

De Raça à Identidade da disputa por paradigmas na “Ciência do outro”

Andreas Hofbauer

Doutorando em Antropologia Social/USP

Resumo: Este artigo examina o uso de três palavras-chaves (raça, cultura, identidade) que têm sido usadas na reflexão antropológica para “definir o outro”. O autor argumenta que as consecutivas substituições dos “conceitos definidores” indicam mudanças paradigmáticas que acompanham transformações políticas e econômicas na história ocidental. Assim, o uso predominante do termo “identidade” em estudos antropológicos recentes reflete um “mundo em processo de globalização”. O autor, porém, chama a atenção para o fato de que uma simplificação da idéia de “identidade” pode conduzir a equívocos de compreensão analítica e vulgarizar o problema.

Unitermos: Antropologia, epistemologia e política, raça, identidade.

Desde os seus primórdios a Ciência do outro tem enfrentado muitas mudanças: de um lado (“externo”), os “outros” passaram por um processo de transformação; de outro lado (“interno”), a maneira de identificar e definir “o outro” também sofreu uma modificação. A tensão teórico-conceitual entre universalidade (igualdade) e particularidade (diferença) continua marcando a disciplina até os nossos dias, mesmo que seus pressupostos teóricos tenham sido discutidos e reformulados constantemente.

O debate sobre o universal e o particular que, no fundo, remonta a pensadores gregos como Platão e Aristóteles, subordinou-se durante a Idade Média à questão fundamental da confissão religiosa: cristão ou não-cristão era a pergunta-chave. Na análise da célebre controvérsia de Valladolid (1550), entre o filósofo Gines de Sepúlveda e o dominicano Bartolomé de Las Casas, Todorov (1991:154,161) demonstra que os discursos teóricos predominantes no século XVI (tanto sobre a igualdade quanto sobre a desigualdade) projetaram no “outro” uma imagem invertida das visões dogmáticas sobre a própria sociedade. Nas definições e descrições dos índios americanos predominavam as negações – “gentes sem fé, sem lei, sem rei”, ou sujeitos sem defeitos –, destituindo-os de características próprias.

A construção de figuras estereotipadas resultou de um pensamento que tendia a reduzir a realidade a uma dicotomia entre bem e mal. A confrontação com povos até então desconhecidos originou novos interesses políticos e projetos econômicos que levaram o Ocidente a uma “revisão” de suas bases epistemológicas. Surgiram assim as primeiras interpretações da Bíblia, que não só atribuíam aos três filhos de Noé cores de pele diferentes, mas justificavam ainda a escravização dos descendentes de Ham (condenados a serem “servos de todos os servos entre irmãos”). Até mesmo o dogma da descendência comum de Adão e Eva foi posto em questão: cogitava-se a existência de descendentes pré-adamitas (p. ex., Giordano Bruno, Paracelsus, La Peyrère)¹.

Durante muito tempo usava-se o termo “mouro” (“moor”, “maure”, “moro”, “Mohr”, “µabp”) para denominar todos os “invasores” islamizados oriundos do sul, incluindo tanto turcos como africanos. Tonalidades de cor de pele e outras características fenotípicas tinham inicialmente uma importância secundária. Ao contrário do que se poderia imaginar, a cor de pele escura foi tida, durante muito tempo, como graciosa, sedutora². A distinção entre “mouros negros” e “mouros brancos” em Crônicas Ibéricas a partir do séc. XIV (Horta, *apud* Albuquerque 1991:51,66) indica ainda a predominância do critério religioso, mas demonstra, ao mesmo tempo, que as tonalidades de cor de pele começavam a ganhar importância social³. No contexto da expansão europeia o termo “mouro” perde gradativamente sua “força explicativa”, enquanto a categoria “negro” – com conteúdos como “bárbaro, selvagem, primitivo” – divulga-se cada vez mais.

Com a consolidação de uma burguesia mercantil a partir do século XVII, na Europa, começaram a “estabelecer-se” critérios de inclusão e exclusão que não se baseavam mais em fundamentos exclusivamente religiosos e morais. Esta tendência estava intimamente ligada à idéia do Estado nacional, que surge com especificidades não mais pensadas de forma puramente metafísica, mas como expressão da vontade coletiva (representada na figura do soberano). Paralelamente à formalização da fé e da concepção de Deus fortalece-se a idéia do Homem como parte integrante do mundo da natureza. Era o início da busca de critérios físico-naturais para determinar as características de um indivíduo, de um povo, de uma nação.

Desde o século XVII, filósofos como Spinoza, Locke e Leibniz preocupavam-se em descobrir um princípio natural responsável pela ordenação do mundo. A “lex continui” de Leibniz era uma tentativa de ligar a concepção aristotélica da “cadeia contínua das formas” à constância da espécie, ou seja, ao ato criador de Deus. A concepção de um universo baseado num plano racional que expressa a sabedoria divina não contribuiu apenas para a secularização do pensamento ocidental. Ela justificava o *status quo* das diferenças humanas e incentivava a procura dos “missing links”, uma vez que a “lei da continuidade” não permitia a existência de hiatos na natureza (Martin, 1993:198-9). Diante deste pano de fundo filosófico, a ordenação de seres humanos segundo “características naturais” não deve ser vista como uma revolução na história das idéias.

Quando, no final do século XVII, François Bernier diferenciava quatro ou cinco “raças” (ou “espécies”) humanas diferentes, ele recorria a um conceito antigo, mas ampliava seu conteúdo, aplicando-o a grupos maiores⁴ (Poliakov, 1992:72). Contrário às opiniões correntes (ver também Memmi, 1992), segundo as quais o conceito raça provém do substantivo latino *ratio* (ordem, razão, modo, espécie), Geiss (1988:16) afirma que ele se origina da derivação árabe “*ras*”, que significa “cabeça, chefe do clã”, e que tinha na cultura dos beduínos suma importância para a justificação genealógica da filiação a um grupo clânico. “*Ras*” indicava não apenas a descendência de um indivíduo, mas também determinava seus papéis sociais.

Segundo Geiss, a palavra árabe foi assimilada na Península Ibérica, na época da Reconquista (não antes do século XIII). Num primeiro momento nobres portugueses e espanhóis recorriam à “raça” (“*raza*”) para – de forma semelhante ao uso árabe-beduíno – destacar sua origem. Boulle (1987:2) descreve como na França, a partir de meados do século XVI, a nobreza substituiu gradativamente o conceito de “*maison, génération, famille*” por “*race*” para se delimitar – com argumentos genealógicos – da burguesia em ascensão.

No pensamento de Bernier, já existe um nexó nítido entre um grupo humano – cuja definição transcende explicações estritamente genealógicas – e características físicas, dadas pela natureza. Com Linné começou a era da classificação, que levou a estipulações diversas sobre o número de espécies ou raças existentes – de 2, para Virey, a 63, para Burke (Geiss 1988:39). Incorporavam-se métodos conhecidos da botânica e da zoologia nos estudos sobre o homem, com o intuito de fazer *juiz* à concepção do homem como “ser natural”, mas também para conquistar o respeito acadêmico e o *status* de ciência. Além disso, uma concepção secularizada das diferenças humanas podia servir também para fundamentar a “superioridade natural” dos povos europeus em relação aos demais, de modo a justificar iniciativas expansionistas, como os projetos colonialistas. Estas “adaptações metodológicas” e a premissa – segundo a qual havia uma equivalência entre o físico do ser humano e as suas qualidades morais e intelectuais – desembocariam numa “ânsia científica de medição”: não foram desenvolvidas apenas técnicas (ângulo facial – Camper; índice cefálico – Retzius; critérios estéticos – Winckelmann) para classificar os seres humanos e medir o grau de capacidade civilizatória. Surgiram ainda novos ramos da ciência, tais como a frenologia (Gall) e a fisiognomia (Lavater).

A concepção racial, predominante no século XVIII, conjugava ainda aspectos biológicos, climáticos, geográficos, estéticos e étnicos como “componentes de importância mais ou menos igual” de um todo (p.ex. De Pauw, Buffon). Entende-se, desta forma, a proposta de Buffon de transportar um grupo de africanos à Dinamarca para observar quanto tempo (quantas gerações) seria necessário até que estas pessoas se transformassem em brancos (Poliakov, 1974:144). Isto significa que, para Buffon, uma mudança endógena (dentro de um grupo racial) era ainda admissível. No século XIX, po-

rém, o conceito “raça” referia-se cada vez mais à herança biológica, entendida como fator determinante de toda a vida social de um povo.

A partir de meados do século passado, a palavra “raça” passou a fazer parte do senso comum. “Raça” transformou-se numa espécie de categoria paradigmática, embora raramente fosse definida com precisão pelos cientistas e – tal como os termos recentes “cultura” e “identidade” – era usada de maneiras diferentes. Em diversos casos o discurso racial se conjugava com um grande paradigma que se impunha na época.

Vários pesquisadores empenharam-se paralelamente em “descobrir” leis naturais e princípios últimos que funcionassem como causa (fatores responsáveis) de um suposto impulso universal de todas as mudanças. Desta ótica, a “história humana” era entendida como um aprimoramento gradual ou como um movimento do mais simples ao mais complexo (p. ex., Spencer) que, contudo, podia ocorrer em ritmos desiguais dentro de uma espécie. Assim, tornava-se possível inserir os vários grupos humanos em estágios hierarquizados de um modelo evolutivo que determina a direção e o destino do desenvolvimento. Enquanto para pensadores importantes do século XVIII, tais como De Pauw e Hegel⁵, os “selvagens” situavam-se fora da História, o pensamento evolucionista integra-os definitivamente na “espécie humana” como “primitivos” – isto é, populações humanas que estão mais próximas da origem da espécie. Neste contexto, os “primitivos”, que podem ser vistos como representantes da “infância da humanidade”, tornam-se importantes para explicar a origem da “civilização moderna”⁶.

Com E.B. Tylor, o ensino da antropologia penetra na universidade, e a concepção evolucionista se estabelece como escola de uma disciplina. Tylor (e, aliás, também Morgan) estudava a “evolução” menos como um fenômeno causal e mais como uma força intrínseca à natureza, e especulava menos sobre suas relações causais. Por isso, os princípios explicativos de Darwin e Spencer (“*natural selection*”, “*survival of the fittest*”) não assumem um papel de destaque nas suas análises⁷. A concepção de “evolução” de Tylor conjugava idéias iluministas francesas com princípios empiristas ingleses e ideais liberais. “Civilização” e “cultura” – conceitos usados exclusivamente no singular – aparecem como sinônimos. A civilização (cultura) tem, para Tylor, uma dinâmica interna que leva ao aumento da racionalidade e do conhecimento, permitindo um maior controle humano sobre a natureza. Desta forma, a humanidade aperfeiçoa-se e chega a um estágio de maior sabedoria e inclusive de bem-estar (Stocking, 1982:82 e 104-5).

“Culture or civilization, taken in its wide ethnographic sense, is that complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, law, custom, and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society” (Tylor, 1871, I:1).

Quando Tylor se refere a uma “formação cultural” específica de um grupo, usa termos como “*culture-stage*”, “*degree of culture*”, “*civilization of a lower tribe*” ou ainda “*civilization of the higher nations*”.

Em Tylor, os conceitos “superioridade” e “inferioridade” servem tanto para descrever a causa quanto o produto do processo evolutivo. Como tantos outros evolucionistas, ele não questiona a existência de “raças antropológicas”:

“A antropologia distingue principalmente as raças por estruturas, pela proporção das extremidades, pela conformação do crânio e do cérebro contido dentro dele, pelas características das feições, a pele, olhos e cabelo, pelas particularidades de constituição e pelo temperamento intelectual e moral” (1912:67; minha tradução).

Partindo da constatação de que todas as raças são “procedentes de um tronco comum” – tese da monogênese –, Tylor integra o conceito “raça”, tão usual na época, ao discurso evolucionista. Retira-lhe assim parte da carga determinista das “teorias raciais”. Não define, no entanto, o seu papel e significado exatos dentro de uma visão evolucionista.

Comentando as diferenças de tamanho dos cérebros e a complexidade das circunvoluções entre europeus e africanos, ele sugere que existe

“a connexion between a more full and intricate system of brain-cells and fibres, and a higher intellectual power, in the races which have risen in the scale of civilization.”

E conclui dizendo que a

“history of civilization teaches, that up to a certain point savages and barbarians are like what our ancestors were and our peasants still are, but from this common level the superior intellect of the progressive races has raised their nations to heights of culture.” (Stocking, 1982:116).

Embora estas afirmações não derrubem a premissa da unidade psíquica da humanidade, deixam no ar uma pergunta: se, ou até que ponto, as diferenças raciais e mentais são causas ou conseqüências do processo civilizatório.

Uma contribuição importante para o debate sobre a concepção racial veio das pesquisas de F. Boas sobre imigrantes nos EUA. Interessado na questão das diferenças, Boas recorria aos instrumentos científicos da época para “medi-las”. Usando o “índice cefálico” e outros métodos antropométricos, ele descobriu que havia uma variação substancial entre os dados de pais imigrantes e seus filhos nascidos nos EUA. Em oposição à ortodoxia das teorias raciais, que supunham a estabilidade das formas cranianas nas raças humanas, o cientista detectou uma “*instability or plasticity of types*” (Boas, 1939:72). Este fenômeno não explicado satisfatoriamente por Boas num primeiro momento (Boas sugere “adaptações lamarckistas”) levou o cientista a questionar e rejeitar a supremacia de fatores biológicos (que se mostraram não-estáticos) sobre elementos culturais. Passou assim a reivindicar uma separação conceitual radical entre raça e cultura (*ibid.*: 3). Inicialmente, a concepção de cultura boasiana também era marcada, de um lado, por ideais humanistas, e, de outro, pelas teorias evolucionistas, que a ligava ao acúmulo progressivo de conhecimento e criatividade humana. “Cultura” era intrinsecamente associada a “características

civilizatórias” e não significava ainda “tradição”. A partir de seus trabalhos empíricos e reflexões teóricas sobre “tipos humanos” – que o levaram a criticar tanto as teorias raciais como os esquemas evolucionistas – Boas substituiu, nos seus escritos, o conceito de “cultura” por “civilização” (ou “progresso geral”; cf. Stocking, 1982:202-3) para expressar o mesmo conteúdo semântico.

Enquanto o autor continuou trabalhando com a noção conceitual do termo francês “civilisation” (conotação humanística e evolucionista), recorreu a idéias filosóficas do pensamento alemão (Herder, Hegel) para desenvolver uma nova maneira de abordar a diversidade humana. Elaborou uma nova concepção de “cultura”, entendida não mais no singular, mas sim como uma pluralidade de experiências humanas que caracterizam, e até determinam, o comportamento social:

“Culture may be defined as the totality of the mental and physical reactions and activities that characterize the behavior of the individuals composing a social group collectively and individually in relation to their natural environment, to other groups, to members of the group itself and of each individual to himself”
(Boas, 1948:159).

Segundo Stocking, o uso do termo “cultura” no plural aparece pela primeira vez, em Boas, em 1895. Esta noção da pluralidade de culturas ganha uma regularidade de uso nos trabalhos dos alunos de Boas, a partir de 1910 (1982:203).

Em *The mind of primitive man* (1939:195), Boas defende que a influência do “caráter biológico da raça” sobre a criação de uma “*culture of a definite type*” é tão ínfima quanto a influência do ambiente geográfico ou as condições econômicas. Confere cada vez mais importância às condições culturais. Mesmo assim, nunca abandonará completamente o conceito “raça” que, para ele, caracteriza exclusivamente a herança biológica. Argumenta que não foi comprovada uma relação causal entre tipos anatômicos e características mentais e que cada um dos dois elementos seguiria suas próprias leis e seus próprios ritmos (“tempo”) (1939:191-3). Em oposição ao conceito “raça”, Boas trata “as culturas” como algo dinâmico, como um fenômeno que tem conteúdo e marca, inclusive, a percepção e o comportamento do grupo. Seus estudos lingüísticos levaram-no à constatação de que categorias, tais como cores, sabores, termos de parentesco, enfim, todas as “linhas fundamentais do pensamento e da ação”, são “determinadas pela educação na infância” e “formam a base subconsciente de todas as nossas atividades”⁸ (1948:250). Com isto, conclui também que todos os seres humanos estão “condenados” a ter visões de mundo etnocêntricas. É partindo desta concepção que Boas acredita poder a pesquisa antropológica ensinar e contribuir para uma maior tolerância e um melhor entendimento entre “as culturas”. Este seria o grande papel social da ciência da antropologia.

Tanto o funcionalismo quanto o estruturalismo são impregnados por concepções estáticas da realidade: partindo da premissa de que em todas as culturas existem instituições que cumprem as mesmas funções, as análises funcionalistas ortodo-

As sociedades que se encontram num equilíbrio social; no caso do estruturalismo, os fenômenos sociais são relacionados com uma estrutura (mental) comum (a todos os seres humanos) que é situada além da realidade empírica. Não é de se estranhar, portanto, que questões como a dinâmica das relações sociais e conflitos intra e inter-tribais tenham sido negligenciados nos estudos clássicos da antropologia⁹.

A crença no progresso, sustentada tanto pelos teóricos marxistas como pelos liberais, fomentou a visão de que a integração sociocultural dos grupos étnicos nos estados modernos seria apenas uma questão de tempo. Acreditava-se que diferenças étnicas tenderiam a desaparecer, uma vez que os “povos subdesenvolvidos” entrariam em contato com o mundo moderno. Sentia-se uma certa urgência em registrar a “cultura autêntica” dos povos (“*Urgent Anthropology*”) antes de serem exterminados ou corrompidos pela cultura hegemônica¹⁰. Enfatizava-se o estudo do fenômeno da “assimilação” e “aculturação”¹¹.

Foi a partir da década de 60 que alguns antropólogos começaram a recorrer ao conceito de “identidade”, por sentirem que a noção de cultura não conseguia explicar todos os fenômenos dinâmicos que se desenvolvem em situação de contato e conflito inter-étnico. Assim, F. Barth critica a postura dos antropólogos que igualam, sem questionar, grupo étnico a cultura. Ele vê no grupo étnico (que se concretiza a partir da atribuição por outros e da identificação pelos mesmos) principalmente uma estratégia que orienta e organiza as interações sociais. Argumenta que a definição do limite étnico não depende do “*cultural stuff*” e defende que a cultura é mais a consequência de uma organização grupal do que a característica definidora de uma etnia (Barth 1981:199, 204, 200).

O livro *Ethnicity*, organizado por Glazer e Mohniyan (1975), foi um marco na reflexão sobre “identidade cultural”. Os próprios organizadores desta coletânea documentaram a rápida ascensão do novo conceito: foi somente em 1972 que a palavra “*ethnicity*” passou a integrar o *Oxford English Dictionary*. O verbete aponta David Riesman (1953) como primeira pessoa a cunhar esta expressão. Os autores afirmam que não se trata de um fenômeno completamente novo, mas justificam o novo conceito pela nova dimensão e qualidade dos conflitos étnicos: estes surgiriam e constituir-se-iam como uma forma de conflito de interesses dentro dos estados modernos (Glazer e Mohniyan, 1975:1,8). Embora o artigo não forneça uma definição clara da “identidade étnica”, percebe-se nas reflexões de Glazer e Mohniyan a tendência de conceber a “etnicidade” como aspecto subjetivo e a “cultura” como aspecto objetivo de um grupo social (*ibid.*: 1, 25).

R. Cardoso de Oliveira (1976) ofereceu uma contribuição importante para o debate sobre “etnicidade”. Para ele, a identidade “surge por oposição”, “não se afirma isoladamente”: trata-se da “afirmação do *nós* diante dos *outros*” (Oliveira, 1976:5) que se realiza como “representação de si” (*ibid.*: 38). Ele entende a identidade como um “fenômeno bidimensional” que contém um lado individual e um nível coletivo (*ibid.*: 4). Sua argumentação apóia-se explicitamente em estudos

da psicologia – ciência que tem se dedicado à questão da “identidade” há mais tempo. Oliveira parte da interpretação de E. Erikson, que defende a identidade e a ideologia como dois aspectos de um mesmo processo, e assume também a definição de ideologia desse psicólogo:

“um corpo coerente de imagens, idéias e ideais compartilhados que, seja baseado num dogma formulado, numa Weltanschauung implícita, numa altamente estruturada imagem do mundo, num credo político ou mesmo num credo científico (especialmente se aplicado ao homem), ou num ‘modo de vida’, provê os participantes de uma orientação coerente e total, ainda que sistematicamente simplificada, no espaço e no tempo, nos meios e fins” (Oliveira, 1976:38; Erikson, 1968:189).

A partir dos anos 80 o conceito de “identidade étnica” começa não apenas a popularizar-se e transformar-se num dos argumentos principais de movimentos étnicos e sociais, mas se estabelece, paralelamente, como conceito-chave da pesquisa antropológica. De modo semelhante ao uso feito dos dois outros grandes conceitos históricos – “raça” e “cultura” –, a antropologia parece incorrer nos mesmos “vícios” em relação à “identidade”: quase todos os pesquisadores usam o conceito, mas poucos se preocupam em defini-lo de maneira precisa, além de não haver concordância sobre seu conteúdo (cf. Cohen, *apud* Eriksen, 1993:10; Munanga, 1988:143). No início dos anos 50, Kroeber e Kluckhohn detectaram mais ou menos 300 definições de “cultura”; A. Yengoyan (1986) constatou (*apud* Welz, 1994:70) uma falta de preocupação antropológica em definir o conceito de “cultura” a partir dos anos 60: a época assinalada por este autor coincide com o surgimento do conceito “identidade étnica”.

Alguns autores (p.ex., A. Cohen, Mitchell) tendem a defender que o problema da identidade coloca-se apenas a partir da modernidade. Argumenta-se que numa sociedade isolada não existe a necessidade de se delimitar perante os “outros”, não é preciso se afirmar como um grupo coeso (veja também Oliveira). Já Mead dizia, em 1934, que a identidade surge quando o ser humano reage em relação a si próprio, quando transforma sua existência em objeto de reflexão, o que exige um processo de distanciamento do sujeito em relação à sua vida (1993:184,180). Auernheimer (1989:388) afirma que a questão da identidade aparece como problema somente a partir da instalação da sociedade burguesa e da universalização de uma economia de mercado. Dittrich e Radtke (1990:24) argumentam de forma semelhante quando constatarem que a pergunta “quem sou eu?” cria incertezas apenas quando não existe mais uma explicação total do mundo.

Foi certamente a elaboração da concepção de indivíduo como ser responsável pelos seus atos que acirrou a problemática da identidade e conferiu-lhe uma nova amplitude e qualidade. Brandão demonstrou que o primeiro passo em direção à construção da pessoa como sujeito jurídico perante um Estado foi dado na Grécia e na Roma Antiga. Com a ascensão do cristianismo, a idéia da “consciên-

cia de si” tornou-se a característica fundamental da pessoa moral e começou a se impor como parâmetro universal para qualificar o ser humano (1986:25-27).

A ciência fortaleceu esta tendência: o sujeito cartesiano caracteriza-se pela sua capacidade de raciocinar; Locke concebe o indivíduo como “identidade do ser racional”. O iluminismo elaborou as bases científicas e ideológicas de um indivíduo como “ente autônomo, soberano”, responsável pela sua auto-determinação. Firmava-se uma visão essencialista de “identidade”: cada ser humano define-se pela sua identidade vista como um “núcleo” que praticamente não sofre alterações ao longo de uma vida humana.

Surge no século XX a idéia do “sujeito sociológico” que reflete a complexidade crescente do mundo moderno e a compreensão de que o “núcleo do sujeito” não é tão autônomo e auto-suficiente. Nesta visão clássica da sociologia (baseada em Mead, Cooley), a identidade constrói-se na interação entre um “ego” e a sociedade, entre um “dentro” e um “fora”. A identidade constitui uma espécie de ponte que liga o sujeito à estrutura social (Hall, 1994:182). Hoje, no “mundo da globalização”, esta ligação sofre um processo de desestabilização, de desdobramento e de atomização: fala-se em “indivíduo fragmentado”, em “*dislocation*” (Laclau, 1990), “jogo de identidades”, em “identidades múltiplas”, etc.

Na história da teoria antropológica percebe-se um deslocamento epistemológico do paradigma objetivista-biologizante (conceito: “raça”), via uma concepção mais sociológica, mais ou menos determinista (“cultura”), em direção a uma visão do mundo mais subjetivista (“identidade”). Enquanto até poucas décadas atrás muitas das obras antropológicas tendiam a reificar o conceito de “cultura”, defendendo implicitamente uma unidade entre etnia, cultura e espaço físico-geográfico, hoje se fortalece a tendência de interpretar o mundo exclusivamente a partir de pontos de vista subjetivos.

A pós-modernidade incentiva o desmembramento e a atomização dos conteúdos de sistemas sociais (culturais) coerentes. Cria-se a ilusão daquilo que Hall (1994:212) denomina “efeito super-mercado”: as diversas identidades parecem flutuantes e acessíveis para os “consumidores”. A introdução do conceito “identidade” possibilitou reinserir a subjetividade nas ciências sociais. A preocupação exagerada com a inter-subjetividade pode, porém, ao meu ver, trazer sérios problemas para a compreensão da realidade: a cultura corre o perigo de transformar-se em símbolo, em anexo sem conteúdo (ou com conteúdo nostálgico-folclórico). Com isso, impossibilita-se, ou foge-se, de uma crítica cultural, tanto da “cultura da globalização” como da cultura dos “grupos minoritários” que procuram traçar um caminho entre assimilação e resistência. Uma “dedicação” exaltada à subjetividade (ou seja, a uma pluralidade de subjetividades) tende a substituir o trabalho teórico de fundamentar a análise empírica.

Importante para a minha própria reflexão sobre a temática parece-me a inter-relação entre identidade e sentido (Rieken, 1988:5). Vendo no ser humano tanto um

objeto como um sujeito do processo histórico, pode-se conceber o ato de “identificar” – ou seja, de incluir e excluir – como um ato humano por excelência. A questão fundamental é saber “o quê” o ser humano distingue, ou melhor, como e por que os critérios de diferenciação se modificam nos diversos contextos históricos. Nem as delimitações dos objetos / sujeitos entendidos como entidades (unidades), nem seu suposto caráter unificador representam uma constante social. Tanto a delimitação diante dos “outros” como a auto-compreensão (individual, étnica, política) só podem ser compreendidas dentro de seu contexto social, histórico e político. Desta maneira, torna-se legítimo tratar o conceito de “identidade” como “processo”.

Weber já chamou a atenção para o fato de que a realidade ganha sentido apenas a partir da relação e interação social. O sentido é dado pelo homem e para o homem. O sujeito, porém, não pode inventar o mundo em cada relação social. Sendo um ser sócio-cultural, o homem tem de recorrer a sistemas de significados (conceitos pré-formulados, símbolos). Geertz (1989: 15) desenhou a cultura como uma teia de significados que o próprio homem tece, e à qual ele está preso. Sistemas culturais, portanto, podem ser entendidos como “sistemas (abertos) de sentido”. Como base explicativa do mundo e como orientador da ação social estes sistemas agem em dois planos paralelos que se influenciam mutuamente. Isto significa que o “processo cultural” carrega consigo uma dimensão interpretativa e outra normativa.

Na articulação de um “sistema de sentido” (“cultural”) o ser humano não é um mero reproduzidor mecânico. Segundo Sahlins, a aplicação de uma idéia cultural implica sempre, até certo ponto, a reprodução de pelo menos uma parte do seu conteúdo (senão a compreensão não seria mais garantida). Mas, ao mesmo tempo, sofre uma certa modificação devido à nova situação em que se dá e é vivida. Quer dizer, a própria “práxis” (o processo histórico-cultural) não permite uma relação estática entre o significado e o signo (Sahlins, 1987: 186).

A “práxis” pode ser vista também como “catalisador” de um outro processo fundamental: na aplicação dos sistemas de significado, o sujeito não contribui apenas para a transformação destes (“estrutura estruturante”), mas afirma-se também como ser social, define-se perante seu ambiente. É exatamente neste “jogo” permanente de identificação (inclusão e exclusão) que o sujeito constrói uma compreensão de si próprio. Ou, dito de outra maneira: o processo de identificação de um ser humano só pode realizar-se por meio de um ato de referência a algo já aprendido e socializado. O homem, portanto, pode pensar-se como homem, apenas com ajuda, ou melhor, na aplicação de conceitos e práticas sociais que ele vai assimilando ao longo de sua socialização, de sua vida. É neste processo de interação constante (sujeito – sistemas culturais) que se localiza a possibilidade da mudança social e a dimensão política da identidade cultural.

NOTAS

- 1 O debate sobre a monogênese e a poligênese arrastar-se-ia durante séculos. A poligênese, defendida por pensadores como Voltaire, Goethe e Hume, era concebida, na época, como uma “postura moderna”, em oposição ao dogmatismo da Igreja Católica – idéia que vingaria até que a ciência conseguisse “comprovar” a existência de estágios diferentes na evolução humana. A obra *A origem das espécies*, de Darwin (1859), baseando-se no princípio da “seleção natural”, ofereceu uma nova contribuição e um novo conteúdo à tese da monogênese, convencendo grande parte dos cientistas da época.
- 2 Prova disso é, por exemplo, a admiração que os autores da epopéia arturiana “Perceval” (Chrétien de Troyes – séc. XIII na França - e Wolfram von Eschenbach, seu contemporâneo alemão) demonstram para com a beleza da rainha moura Belakane / Brancaflor (figuras fictícias). Muitas estátuas (p.ex., Santo Maurício – Catedral de Magdeburg, 1240) e pinturas medievais retratam personagens nobres africanos em posições honrosas, que não expressam nenhum tipo de inferiorização em relação aos europeus. Também a rainha de Sabá é representada no altar de Verdun (Klosterneuburg, 1181) – pela primeira vez com características “negróides” – como autoridade respeitada de um grande reino que se converte ao cristianismo. Esta figura mítica já tinha se transformado num símbolo que servia de “exemplo propagandístico” para promover a catequese de “todos os povos pagãos do mundo” (Isidorus de Sevilla, 560-636). Potentados “negróides” foram até incluídos nos planos estratégicos de guerra contra o arqui-inimigo muçulmano. Em 1177, o Papa Alexandre III enviou uma carta a um suposto imperador cristão, com o objetivo de criar um pacto de aliança contra o mundo islâmico. Ainda no século XV, os portugueses procuravam o tal Prestes João, pois queriam seu apoio na guerra contra os turcos.
- 3 Sabe-se, contudo, que esta diferenciação conceitual conseguiu se impor tão pouco quanto a denominação “blackamoor” (“black moor”) no império britânico (Pieterse, 1992:51,66).
- 4 Bernier é tido como o pensador que usou, pela primeira vez, o conceito “raça” no “sentido moderno”. Num artigo, publicado em 1684, Bernier descreve, além de um grupo europeu e asiático e a “espécie” dos lapões, os africanos como homens com lábios grossos, nariz achatado e cabelo do tipo de “cães de estimação”. Indica também como uma outra característica essencial desta “raça” a cor da pele “negra”, cuja causa Bernier localiza não na influência climática, mas “*dans la contexture particulière de leurs corps, ou dans la semence, ou dans le sang*” (Jacquard, 1983:65,66).
- 5 Hegel descrevia o “potencial humano” ao sul do Saara da seguinte maneira: “Nesta parte principal da África, no fundo, não pode ocorrer História”. “O preto representa o homem natural em toda a sua característica selvagem e indomável: é preciso abstrair de todo respeito e moralidade e de tudo que se denomina sentimento quando se pretende compreendê-lo corretamente; neste caráter não há nada que lembre algo humano” (Vorlesungen über die Philosophie und Geschichte, *apud* Martin, 1993:9 – minha tradução).
- 6 Populariza-se neste contexto a teoria (Haeckel) segundo a qual a ontogênese reproduz a filogênese, ou seja, o indivíduo atravessa as mesmas fases que a história das espécies. Spencer postula que os traços intelectuais dos adultos “primitivos” são atingidos pelas crianças dos “povos civilizados”.

- 7 Mesmo que Tylor negue a influência de Spencer, pode-se detectar certas idéias e conceitos darwinianos-spencerianos nos seus escritos – que, nesta época, já eram amplamente divulgados. Em *Primitive culture*, Tylor escreve: “History within its proper field, and ethnography over a wider range, combine to show that the institutions which can best hold their own in the world gradually supersede the ‘less fit one’, and that this incessant conflict determines the general resultant course of culture” (Sanderson, 1992:29 – grifo meu). E Morgan, em *Ancient society*: “(...) the organization into classes upon sex, and the subsequent higher organization into gentes upon kin, must be regarded as the results of great social movements worked out unconsciously through natural selection” (*ibid.*: 30).
- 8 Boas destaca que a percepção da realidade, inclusive do outro, é marcada pela própria cultura. Comparando transcrições lingüísticas, Boas decifra o enigma do fenômeno da “*second-blindness*”. Descobre que os “*alternating sounds*”, registrados em línguas de indígenas norte-americanos, resultavam de “percepções diferenciadas” devidas às línguas-mãe dos pesquisadores. Conclui que “a new sensation is *apperceived* by means of similar sensations that form part of our knowledge” (Stocking, 1982:158).
- 9 Foram antropólogos anglo-saxônicos como Leach e Gluckman que introduziram a temática do conflito social na antropologia.
- 10 S. Caiuby Novaes demonstrou que a concepção da cultura como um produto acabado levava os autores a prognosticar o fim das culturas indígenas ou falar da perda dos traços culturais (1993:41).
- 11 As primeiras dúvidas em relação à aculturação como processo linear que aproxima os povos subdesenvolvidos da civilização moderna surgiram no trabalho de Glazer e Mohniyan (1963) intitulado de *Beyond the melting pot*.

BIBLIOGRAFIA

ALBUQUERQUE, L. (et alii)

1991 *O confronto do olhar – o encontro dos povos na época das navegações portuguesas*, Lisboa, Caminho.

AUERNHEIMER, G.

1989 “Kulturelle Identität – ein gegenaufklärerischer Mythos?”. In: *Das Argument – Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaften*, Hamburg, Heft 3, Mai/ Juni: 381-94.

BADER, V.M.

1995 *Rassismus, Ethnizität, Bürgerschaft – Soziologische und philosophische Überlegungen*, Münster, Westfälisches Dampfboot.

- BANTON, M.
1977 *The idea of race*, London, Tavistock.
- BARTH, F.
1981 "Ethnic groups and boundaries", in: BARTH, F. *Process and form in social life* (Vol I). London / Boston, Routledge.
- BERNAL, M.E. e KNIGHT, G.P. (org.)
1993 *Ethnic Identity*, Albany, University Press.
- BITTERLI, U.
1991 *Die "Wilden" und die "Zivilisierten"*, München, Beck.
- BOAS, F.
1938 *The mind of primitive man*, New York, Macmillan Co.
1939 *Race, language and culture*, New York, Free Press.
- BOULLE, P.H.
1987 *The theories of nobiliar identity in early modern France: further thoughts on the concept of race*, Paper, McGill University.
- BRANDÃO, C.R.
1986 *Identidade e etnia – construção da pessoa e resistência cultural*, São Paulo, Brasiliense.
- BUICAN, D.
1990 *Darwin e o darwinismo*, Rio de Janeiro, Zahar.
- CUNHA, M.C.
1986 *Antropologia do Brasil*, São Paulo, Brasiliense / Edusp.
- DARWIN, C.
1859 *The origin of species*, New York, New American Library.
- DITTRICH, E.J. e RADTKE, F.
1990 "Der Beitrag der Wissenschaften zur Konstruktion ethnischer Minderheiten", in: DITTRICH, E.J. e RADTKE, F. (org.), *Ethnizität – Wissenschaft und Minderheiten*. Opladen, Westdeutscher Verlag.
- ERIKSEN, T.H.
1993 *Ethnicity and nationalism – anthropological perspectives*, London, Pluto.
- ERIKSON, E.H.
1968 *Identity – youth and crisis*, New York, Norton.

FONTETTE, F.

1981 *Le racisme*, Paris, PUF.

GEERTZ, C.

1989 *Interpretação das Culturas*, Rio de Janeiro, Guanabara Koogan.

GEISS, I.

1988 *Geschichte des Rassismus*, Frankfurt, Suhrkamp.

GLAZER, N. e MOYNIHAN, D.P. (org.)

1963 *Beyond the melting pot*, Cambridge, Mass.

1975 *Ethnicity – Theory and experience*, Cambridge / London, Harvard University Press.

GOBINEAU, A.

1939 *Versuch über die Ungleichheit der Menschenrassen*, Stuttgart, Frommanns.

GOODY, J.

1988 *Domesticação do pensamento selvagem*, Lisboa, Ed. Presença.

GOULD, S.J.

1991 *A falsa medida do homem*, São Paulo, Martins Fontes.

1992 *Darwin e os grandes enigmas da vida*, São Paulo, Martins Fontes.

HALL, S.

1994 *Rassismus und kulturelle Identität*, Hamburg, Argument.

HOROWITZ, D.L.

1975 "Ethnic identity". in: GLAZER, N. e MOYNIHAN, D.P. (org.). *Ethnicity – Theory and experience*. Cambridge / London, Harvard University Press.

JACQUARD, A.

1978 *Éloge de la différence: la génétique et les hommes*, Paris, Seuil.

1983 *Moi et les autres*, Paris, Seuil.

LARAIA, R.B.

1986 *Cultura – um conceito antropológico*, Rio de Janeiro, Zahar.

LACLAU, E.

1990 *Hegemony & social strategy: towards a radical politics*, London, Verso

LENTZ, A.

1995 *Ethnizität und Macht – Ethnische Differenzierung als Struktur und Prozeß sozialer Schließung im Kapitalismus*, Köln, PapyRossa.

RIEKEN, B.G.

1988 *Identität und Sinn – Psychologische und philosophische Aspekte zu einem Grundproblem menschlicher Existenz*, tese, Viena.

SAHLINS, M.

1985 *Islands of History*, Chicago, Chicago University Press.

SANDERSON, S.K.

1992 *Social evolutionism*, Cambridge/Oxford, Blackwell.

STOCKING, G.W.

1982 *Race, culture and evolution*, Chicago/London, The Univ. of Chicago Press.

TODOROV, T.

1989 *La race et le racisme*, Paris, Seuil.

1989 *Nous et les autres – la réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, Seuil.

1991 *A conquista da América*, São Paulo, Martins Fontes.

TONKIN, E.

1989 *History and ethnicity*, London / New York, Routledge.

TYLOR, E.B.

1871 *Primitive Culture* (2 vol.), London.

1912 *Antropologia*, Madrid, Daniel Jorro.

WELZ, G.

1994 “Die soziale Organisation kultureller Differenz – zur Kritik des Ethnosbegriffs in der anglo-amerikanischen Kulturanthropologie”, in: BERDING, H. (Org.). *Nationales Bewußtsein und kollektive Identität*, Frankfurt, Suhrkamp.

Abstract: This article examines the use of three keywords (race, culture, identity) which have been applied in anthropological thinking to “define the other”. The author argues that the consecutive substitutions of the “defining terms” reflect paradigmatic shifts which correlate with political and economic changes in western history. Thus, the prevalent use of the idea of “identity” in recent anthropological studies is due to a “world in process of globalization”. The author alerts, however, that a simplifying conception of “identity” can cause errors of comprehension and vulgarize the problem.

Uniterms: Anthropology, epistemology and politics, race, identity.