1989, *Creating ethnicity. The process of ethnogenesis*. Newbury Park/Londres/Nova Deli: Sage Publications.
- , 1993a, "Culturele gelijkheid in de VS. Een economisch wapen." in P. Wymeersch (ed.), *Liber amicorum Marcel d'Hertefeldt. Antropologische opstellen*, 229-242. Bruxelas: Afrika Studies.
- , 1993b, *Ethnicity as a Weapon*. Holanda: Unesco.
- ROOSENS, E. (ed.), 1992, "The insertion of allochthonous youngsters in Belgian society." *Migration* 15 (edição especial).
- ROOSENS, E., CAMMAERT M.-F., HERMANS P. & TIMMERMAN C., 1993, *Beelden van immigrantenkinderen bij leraren*. Bruxelas: Diensten voor Programmatie van het Wetenschapsbeleid.
- ROOSENS, E. & MARTIN A., 1992, "Ethno-cultural orientation and school results. A case study: Spanish youngsters in Antwerp." in E. Roosens (ed.), *The Insertion of Allochthonous Youngsters in Belgian Society*, 17-37. (Edição especial de *Migration*, n.º 15.)
- SCHLESINGER, A., 1991, *The disuniting of America. Reflections on a multicultural society*. Nova Iorque/Londres: Norton & Company.
- SMITH, A., 1986, *The ethnic origins of nations*. Oxford: Blackwell.
- STALLAERT, C., 1992, "Second-generation Spanish return migration from Belgium" in E. Roosens (ed.), *The Insertion of Allochthonous Youngsters in Belgian Society*, 39-54. (Edição especial de *Migration*, n.º 15.)
- , 1993, *El casticismo y la frontera étnica entre moros y cristianos en España. Una Aproximación histórico-antropológica*. Lovaina: Departamento de Antropologia. (Tese de Doutoramento.)
- VERDERY, K., 1983, *Transylvania villagers. Three centuries of political, economic and ethnic change*. Berkeley: University of California Press.

ESTA OBRA FOI IMPRESSA  
NA TIPOGRAFIA MANUEL A. PACHECO  
PARA A EDITORA FIM DE SÉCULO,  
EM JANEIRO DO ANO DOIS MIL E QUATRO