Philippe Poutignat
Jocelyne Streiff-Fenart

Teorias da Etnicidade

seguido de

Grupos Étnicos e suas Fronteiras

de Fredrik Barth

Editora UNESP

Título original em francês: *Théories de l'ethnicité.*
Suivi de *Les groupes ethniques et leurs frontières.*

Fundação Editora da UNESP (FEU)
Praça da Sé, 108
01001-900 - São Paulo - SP
Tel.: (0xx11) 232-7171
Fax: (0xx11) 232-7172
Home page: www.editora.unesp.br
E-mail: feu@editora.unesp.br

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Poutignat, Philippe
Teorias da etnicidade. Seguido de Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth / Philippe Poutignat, Jocelyne Streiff-Fenart; tradução de Elcio Fernandes. - São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998. - (Biblioteca básica)

Título original: Théories de l'ethnicité.
Bibliografia.
ISBN 85-7139-195-5

1. Antropologia social 2. Barth, Fredrik, 1928- 3. Etnicidade 4. Grupos étnicos 5. Relações étnicas I. Streiff-Fenart, Jocelyne. III. Título. IV. Série.

98.2522 CDD-305.8

Índices para catálogo sistemático:
1. Etnicidade: Sociologia 305.8
2. Grupos étnicos: Sociologia 305.8

Cet ouvrage, publié dans le cadre du programme de participation à la publication, bénéficie du soutien du Ministère Français des Affaires Etrangères, de l'Ambassade de France au Brésil et de la Maison Française de Rio de Janeiro.

Este livro, publicado no âmbito do programa de participação à publicação, contou com o apoio do Ministério Francês das Relações Exteriores, da Embaixada da França no Brasil e da Maison Française do Rio de Janeiro.

Editora afiliada:

Asociación de Editoriales Universitarias de América Latina y el Caribe

Associação Brasileira de Editoras Universitárias

SUMÁRIO

CAPÍTULO 6

O DOMÍNIO DA ETNICIDADE: AS QUESTÕES-CHAVE

Há que convir, com Barth, que a etnicidade é uma forma de organização social, baseada na atribuição categorial que classifica as pessoas em função de sua origem suposta, que se acha validada na interação social pela ativação de signos culturais socialmente diferenciadores. Esta definição mínima é suficiente para circunscrever o campo de pesquisa designado pelo conceito de etnicidade: aquele do estudo dos processos variáveis e nunca terminados pelos quais os atores *identificam-se e são identificados pelos outros* na base de *dicotomizações Nós/Eles*, estabelecidas a partir de traços culturais que se supõe derivados de uma *origem comum* e *realçados* nas interações raciais. Se tal definição não apresenta resposta *a priori* para a questão da gênese e da persistência dos grupos étnicos, ela permite que se identifiquem os problemas-chave que, qualquer que seja o tipo de abordagem utilizado, encontram-se de modo recorrente nas problemáticas da etnicidade:

- O problema da atribuição categorial pela qual os atores *identificam-se e são identificados pelos outros.*
- O problema das fronteiras do grupo que servem de base para a *dicotomização Nós/Eles.*

- O problema da fixação dos símbolos identitários que fundam a crença na *origem comum*.
- O problema da saliência que recobre o conjunto dos processos pelos quais os traços étnicos são *realçados* na interação social.

1 Atribuição categorial

Uma das mais importantes descobertas das teorias da etnicidade é que a identidade étnica nunca se define de maneira puramente endógena pela transmissão da essência e das qualidades étnicas por meio do *membership*, mas que ela é "sempre e inevitavelmente um produto de atos significativos de outros grupos" (Drummond, 1981). Ela se constrói na relação entre a categorização pelos não-membros e a identificação com um grupo étnico particular. "A pertença a um grupo étnico", já escrevia Wallerstein em 1960, é questão "de definição social, de interação entre a auto-definição dos membros e a definição dos outros grupos." É esta relação dialética entre as definições exógena e endógena da pertença étnica que transforma a etnicidade em um processo dinâmico sempre sujeito à redefinição e à recomposição.

O poder de nomear

A definição exógena recobre todos os processos de etiquetagem e de rotulação pelos quais um grupo se vê atribuir, do exterior, uma identidade étnica. Quando ela trabalha sozinha, define uma situação em que uma identidade é atribuída a coletividades "a quem se nega simultaneamente o direito de elas mesmas se definirem" (Wallerstein, 1988). O racismo institucionalizado é um exemplo típico disto, mas podemos encontrar igualmente uma ilustração no recorte e na identificação das tribos pela etnologia colonial, como o demonstraram especialmente Southall (1970) com relação aos luhias e Bazin (1985) com relação aos bambaras. Nos dois casos, a questão é saber em que medida a definição imposta pelo outro deixa uma margem de liberdade aos grupos categorizados dessa forma

para estabelecer seu próprio critério de definição. Em reação às teorias primordialistas, que ocultam totalmente a definição exógena, os críticos mais radicais do culturalismo atribuem-lhes um tal espaço que os grupos étnicos não têm outra existência e outra realidade senão as que lhes são impostas do exterior, por exemplo, pelos organismos e pelo aparelho governamental do Estado (Muga) ou pela administração colonial (Amselle). Vários autores estabelecem uma distinção entre grupos étnicos e minorias, sendo os primeiros comunidades que se reconhecem e são reconhecidas pelos outros enquanto tais, enquanto as minorias são definidas pelo preconceito e discriminação exercidos pelo grupo dominante (Shibutani & Kwan, 1965; Vincent, 1974; Nelson & Tienda, 1985). A etnicidade diria respeito apenas às autodefinições dos membros e não às que se lhes atribui (Patterson, 1975).

De fato, definições exógenas e endógenas não podem ser analiticamente separadas porque estão em uma relação de oposição dialética. Elas raramente são congruentes mas necessariamente ligadas entre si: um grupo não pode ignorar o modo pelo qual os não-membros o categorizam e, na maioria dos casos, o modo como ele próprio se define só tem sentido em referência com essa exo-definição. Esta relação surge em toda sua complexidade por meio dos processos de rotulação mútua, no decurso dos quais os grupos atribuem-se e impõem aos outros nomes étnicos. Em todas as abordagens que fazem da identificação mútua, o traço constitutivo da identidade étnica, a produção e a utilização dos nomes étnicos representam objetos de análise particularmente importantes para elucidar os fenômenos de etnicidade, uma vez que a existência e a realidade de um grupo étnico não podem ser atestadas por outra coisa senão pelo fato de que ele próprio se designa e é designado por seus vizinhos por intermédio de um nome específico. Como bem observaram os Hugues, a nominação não é somente um aspecto particularmente revelador das relações interétnicas, ela é por si própria produtora de etnicidade. Nas situações de dominação, a imposição de um rótulo pelo grupo dominante possui um verdadeiro poder formativo: o fato de nomear tem o poder de fazer existir na realidade uma coletividade de indivíduos a despeito do que os indivíduos assim nomeados pensam de sua pertença a uma determi-

nada coletividade. "Os negros americanos, como grupo social significativo requerendo um nome, foram criados como tais pelos homens brancos que para lá os levaram e colocaram nas mesmas condições de vida. Eles criaram o grupo e não simplesmente o nome" (Hugues & Mac Gill Hugues, 1952). De modo geral, as exo-definições tendem a ser globalizantes e a ativar categorias "simultaneamente unificantes e diferenciantes" (Balibar, in Balibar & Wallerstein, 1988, p.294), baseadas em similaridades simplificadoras. Este fenômeno é particularmente visível nas situações migratórias em que os autóctones têm geralmente tendência a englobar em uma identificação comum, freqüentemente com base num traço pejorativo (a raça), os grupos recém-chegados que se percebem como culturalmente diversificados.[1] O rótulo *Sul-Asiáticos* é aplicado, na Grã-Bretanha, a todos os imigrantes provenientes do subcontinente indiano, embora eles de fato procedam de países que se consideram tradicionalmente como inimigos (Wallman, 1978). O termo magrebinos, na França, aplicou-se indistintamente a populações que se diferenciavam fortemente segundo oposições nacionais (argelinos, marroquinos, tunisianos) ou lingüísticas (árabes, berberes).[2] Lopreato (1970) observa que os migrantes não deixavam a Itália como italianos mas como genoveses, venezianos, napolitanos, sicilianos, calabreses etc., e continuavam a identificar-se assim durante longo tempo, senão pelo resto de suas vidas. Fishman (1977) realça igualmente que imigrantes que se identificaram primeiramente com sua aldeia ou sua comunidade local descobriram, depois de sua chegada na América, que eram poloneses ou eslovacos. Pior ainda, observam Stein & Hill (1973), etiquetas pejorativas e englobantes como "hunkie", "pollack" ou "wop" eram aplicadas indiferentemente a pessoas provenientes do conglomerado geopolítico austro-húngaro, sem preocupação com sua verossimilhança étnica ou geográfica. Mas o que se pode observar em todas essas situações é que o fato de serem coletivamente nomeados acabou por produzir uma solidariedade real entre as pessoas assim designadas, talvez porque, em decorrência desta denominação comum, eles fossem coletivamente o objeto de um tratamento específico.[3] Os hispânicos nos Estados Unidos, que correspondiam simplesmente a uma categoria administrativa do recenseamento, chegaram por isso a representar uma entidade étnica que é o objeto de uma política e o foco de uma ação coletiva (Horowitz, 1989). Jarvenpa mostra o modo como os *americanos nativos*, que mantiveram durante longo tempo suas autodefinições tribais, depois de terem sido por décadas submetidos a um tratamento administrativo uniforme, acabaram por criar uma identidade geral de indígenas a partir do sentimento de opressão compartilhada e da experiência comum do sistema das reservas (Jarvenpa, 1985).

1 O caráter globalizante das exo-definições não representa necessariamente o índice de uma vontade de estigmatizar de modo pejorativo um grupo - pode manifestar, simplesmente, a função necessariamente simplificadora da categorização social (Tajfel, 1972). Um grupo, qualquer que seja, percebe sempre mais argutamente as distinções em seu seio que nos outros grupos. Como o observa Sarna, este esquema simplificador, atuante na classificação dos *outsiders*, não era nos Estados Unidos utilizado apenas pelos membros do antigo *stock* nativo, mas também pelos próprios imigrantes que empregavam, de maneira semelhante, amplas categorias para classificar os outros imigrados: "Um italiano podia orgulhosamente assumir-se como siciliano; mas não iria se preocupar em distinguir um judeu galego de um lituano" (Sarna, 1978).

2 Em determinados casos, a exo-definição funciona, ao contrário, no modo da metonímia: por exemplo, na França da época colonial, os senegaleses para designar os africanos negros, ou, nos Estados Unidos, os sírios para designar indistintamente todos os indivíduos de origem árabe. Em termos de categorização social, lidamos neste caso com o fenômeno bastante conhecido da prototipicalização, que consiste em reter o melhor exemplar da categoria para descrevê-la em seu conjunto.

A dialética exógeno/endógeno

Quanto mais forte é a dominação (o pólo máximo sendo a situação da escravidão), mais as pessoas às quais se aplica a exo-definição são coagidas a retomá-la por sua conta. Mas ali onde se restabelece o

3 É o fenômeno que explica o contraste, notado por Sarna, entre a natureza fragmentada dos grupos de imigrantes, no momento de sua chegada aos Estados Unidos, e a unidade social e cultural dos grupos étnicos, alguns anos depois (Sarna, 1978).

jogo dialético entre exo- e endo-definições é que não a retomam nunca tal qual, mas transformam-na identificando-se com ela. A situação dos imigrados americanos originários da Ásia, descrita por Douglass & Lyman (1976), é particularmente ilustrativa nesse sentido. Quando chegam aos Estados Unidos, os imigrantes originários dos países asiáticos vêem-se a si mesmos e distinguem-se entre si como chineses, coreanos, japoneses, até mesmo como cantoneses, identidades que não fazem sentido senão para os emigrados provenientes da Ásia. Estas identidades particularistas vêem-se confrontadas com outro tipo de identificação, a de oriental, epíteto globalizante que os autóctones associam a todos os imigrantes provenientes dos países da Ásia com base numa imputação racial.[4]

O racismo antioriental e a condição comum imposta por ele a todos os indivíduos "de raça amarela" acabaram por fazer surgir, não no lugar das identidades particularistas (que continuam a existir), mas, ao lado delas e sem dúvida atualmente de forma mais plena e mais ativa que elas, uma identificação globalizante que se exprime por meio do movimento pan-asiático americano.[5] Esta nova identificação assumida retoma por sua conta o critério globalizante imposto pela exo-definição (oriental) mas o retoma sob a forma de uma endo-definição (asiático), e retoma por sua conta o critério racial, mas invertendo o valor atribuído à cor: os

4 "O termo oriental, notam os autores da *Encyclopédie des groupes ethniques*, aplica-se habitualmente nos Estados Unidos a uma pessoa de origem chinesa, coreana, filipina ou japonesa. Ele é utilizado como um sinônimo de asiático, mas muitos *americanos asiáticos* consideram-no um termo colonialista ultrapassado e preferem ser denominados asiáticos" (Thernstrom et al., 1980, p.762).

5 A dualidade das identificações particularistas e transnacionais pode traduzir-se por uma espécie de "divisão do trabalho" entre elites tradicionais, voltadas para o país de origem, e elites modernistas especializadas nas reivindicações dirigidas à sociedade global. Wong distingue assim, entre os chineses americanos, uma elite tradicional (kiu-ling) cujos membros se definem como "os verdadeiros chineses" e manifestam seu papel de líder pela organização e pela celebração dos ritos tradicionais, e uma nova elite (chuen ka) cujos membros se consideram como agentes de mudança social e cooperam com os outros asiáticos na luta pela igualdade de oportunidades (Wong, 1977).

militantes do movimento pan-asiático definem-se a si próprios como "abelhas", ou seja, como um pequeno inseto amarelo que pica, para manifestar o orgulho em relação a sua cor e sua combatividade. Ao contrário, os asiáticos que Sartre denominaria "inautênticos" são definidos como "bananas" (amarelas por fora, brancas por dentro), ou pior ainda como "bambus" (francamente brancos).

No caso dos asiáticos como no dos negros nos Estados Unidos, a dialética entre exo- e endo-definições passa pela inversão dos critérios impostos, pela transmutação deles do exterior/negativo em interior/positivo, processo que inclui a mudança de rótulo (oriental *versus* asiático ou negro versus afro-americano) e a inversão do estigma (*black is beautiful*).[6] Estas lutas simbólicas em torno da designação e da denominação étnicas só se produzem, contudo, quando os grupos dominados atingiram um nível de aculturação que lhes permite avaliar os lances e manipular as significações ligadas às categorias étnicas nos termos da sociedade global. Tal processo manifestou-se de maneira particularmente significativa no caso dos descendentes de imigrados magrebinos na França. Autodefinindo-se como beurs, os indivíduos da segunda geração magrebina retomam por sua conta o termo pejorativo de árabe, que se lhes aplica, acentuando o retorno do estigma pela inversão irônica das sílabas. Mas, utilizando para isso uma linguagem codificada própria a um subgrupo da sociedade francesa (o *verlan*), eles manifestam ao mesmo tempo seu alto nível de integração cultural na sociedade francesa e a distância tomada com relação às identidades locais ou nacionais próprias da primeira geração. A extraordinária fortuna que o termo conheceu nas mídias demonstra até que ponto ele corresponde a uma identidade facilmente compreensível e aceitável pela sociedade francesa (a da dupla cultura), mas é provável

6 Os Hugues anteciparam de forma magnífica este processo ao escreverem, em 1952: "Nós continuamos a designar os pretos (*negroes*) por um nome de cor; talvez ... porque os pretos ainda não desenvolveram novos nomes para eles próprios e para nós ... Podemos ter como garantido que uma mudança de referência na denominação será o reflexo de uma revolução nas relações políticas e culturais" (Hugues & Hugues, 1952).

que sua significação permaneça amplamente opaca para os próprios pais dos interessados.

A dialética exógeno/endógeno pode assumir outras formas. Arens (1975) mostra, a propósito dos waswahilis da Tanzânia, o modo como mudanças sociais e culturais globais como as acarretadas pela descolonização modificaram profundamente, por elas mesmas, a significação atribuída às designações étnicas. O rótulo waswahili, utilizado inicialmente pelos *outsiders* para designar grupos destribalizados mas nunca invocado como uma autodefinição, foi reivindicado como uma identidade étnica quando, no processo de descolonização, o estilo de vida associado aos *tribesmen* foi estigmatizado como arcaico.

Quando as definições de pertença pelos membros e pelos *outsiders* são isomorfas, elas reforçam sua mútua pertinência, e as categorias étnicas são utilizadas de modo rotineiro no decorrer das interações sociais. Nas situações de dominação, freqüentemente existem desníveis ou desacordos entre as identidades étnicas que os membros de um grupo se auto-atribuem e aquelas que os outros lhes conferem. O *labelling* étnico é então geralmente o objeto de uma relação de forças na qual o grupo étnico dominado tenta impor sua própria definição e desqualificar aquela que o grupo dominante pretende lhe impor. O lance do *labelling* étnico pode consistir, para o grupo dominado, em mudar um rótulo estigmatizante por um mais neutro ou valorizante (*negro* por *black*), em lutar contra a imposição de um rótulo particularizando seus membros, ou, ao contrário, impor ao grupo englobante o reconhecimento de um rótulo particularista, como no caso das lutas regionalistas.[7]

A relação de força que atua em torno das definições da pertença nem sempre opõe os dominantes aos dominados, mas pode algumas vezes opor frações dos dominados na luta pela hegemonia

7 Neste último caso, a relação de força que se joga em torno da denominação étnica está estreitamente ligada a um conflito de lealdade prioritária. Este ponto foi particularmente posto em evidência nos debates suscitados pela proposição recente da parte do governo francês de reconhecer a existência de um povo corso como componente do povo francês.

de um movimento de liberação. Wallerstein frisa que, na África do Sul da década de 1960, a ANC começou a utilizar o termo "africanos" para designar todos os que não eram europeus e a inventar a etiqueta "o suposto mestiço". O aspecto mais interessante da questão, que aparece numa carta de um membro "mestiço" da ANC, é que esta etiqueta de mestiço, infamante e imposta pela classificação governamental dos brancos, acha-se de repente amplamente reivindicada por alguns daqueles aos quais ela se aplica como uma propriedade essencial e inalienável de seu grupo: "Tenho a impressão de ser um suposto ser humano ... as outras minorias não têm direito à denominação 'suposto'. Por que eu?" (cit. in Balibar & Wallerstein, 1978, p.98).

Todos estes exemplos mostram que, se no estudo de uma situação interétnica, é sempre importante, como o recomendavam os Hugues, que se pergunte: "quem tem o poder de nomear?", o jogo complexo da rotulação étnica nunca se resume a uma pura imposição de identidade de dominante a dominado. Os próprios dominantes retomam às vezes por sua conta os nomes que lhes são atribuídos pelos dominados. De acordo com os Hugues, o termo "caucasiano", que conheceu uma tão grande fortuna nas classificações étnicas americanas, foi utilizado pelos japoneses para designar os brancos, e que estes últimos adotaram porque tinha a grande vantagem de evitar as conotações raciais.

No plano do indivíduo, a identidade étnica se define simultaneamente pelo que é subjetivamente reivindicado e pelo que é socialmente atribuído. As reivindicações identitárias de um indivíduo podem ser ou não aceitas pelo grupo que ele pretende representar. Quando há desacordo entre estas duas fontes de definição, a dissonância cognitiva resultante pode conduzir ao que Garaï designou como "o paradoxo da identidade".[8] Esse fenômeno pode

8 "Sejam C e D dois grupos que se consideram diferentes um do outro, e dos quais cada um toma um indivíduo *x* como diferente de seus próprios membros e semelhante aos do outro grupo. Qualquer que seja a decisão categorial de *x* quanto a sua própria pertença, ela será duplamente inadequada: em primeiro lugar, pela aquisição de uma qualidade de diferença com relação aos membros do grupo aos quais ele se considera similiar em razão de sua escolha, oposta à

ser encontrado especialmente nas situações migratórias, quando a sociedade de acolhimento continua a tratar como estrangeiros indivíduos que se consideram como assimilados e que seu grupo de origem não reconhece mais como fazendo parte dos seus. A formação de uma identidade positiva "mestiça" (beur) pode então constituir um meio de resolver a dissonância.

Índices e critérios

Quer seja estabelecida de maneira endógena ou exógena, uma imputação étnica implica critérios decisivos da pertença, em função dos quais são formulados os julgamentos de semelhança ou de dessemelhança, e índices operatórios em função dos quais se realizam os procedimentos de atribuição das identidades étnicas. Como o frisa Horowitz (1975), se a distinção entre critérios e índices da pertença étnica nem sempre é claramente estabelecida nas pesquisas empíricas, é entretanto essencial para a compreensão da dinâmica dos processos identitários. Pautando-se neste autor, afirmaremos que os critérios da pertença étnica são em princípio definicionais e os índices, informacionais. Os índices perceptivos em função dos quais se criam de forma rotineira os julgamentos de pertença não são, é claro, independentes dos critérios que a definem. Os símbolos significativamente ligados a uma identidade étnica (quer representem valores reivindicados pelos membros ou estigmas impostos pelos *outsiders*) determinam em grande parte os marcadores (traços comportamentais, língua falada, índices visuais) que a designam enquanto tal. Mas, em conseqüência do próprio fato de as identidades étnicas não se imporem como dados naturais mas como uma divisão culturalmente elaborada do mundo social, a relação entre critérios e índices é freqüentemente problemática. Se Hitler empurrou os judeus para o porto da estrela amarela, realçam Lyman & Douglass (1972, p.361), não foi somente para impor-

deles, e, em segundo lugar, pela aquisição de pelo menos uma qualidade de semelhança com os membros do grupo do qual ele se considera diferente, retomando por sua conta a decisão deles, da qual ele é o objeto" (Garaï, 1981, p.136).

lhes uma marca de ignomínia, mas porque sem isso os outros alemães não teriam podido reconhecê-los. Neste caso preciso, a ambigüidade dos índices evidencia precisamente o arbitrário da definição exterior que, dando-se a raça como critério, é incapaz de reconhecê-la mediante índices congruentes. Apesar das ondas bibliográficas e de imagética delirantes consagradas pelos ideólogos nazistas para a identificação racial dos judeus, é o nome patronímico, e não os traços fenotípicos, que representava o índice mais imediatamente disponível para tal identificação. Acontece freqüentemente o inverso, que índices fenotípicos sejam utilizados para discriminar indivíduos sem que o grupo ao qual pertencem seja identificado como um grupo "racial". Na sociedade francesa, as discriminações em relação aos imigrados de origem magrebina são exercidas freqüentemente "pela cara", mesmo quando a alteridade desse grupo é estabelecida especialmente segundo critérios culturais e religiosos.

O caráter ambíguo de qualquer identificação étnica deriva de que a característica principal dos índices perceptivos, mediante os quais se a infere, é precisamente que eles são equívocos. Este ponto é particularmente bem ilustrado por uma anedota relatada por Griffin na obra em que ele resume sua experiência de branco disfarçado de negro no sul dos Estados Unidos, na década de 1960. A cena passa-se dentro de um carro, onde o autor está às voltas com um negro perigoso que procura determinar a composição exata de sua ascendência racial:

> "Vejamos, continuou Christophe, observando-me com um ar especulativo. Qual o sangue que corre em suas veias? Espere um minuto. Christophe não se engana nunca. Posso sempre dizer que tipo de sangue tem um homem." Tomou-me o rosto entre as mãos e examinou-me de perto. Esperei, convencido de que este homem estranho fosse desmascarar-me. Finalmente ele fez um sinal de gravidade com a cabeça para indicar que havia detectado minhas origens. "Consegui agora". Seus olhos brilharam e ele hesitou antes de fazer seu anúncio dramático ao mundo. Eu me encolhia temerosamente, elaborando uma explicação e depois decidi tentar impedi-lo de desmascarar meu personagem. "Espere, deixe-me...". Ele me interrompeu: "Flórida navaho, exclamou triunfalmente, sua mãe era metade

flórida navaho, não é?". Eu estava com vontade de rir, inicialmente por alívio e em seguida pela transformação de minha mãe holando-irlandesa em algo tão exótico quanto flórida navaho. Ao mesmo tempo, fiquei um pouco decepcionado porque Christophe não era mais maligno que nós. (Griffin, 1976, p.91-2)

Sem dúvida existem efetivamente indivíduos "mais malignos" que outros na detecção dos índices da pertença, especialmente os que, como Christophe, estão pessoalmente interessados pelas questões raciais. Mas o que demonstra o caso de Cristophe é que, mesmo para aqueles, o desprezo ou a mistificação é sempre possível e que os índices da pertença são sempre probabilistas e sujeitos à contradição. É justamente esse caráter probabilista que torna possível a espécie de "jogo informacional" (Lyman & Douglass, 1972) que se desempenha por meio da comunicação dos índices e dos papéis (*cues and clues*) étnicos. É porque a informação transmitida pelos índices (os traços fisionômicos, a cor da pele, o sotaque etc.) é freqüentemente insuficiente que os atores podem conscientemente fornecer elementos complementares de informação, permitindo-lhes controlar, em certa medida, a apresentação de um Eu étnico específico.

2 As fronteiras

A noção de *ethnic boundary*, elaborada por Barth, marcou uma virada importante na conceptualização dos grupos étnicos e representa um elemento central da compreensão dos fenômenos de etnicidade. Num primeiro nível, ela volta a sublinhar que a pertença étnica não pode ser determinada senão em relação a uma linha de demarcação entre os membros e os não-membros. Para que a noção de grupo étnico tenha um sentido, é preciso que os atores possam se dar conta das fronteiras que marcam o sistema social ao qual acham que pertencem e para além dos quais eles identificam outros atores implicados em um outro sistema social. Melhor dizendo, as identidades étnicas só se mobilizam com referência a uma alteridade, e a etnicidade implica sempre a organização de agrupamentos dicotômicos Nós/Eles. Ela não pode ser concebida senão na fronteira do

"Nós", em contato ou confrontação, ou por contraste com "Eles" (Wallman, 1978). Mas o caráter inovador da noção de *ethnic boundary*, atestado pela excepcional influência de seu autor,[9] liga-se à idéia de que são em realidade tais fronteiras étnicas e não o conteúdo cultural interno que definem o grupo étnico e permitem que se dê conta de sua persistência. Estabelecer sua distintividade significa, para um grupo étnico, definir um princípio de fechamento e erigir e manter uma fronteira entre ele e os outros a partir de um número limitado de traços culturais. Vários autores notam, por exemplo, que o conceito de *soul* só emergiu como expressão da cultura dos negros americanos quando estes se viram expostos à influência cada vez maior da cultura dominante e sentiram a necessidade de definir e manter seus próprios limites e negar aos outros grupos, especialmente aos brancos, o acesso aos valores e aos comportamentos marcados pelo estilo *soul* (Hannertz, 1969; Staiano, 1980).

O que permite que se dê conta da existência dos grupos étnicos e de sua persistência no tempo é, então, a existência dessas fronteiras étnicas independentemente das mudanças que afetam os marcadores aos quais elas se colam. A elucidação dos fenômenos de etnicidade passa assim pela análise gerativa das condições de estabelecimento, manutenção, transformação das fronteiras entre os grupos. Na concepção barthiana, a manutenção das fronteiras étnicas necessita da organização das trocas entre os grupos e da ativação de uma série de proscrições e de prescrições regendo suas interações. Segundo Keyes (1976), essa estruturação das relações inter e intragrupos implica as três formas fundamentais de troca definidas por Lévi-Strauss: a troca de mulheres, regulamentada pelas prescrições matrimoniais intergrupais, a troca dos bens e dos serviços estruturando as transações entre grupos e a troca das mensagens delimitando as situações culturalmente significativas de comunicação.

9 A importância do texto de Barth liga-se a que, como o notam Molohom et al., ele representa um verdadeiro desafio para a maioria das teorias anteriores sobre esta questão, especialmente as da aculturação, da assimilação e da mudança cultural. Despres considera que podemos dividir os estudos étnicos de acordo com dois períodos: BB (*before Barth*) e AB (*after Barth*) (Molohon et al., 1979; Despres, 1975).

Desde que Barth estabeleceu sua importância na compreensão dos fenômenos de etnicidade, a questão das fronteiras étnicas tornou-se objeto de uma atenção considerável entre os pesquisadores. Os processos segundo os quais os grupos constroem, mantêm ou transformam seus limites são documentados por muitos estudos sobre diferentes situações interétnicas. Os resultados freqüentemente convergentes desses estudos permitem que se estabeleçam as características essenciais deste processo de delimitação dos grupos.

As fronteiras entre os grupos étnicos são mais ou menos estáveis

No decorrer do tempo as fronteiras étnicas podem manter-se, reforçar-se, apagar-se ou desaparecer. Elas podem tornar-se mais flexíveis ou mais rígidas. Em Israel, as distinções entre os judeus originários da Alemanha, da Polônia, da Romênia, da Hungria, relativamente fortes na década de 1950 (Eisenstadt, 1954), apagaram-se ao mesmo tempo que se reforçava a fronteira entre Asquenazim e Sefaradim (Weingrod, 1979). Nos Estados Unidos a fronteira étnica entre antigas e novas imigrações européias perdeu progressivamente sua pertinência, com os diferentes ramos europeus fundindo-se no grupo *wasp*.

Horowitz (1975) propõe uma tipologia da mudança dos limites de grupo. Este pode tomar a forma de uma erosão dos limites por amalgamação (no decurso da qual um ou vários grupos se unem para formar um grupo maior, diferente de cada um de seus componentes) ou por incorporação (no decorrer da qual um grupo se funde em outro que mantém sua identidade). Por outro lado, pode tomar a forma de uma diferenciação desembocando na criação de novos limites por divisão ou por proliferação.

As fronteiras étnicas não representam barreiras

Elas nunca são oclusivas, e sim mais ou menos fluidas, moventes e permeáveis. Na América Latina, a fronteira que separa os indígenas dos mestiços é suficientemente leve para que seja suficiente a

um indígena que aprenda a falar correntemente o espanhol e adquirir os atributos culturais considerados como definidores da cultura crioula para deixar de ser considerado como um indígena (Van den Berghe, 1975; Bourricaud, 1975). Mesmo nas sociedades em que a fronteira étnica assume a forma da barreira racial, os mecanismos institucionais de controle da fronteira nunca chegam a impedir que um determinado número de indivíduos a transponha, como o testemunham os numerosos processos por usurpação de identidade racial que foram instruídos na África do Sul ou nos Estados Unidos. A permeabilidade das fronteiras étnicas manifesta-se igualmente, como o notam Lyman e Douglass, pelo estatuto de "membro honorário" que algumas vezes podem adquirir aqueles que, mesmo sendo manifestamente *outsiders* em decorrência de sua origem ou de sua herança cultural, são admitidos a compartilhar a experiência do grupo.

Mas, aqui, o ponto importante é que a transposição das fronteiras étnicas pelos indivíduos não coloca em causa necessariamente sua pertinência social. O fenômeno bastante conhecido do *passing* para os negros americanos de pele clara não contribuiu em nada para colocar em causa a fronteira entre negros e brancos. Ao contrário, ele contribuiu eficientemente, de modo congruente com a avalização dos indivíduos mistos à categoria negros, para impedir a emergência de uma categoria intermediária e assim manter intacto o limite entre os dois grupos (Hoetink, 1967).

Por outro lado, é razoável pensar que as fronteiras entre os grupos são tanto menos permeáveis quanto mais a organização das identidades étnicas esteja ligada à divisão diferencial das atividades no setor econômico. Quando as identidades étnicas estão fortemente correlacionadas a um sistema de estratificação socioeconômico (ou seja, quando as características fenotípicas ou culturais são associadas de maneira sistemática a posições de classe), a fronteira étnica superpõe-se à fronteira social, uma reforçando a outra. Neste tipo de situação, a transposição da fronteira étnica é tão mais difícil que irá implicar uma dissonância entre categorização social e categorização étnica. Os indivíduos que adquirem as características do grupo dominante não serão considerados, a exemplo dos furs estudados por Haland, como tendo mudado de grupo, mas como "fora

de grupos". Wallman mostra, por exemplo, que na Grã-Bretanha, onde o sucesso escolar é fortemente associado à cor, os membros dos grupos minoritários que são bem-sucedidos são percebidos como indivíduos fora de categoria (Wallman, 1978). É igualmente desta forma que se pode dar conta do estatuto particular das "segundas gerações" na França ou na Grã-Bretanha: a emergência de categorias como os "beurs" ou os "English Born Blacks" exprime a dissonância entre dois sistemas de limites (socioeconômico e étnico) inextricavelmente atuante na distinção nacional/imigrado.

A manutenção das fronteiras entre os grupos étnicos não depende da permanência de suas culturas

Este ponto já fora estabelecido por Francis quando ele dizia em sua reflexão quanto à natureza dos grupos étnicos que "um grupo étnico pode modificar e substituir sua cultura sem perder sua identidade" (Francis, 1947, p.396). Mas é à Barth que se reserva o mérito de haver tirado disso todas as implicações teóricas, especialmente á de atribuir a precedência analítica ao estabelecimento e à manutenção das fronteiras étnicas mais que aos traços culturais característicos deste ou daquele grupo. Pautando-se em Barth, Hechter propõe que se dissocie o estudo da transformação étnica (medido no grau de solidariedade entre os membros do grupo) da transformação das práticas culturais. Trata-se aqui, observa ele, de duas ordens de fenômenos que não estão necessária ou mecanicamente ligadas entre si (Hechter, 1974, p.1152). Um grupo pode adotar os traços culturais de um outro, como a língua e a religião, e contudo continuar a ser percebido e a perceber-se como distintivo. A. D. Smith (1988) nota que a identidade dos persas não desapareceu com a queda do império sassânida. A conversão ao islamismo xiita revitalizou a identidade persa dando-lhe uma nova dimensão moral e a renovou por meio da islamização da cultura e dos mitos e lendas sassânidas. Linnekin (1983) mostra como a conversão maciça dos índios narragansetts, à época do Grande Despertar no século XVIII, não enfraqueceu mas reforçou a fronteira que os separava de outros grupos americanos, contribuindo para a redefinição, em

novas bases, da identidade do grupo. Sua conversão, embora manifestando sua aproximação ideológica com a maioria dos americanos das classes mais baixas, permitiu-lhes que renovassem, por meio de suas novas crenças, aspectos essenciais de sua cultura religiosa tradicional e consolidassem, pela criação de uma Igreja indígena distinta, o limite separando-os de outros grupos marginais da sociedade americana. Em outros casos, como por exemplo os da conversão das castas de intocáveis ao budismo na Índia, ou dos negros ao islamismo nos Estados Unidos, ou ainda a filiação dos hausas à confraria tijani, a mudança de religião é justamente um meio de reforçar a solidariedade interna do grupo e a diferenciação externa com outros grupos. Todos esses exemplos demonstram que a força de uma fronteira étnica pode continuar constante através dos tempos, apesar de – e às vezes mediante – transformações culturais internas ou mudanças na natureza exata da própria fronteira.[10] Por outro lado, uma redução das diferenças culturais entre os grupos étnicos não põe necessariamente em causa a pertinência do limite que os separa (Barth, p.32-3). Poppi (1988) mostra, a partir do exemplo do Tirol, como o reforço dos limites étnicos, longe de ser o produto de uma profunda ruptura entre formações culturais diferentes, continua, ao contrário, atuando nas regiões onde a história teceu reais afinidades culturais entre os grupos.

As fronteiras étnicas são produzidas e reproduzidas pelos atores no decorrer das interações sociais

A cooperação dos membros para a manutenção das fronteiras é uma condição necessária da etnicidade, ela pode até constituir em certos casos o critério essencial do *membership*. Para ser druzo em Israel não é indispensável participar ativamente da vida religiosa nem se conformar rigorosamente com as normas religiosas de

10 Uma das primeiras tarefas das "novas elites", procurando revitalizar a identidade étnica, consiste por outro lado, freqüentemente, como o mostra Alber (1993) com respeito aos tamouls da Ilha Maurício, em reformar traços culturais do grupo e ampliar os critérios de inclusão.

comportamento, mas é preciso cooperar ativamente na manutenção da fronteira étnica praticando uma estrita endogamia, recusando a divulgação do saber religioso secreto que se possui e rejeitando qualquer possibilidade de incorporação de novos membros (Oppenheimer, 1977). A defesa da fronteira que separa suas religiões respectivas foi o elemento constitutivo de identidades como as dos otomanos e dos castelhanos (Armstrong, 1982). No caso dos amishes, as técnicas de manutenção das fronteiras, tais como a interdição da exogamia, a recusa da participação na vida política, a recusa do automóvel e do telefone, tornaram-se os próprios signos da especificidade cultural da comunidade (Hostetler, 1963).

A manutenção das fronteiras baseia-se no reconhecimento e na validação das distinções étnicas no decurso das interações sociais. Como o acentua Barth, a pressão exercida no interior de um grupo para a manutenção ativa da fronteira é máxima nas situações políticas em que a violência e a insegurança dominam as relações interétnicas. Numa situação, como a da África do Sul, onde o poder da classe dominante baseava-se numa estrita separação dos grupos étnicos, a participação ativa dos membros do grupo dominante na manutenção da fronteira entre negros e brancos era da ordem de um dever moral, e aqueles que se abstinham disso podiam ser duramente sancionados. Mas, sob esse aspecto, parece que as teorias dos grupos minoritários subestimaram a parte ativa tomada pelos dominados na manutenção dos limites étnicos. Observações como a de Griffin (1962) deixam pensar que mesmo nas situações de extrema dominação, como aquela por que passaram os negros no sul dos Estados Unidos depois do período da escravidão, as minorias tinham seu próprio código de honra étnica em virtude do qual eram exercidas sanções contra aqueles que dentre eles tentavam ultrapassar os limites, e tornando-se assim traidores do grupo.

As fronteiras étnicas são manipuláveis pelos atores

Elas se estendem ou se contraem em função da escala de inclusividade na qual se situam e da pertinência, localmente situada, de estabelecer uma distinção Nós/Eles. Moerman (1965) mostra que

as pessoas que vivem na comunidade de Ban Ping podem identificar-se como membros de seis categorias que remetem em níveis sucessivamente mais inclusivos de conjuntos contrastivos. Os imigrados originários dos países magrebinos redefinem, assim que se instalam na França, os limites do grupo de pertença, de modo a incluir num mesmo círculo de endogamia todos os que podem exigir uma pertença comum ao Islã (Streiff-Fenart, 1983, 1989). A elasticidade dos limites étnicos remete ao caráter segmentário da etnicidade realçado por numerosos autores (Moerman,1965; Skinner, 1968; Despres, 1975; Van den Berghe, 1976; Keyes, 1976; R. Cohen, 1978). Os grupos étnicos, diz Keyes, são estruturados segundo hierarquias segmentárias, cada segmento mais inclusivo unindo grupos étnicos que eram contrastados em um outro nível. Despres mostra como esse processo está operando na sociedade guianense, onde, de acordo com as circunstâncias, os indivíduos podem exigir uma identidade nacional (guianense) em oposição aos europeus, aos americanos ou aos outros *West Indians*, ao passo que eles podem em outras situações se diferenciar segundo a dicotomia brancos/não-brancos e, em outras situações, as identidades invocadas servem para dividir os africanos entre si. Lyman e Douglass mostram como os bascos espanhóis emigrados para os Estados Unidos ajustam a definição de sua identidade étnica à situação de interação de tal modo que ela realça a diferença pertinente em um nível dado: quando interagem com um co-étnico, irão definir-se por exemplo como biscainho, ao passo que invocariam sua qualidade de basco espanhol sempre que encontrassem bascos franceses, e seriam apenas bascos quando se relacionassem com não-bascos.

Por outro lado, a manipulação dos limites étnicos pode remeter a uma relação de forças entre diferentes componentes de um grupo étnico. De modo geral, importa reconhecer que, qualquer que seja o grupo considerado, a questão de saber o que significa ser membro do grupo nunca se torna objeto de consenso, e que as definições de pertença estão sempre sujeitas à contestação e à redefinição por parte de segmentos diferentes do grupo. O fato de decidir quem é membro da comunidade e quem deve ser excluído dela é, por exemplo, como já assinalamos, um lance central da oposição entre elite tradicional e nova elite entre os chineses ame-

ricanos. Para os primeiros, a comunidade chinesa nos Estados Unidos limita-se aos "verdadeiros chineses" com exclusão dos chineses "americanizados". Os segundos, estendem a noção de comunidade a todos os indivíduos de origem chinesa e tendem a enfraquecer as fronteiras que a separam dos outros grupos asiáticos (Wong, 1977).

As fronteiras étnicas têm necessariamente duas faces, e a significação que lhes é conferida pelos atores raramente é a mesma segundo o lugar de onde as consideram (Wallman, 1978). Ao colocar-se no ponto de vista de um grupo particular, a fronteira que os separa dos outros é determinada por forças agindo do interior e do exterior e ela é constantemente redefinida pela interação desses mecanismos internos e externos (Katzir, 1982). Vimos anteriormente como grupos coletivamente discriminados, com base numa percepção externa globalizante, podiam ser conduzidos a ampliar seus limites para neles incluir todos os visados por esse mesmo processo de discriminação. Essa interação entre as pressões externas e internas exercidas na fronteira é particularmente sensível nas restrições ao casamento misto: estas podem ser impostas do exterior e definir um limite exclusivo (endogamia de exclusão), mas é freqüente que a maior tolerância dos membros do *out-group* ao casamento misto acompanhe-se por uma restrição maior do interior.[11]

3 A origem comum

A etnicidade como parentesco fictício

Considera-se habitualmente que os grupos étnicos (como as castas) distinguem-se de outros grupos organizados (como os grupos religiosos ou as classes sociais) por seu modo de recrutamento,

11 Há duas maneiras de exterminar o povo judeu, declarava há alguns anos um rabino francês: "O método duro, o dos campos ou dos atentados terroristas; o método suave, o dos casamentos mistos" (*Le Monde Aujourd'hui*: Juifs de France, 5-6 jan., 1986).

que se realiza sob o princípio do nascimento. Se hoje os sikhs são considerados como um grupo étnico e não mais como um grupo religioso é porque os descendentes de pais sikhs identificam-se e são identificados pelos outros como sikhs, quer sigam ou não os preceitos do Guru Nanak (Mc Leod, 1989). É esse modo de recrutamento por nascimento que, segundo os primordialistas, confere à identidade étnica sua dimensão englobante e torna-a pouco maleável com relação a outras identidades de grupo. Zenner observa o que, na sociedade americana, mostra que ser judeu é uma identidade étnica, ao passo que ser protestante ou católico não passa de uma identidade religiosa: é que se pode ouvir pagãos americanos dizer: "quando eu era cristão", ou "antes que eu me tornasse cristão", ao passo que não é concebível que um judeu fale de si desta maneira (Zenner, 1985).

Mas, como observa Horowitz (1975), o princípio do nascimento baseia-se em grande parte na ficção e tolera as exceções. Para todos os grupos étnicos, existem na realidade outros modos de recrutamento como o do casamento misto, e a permeabilidade das fronteiras étnicas torna sempre possíveis os processos individuais ou coletivos de assimilação ou de mudança de identidade étnica. Permanece que os indivíduos ou os grupos assimilados são sempre suscetíveis de ver contestada a sua plena pertença, quando o trabalho coletivo do esquecimento não jogou a seu favor como jogou para aqueles que continuam a vê-los como "assimilados". Uma das razões da hostilidade dos assimilados recentes para com os recém-chegados reside precisamente no fato de que a presença deles, reativando a distinção nativos/estrangeiros, lembra-lhes - e ameaça lembrar ao grupo "de acolhimento" - que eles mesmos não são absolutamente nativos. Quando a filiação de membros não-nativos torna-se um traço permanente e um método sistemático de recrutamento de um grupo que representa a si mesmo como uma comunidade étnica, este se dota geralmente de mecanismos culturais que permitem traçar um parentesco fictício entre os nativos e os assimilados. No caso dos hausas de Yauri, que incorporam tradicionalmente os gungawas como membros de seu grupo, é freqüente que os membros do grupo étnico recrutador reconheçam-se abertamente ancestrais provenientes do grupo subordinado (Salamone,

1975). Inversamente, os yaos, que incorporam a cada geração um número importante de não-yaos, ritualizam a assimilação dos recém-chegados sob a forma da adoção no sistema de parentesco, incluindo uma obrigação de culto aos ancestrais (Barth, 1969, e infra, p.205).

Segundo os grupos ou as circunstâncias, a filiação pode ser mais ou menos adiantada para determinar a pertença e, além disso, ela nunca atua sozinha na identificação étnica, baseando-se esta simultaneamente no reconhecimento da origem e na identidade manifestada. A prova da descendência pode representar uma exigência formal imposta ao indivíduo para fazer valer seus direitos étnicos. O Estado de Israel a institucionalizou para a lei do retorno. Os conselhos tribais dos indígenas americanos especificam a quantidade de "sangue" indígena que se deve ter para ser reconhecido como membro da tribo (Keyes, 1976). Há alguns anos, a União do Povo Corso dedicou-se a recensear os "verdadeiros" corsos, estabelecendo "uma cédula de identidade nacional corsa" baseada na origem dos quatro avós (Gosselin, 1983). Contudo, na maioria dos casos a exibição de certos atributos que são considerados como a marca da origem comum basta por si mesma para corroborar a idéia do laço genealógico presumido.

Logo, o que diferencia em última instância a identidade étnica de outras formas de identidades coletivas (religiosas ou políticas) é que ela é orientada para o passado e tem sempre uma "aura de filiação" (R. Cohen, 1978). Como já o afirmara Weber, a crença na (e não o fato da) origem comum constitui o traço característico da etnicidade. É a crença na origem comum, realça A. D. Smith (1981, p.65), que justifica e corrobora as outras dimensões ou signos da identidade e assim o próprio sentido da unicidade do grupo.

As diferenças entre os grupos só servem para a diferenciação étnica quando representam marcadores de uma filiação compartilhada ou, melhor dizendo, é a crença na origem comum que substancializa e naturaliza os atributos, tais como a cor, a língua, a religião, a ocupação territorial e fazem-nas percebidas como traços essenciais e imutáveis de um grupo. Como bem o divisara Isajiw, a idéia de uma origem ancestral comum deve ser posta em relação com os traços culturais compartilhados, não como ele o fazia para

estabelecer a importância do processo de socialização na reprodução dos grupos étnicos, mas para dar conta dos processos de reificação e de substancialização de qualidades e atributos como possessões inatas, naturalizadas por uma história mítica.

Todas as dimensões classicamente levadas em conta para definir o grupo étnico (língua, território, religião etc.) tornam-se aqui pertinentes, não justamente para nelas buscar critérios de definição, mas como recursos que podem ser mobilizados para manter ou criar o mito da origem comum. Embora determinados atributos culturais (como a língua) estejam em melhor posição para serem nisso utilizados, nenhum pode merecer o crédito de uma validade universal e essencial para a identificação étnica. Nem o fato de falarem uma mesma língua, nem a contigüidade territorial, nem a semelhança dos costumes representam por si próprios atributos étnicos. Apenas se tornam isso quando utilizados como marcadores de pertença por aqueles que reivindicam uma origem comum.

Para os descendentes dos imigrados e os povos em diáspora, o território de origem constitui um recurso sempre disponível, mesmo quando as semelhanças culturais e lingüísticas já se apagaram (Gans, 1979; A. D. Smith, 1988). A religião pode desempenhar um papel central, particularmente quando ela se apóia, como no caso dos judeus, num mito de eleição, ou quando ela é substituída por um código legal distintivo, regrando os aspectos mais íntimos da vida, como é o caso das comunidades muçulmanas. O tipo de atividade econômica ou de ocupação de nichos ecológicos (por exemplo, a distinção entre caçadores e criadores ou entre nômades e sedentários) pode em certas regiões estar na base da distintividade étnica, o modo de subsistência surgindo como um dado natural a unir os que são da mesma espécie.[12] A língua é o que simboliza para os canadenses franceses sua origem particular, ao passo que ela não desempenhou um papel significativo para a identidade ju-

12 Segundo Armstrong, a oposição nômades/sedentários é uma das principais fontes de produção de identidades de grupos baseadas em princípios incompatíveis. Segundo ele, é tanto nesta oposição mítico-simbólica como nas diferenças doutrinais que foi estruturada a hostilidade entre o Islã e a Cristandade (Armstrong, 1982).

dia ou armênia. Como realça Moerman (1994), esta lista dos fatores de etnicidade é necessariamente incompleta e desorganizada, não somente porque nenhum dentre eles seja dotado de uma pertinência universal, mas porque sua organização estrutural (o modo pelo qual cada um cede seu lugar aos outros) varia segundo os diferentes grupos étnicos denominados e também para cada um dentre eles no decorrer do tempo. A identidade étnica pode alimentar-se de signos diferentes, acumular vários, ou reter apenas um deles; a oposição Nós/Eles entre dois grupos pode manter-se por meio da mudança dos marcadores da dualidade étnica, como aconteceu com a sociedade quebequense, onde tal dualidade inicialmente concebida em termos de religião (católicos *versus* protestantes) é marcada hoje pela diferença de língua (francês *versus* inglês) (Meintel, 1993). Que os atributos culturais tidos como a marca distintiva de um grupo possam tornar-se objeto de transformações, de substituições, de reinterpretações não leva por isso a afirmar que a identificação étnica possa ser exercida a partir de "qualquer coisa". Os recursos simbólicos (a língua, o território, a tradição cultural) utilizados para marcar uma oposição significativa entre Nós e Eles podem ser distorcidos ou reinterpretados, mas, de um certo modo, eles "já estão lá" desde sempre e disponíveis para os atores. Para que possam funcionar como critérios de pertença, tais recursos devem, segundo Oriol (1984), preencher três condições: "colocar-se na ambigüidade de uma referência simultânea à natureza e à vontade; prestar-se igualmente à objetivação e à interiorização; poder marcar uma oposição entre grupos extensos".

A fixação dos símbolos identitários: lembranças e mitos

Os grupos étnicos, se não representam realidades substanciais existentes desde sempre, não se formam e não se mantêm a não ser atribuindo-se a história sedimentada. A tomada em consideração do complexo mítico pelo qual os acontecimentos históricos são, segundo os termos de Ricoeur, "tramados" e conectados como acontecimentos que chegaram a "mesmos" permite que se responda do ponto de vista do grupo à questão que Barth propõe para o antropólogo que o toma por objeto: "qual é então essa entidade cuja continuidade no decorrer do tempo é descrita em estudos desse tipo? Paradoxalmente, ela deve incluir culturas no passado que seriam com toda a evidência excluídas no momento presente, em razão de certas diferenças de forma ...".

O dilema desaparecerá se reconhecermos nos grupos étnicos a capacidade de manter sua identidade não sob a forma de uma substância imutável, mas sob a forma de uma "fidelidade criadora em relação aos acontecimentos fundadores que os instauram no tempo" (Ricoeur, 1992). O ponto de origem desses acontecimentos fundadores pode ser mais ou menos recuado no tempo. O fato de que numerosos grupos, que se consideram atualmente como grupos étnicos, não tinham nenhuma consciência de sua identidade comum há apenas um século atesta que a continuidade com o passado é sempre estabelecida por processos criativos, como Hobsbawm & Ranger (1983) mostraram-no a propósito da "invenção das tradições". Que uma identidade étnica seja sempre de um certo modo criada ou inventada, não implica por isso que seja inautêntica ou que os atores que a reivindicam possam ser taxados de má-fé. O fato de que os bétés não tenham constituído um grupo real antes do período colonial ou que os sikhs não tenham existido como grupo antes do século XIX em nada impede a realidade do sentimento subjetivo que têm uns e outros de formar um grupo, tal qual se forjou na história da Costa do Marfim ou do Punjabe.

A memória histórica sobre a qual um grupo baseia sua identidade presente pode nutrir-se de lembranças de um passado prestigioso ou ser apenas a da dominação e do sofrimento compartilhados. O açambarcamento injusto da terra pelos brancos e suas violações dos tratados de paz tornaram-se estruturas quase míticas que desempenharam um papel fundador na emergência de um grupo étnico "indígena" nos Estados Unidos (Trottier, 1981; Jarvenpa, 1985). A história comum pode ser puramente ficcional e invocada ou esquecida de acordo com as circunstâncias. Os refugiados hutus na Tanzânia podem, segundo tenham se estabelecido nas cidades ou nos campos de refugiados, dedicar-se a esquecer e a fazer esquecer seu passado no Burundi, contribuindo com isso para apagar a especificidade da categoria hutu, ela própria, ou cons-

truir uma história mítica deste mesmo passado por meio da qual as categorias dos hutus e dos tutsis sejam essencializadas sob a forma de pseudo-espécies (Malkki, in Fox, 1990). Às vezes, como acontece com os massai, o mesmo mito de origem serve para fundamentar a separação entre um grupo e seus vizinhos e para invocar uma origem comum com eles diante de inimigos ou de estrangeiros na região (Galaty, 1982). Este exemplo é particularmente revelador, já que mostra como a ficção da origem comum não obsta em nada aqueles que exigem que se ampliem ou que se reduzam os limites do grupo em função das circunstâncias.

4 O realce

A noção de saliência ou realce (*saliency*), proposta pela corrente situacionalista (Paden, 1970; Mitchell, 1970; Lyman & Douglass, 1972; Douglass & Lyman, 1976; Nagata, 1974; Okamura, 1981), é de uma importância central em todas as abordagens não reificadoras da etnicidade.

Ela exprime a idéia de que a etnicidade é um modo de identificação em meio a possíveis outros: ela não remete a uma essência que se possua, mas a um conjunto de recursos disponíveis para a ação social. De acordo com as situações nas quais ele se localiza e as pessoas com quem interage, um indivíduo poderá assumir uma ou outra das identidades que lhes são disponíveis, pois o contexto particular no qual ele se encontra determina as identidades e as fidelidades apropriadas num dado momento. O exemplo dos jamaicanos nos Estados Unidos, fornecido por Patterson, demonstra como o mesmo indivíduo pode alternativamente e no decorrer de um mesmo ano ser definido e definir-se ele mesmo como "negro" e agir enquanto membro de um grupo étnico dominado, ou ser, durante suas estadas na Jamaica, um cidadão que faz parte da elite do grupo dominante (Patterson, 1975). Em determinadas situações, a etnicidade é um fator pertinente que influencia a interação, em outras situações a interação é organizada de acordo com outros atributos, tais como a classe, a religião, o sexo etc. Melhor dizendo, uma identificação étnica nunca é auto-explicativa: não podemos

dar conta do fato de dizermos de alguém que ele é X (ou do fato de alguém dizer "eu sou X") porque ele é X. Para retomar a fórmula utilizada por Moerman (1968) com relação aos lues, não se trata de saber quem são os X, mas saber quando, como e por que a identificação "X" é preferida.

O realce da identidade étnica exprime-se, assim, inicialmente através de um rótulo étnico entre outros meios possíveis de identificação das pessoas. É apenas depois de ter selecionado esse rótulo (depois que a etnicidade foi realçada pelo procedimento mesmo de sua seleção) que os comportamentos, as pessoas, os traços culturais que eles designam surgem quase naturalmente como "étnicos".

A etnicidade pode igualmente ser realçada por meio de todos os signos visíveis (comportamentais, vestuário etc.) que podem ser mobilizados e selecionados para tipificar um grupo social ou utilizados para apresentar um Eu étnico específico. As características distintivas que Weber denominava de "reflexos externos" (a maneira de usar a barba, o penteado, a vestimenta) prestam-se particularmente para a "afixação" pública de uma identidade reivindicada, porque eles possuem a dupla característica de ser manipuláveis à vontade e facilmente decifráveis como símbolos de pertença. Etienne (1987, p.127) nota que, nos países árabes, o uso da barba impôs-se em poucos anos como "o" próprio símbolo do islamismo, a ponto de todo mundo ter esquecido de que até pouco tempo antes, nesses mesmos países, a barba era o signo de uma simpatia pró-guevarista.

A possibilidade de manipular sua própria identidade étnica e de escolher ou não realçá-la é certamente desigual segundo os contextos nos quais as interações se situam. Nas situações em que a etnicidade apresenta-se como um estatuto prescrito, os papéis étnicos são reificados sob a forma de uma sorte ou de um destino inevitável, e os indivíduos têm mínimas possibilidades de estabelecer uma distância subjetiva entre eles mesmos e seu jogo de cena. Mas, como o vimos em relação aos negros no sul dos Estados Unidos, resta-lhes sempre a possibilidade de fazer sobressair mais ou menos os traços estereotipados que lhes aplicamos. Para os escravos negros no século XIX, notam Douglass e Lyman, desempenhar o papel do "sambo" supersticioso podia também ser

bastante útil para encobertar as sabotagens do sistema da escravatura. Notemos, por outro lado, que o realce mais ou menos acentuado das distinções étnicas depende do tipo de jogo interacional autorizado em uma situação dada, e não das proximidades ou diferenças culturais objetivamente demarcáveis. Comaroff nota que os judeus na Alemanha nazista, próximos de seus opressores pela língua, cor e cultura, eram desprovidos de qualquer meio de negociação de sua identidade étnica, ao passo que para os africanos da Copperbelt, divididos pela língua, pela cultura e pela pigmentação da pele, a identidade foi sempre amplamente manipulável.

Contra as visões estáticas da identidade étnica que atribuem uma importância invariante e universal à etnicidade, a noção de "realce étnico" suscita a questão da prioridade da identificação étnica na organização da vida social e da utilidade social de demonstrar, de manifestar ou de validar a existência de uma categoria étnica numa situação particular. Tal questão leva a privilegiar o exame das modalidades e dos procedimentos, segundo os quais os rótulos e os estereótipos étnicos são ativados e tornados pertinentes nas interações sociais cara a cara.

De acordo com Lyman e Douglass, os traços étnicos nunca são evocados, atribuídos ou exibidos por acaso, mas manipulados estrategicamente pelos atores, como elementos de estratagema, no decurso das interações sociais, por exemplo, para exprimir a solidariedade ou a distância social, ou para as vantagens imediatas que o ator espera obter pela apresentação de uma identidade étnica particular. Patterson (1975) mostra como determinados porto-riquenhos altamente americanizados manipulam nesse sentido as diferentes identidades étnicas de que dispõem: eles podem, por exemplo, alardear sua identidade racial para beneficiar-se dos programas reservados aos negros no quadro da *Affirmative Action*, ou em outras circunstâncias realçar sua cultura latina, exagerando seu sotaque espanhol.

O domínio do realce de uma identidade étnica é delimitado pelas múltiplas fontes dos estereótipos pelos quais os membros de uma sociedade definem as pessoas e as situações. Na medida em que numa sociedade pluralista, os indivíduos conhecem a existência e o conteúdo dos estereótipos que os *outsiders* têm sobre eles,

orientam-se nesse mundo de estereotipia tentando afastar os realces que lhe são perigosos e promover aqueles que são vantajosos (Lyman & Douglass, 1972).

O relato de uma cena urbana feito por um estudante africano no decorrer de uma pesquisa recente (Poutignat, Streiff-Fenart, Vollenweider, 1993) é significativo desse ponto de vista. A cena passa-se em um ônibus na cidade de Nice onde Anatole, proveniente de Burkina Fasso, reside há alguns anos:

> Um dia estava eu num ônibus com um colega, esquecera a carteira de estudante. Chega um fiscal. Eu já havia picotado minha passagem. Eu disse: "Lamento, esqueci minha carteira de estudante". Ele me disse: "Vai pagar". Eu disse: "Sinto muito, não vou pagar nada. Volto para casa, pego minha carteira de estudante, vou mostrá-la a você. Não fraudei ninguém". Ele disse: "De maneira alguma: você acha que está no Cabo Verde ou onde?". Eu disse: "Não permito que fale assim comigo. Esqueci minha carteira de estudante, o que você pode fazer é me aplicar uma multa. Com a multa, apelarei tendo a passagem em mãos, e você marcará nela que se trata exatamente dessa passagem". Ele me disse: "Séus documentos". Eu disse: "Não tenho meus documentos pela mesma razão por que não tenho minha carteira de estudante. Para começar, você não tem o direito de me pedir os documentos". Nesse ponto ele me insultou, "Vou levá-lo para a delegacia". Eu disse: "Está bem, vamos lá, isso não me assusta".

A interação entre Anatole e o fiscal começa como uma contestação, por parte do usuário, de uma sanção exercida por um agente da administração. Esse tipo de conflito é, no final das contas, todo um traço rotineiro da vida social urbana, pode-se identificá-lo como uma cena banal na qual um fiscal tem que lidar com presumidos usuários fraudadores "que o olham de cima". Como indica essa frase feita, esse tipo de conflito tem sua própria inteligibilidade. Mas assim que tais conflitos acontecem, eles devem desenvolver-se, argumentar-se, gerar-se e, de uma maneira ou de outra, regrar-se. Eles são suscetíveis de implicar outras pessoas, testemunhas forçadas, a tomar partido ou fazer "ar de desentendido". É igualmente um traço rotineiro deste gênero de conflitos que eles sejam suscetíveis de ser etnicizados. Podemos ver no rela-

to apresentado aqui o modo como, a partir desse estopim de situação banal, toda a interação irá de fato desenrolar-se em torno de um lance totalmente diferente do pagamento ou não da contravenção. Se recolocarmos a discussão entre Anatole e o fiscal nas circunstâncias em que ela ocorreu, num ônibus, onde os passageiros constituem o público diante de quem se desenrola a cena, podemos ver que, por meio dos argumentos lançados pelos dois protagonistas, de fato opõem-se duas tentativas de definir a situação: a do fiscal - que tenta impor uma interpretação do acontecimento, fazendo intervir a pertença racial de Anatole como elemento de definição da situação - e a de Anatole - que tenta situar a cena no quadro de um conflito de interpretação da regra administrativa.

Desde o início do incidente, Anatole apresenta-se deliberadamente como um usuário competente, conhecedor dos regulamentos e dos seus direitos. A réplica sobre os cabo-verdianos que ele atrai da parte do fiscal é mais que uma alusão a sua cor, ela visa deslegitimar suas pretensões a um estatuto social que o autorize a discutir a regra de direito em pé de igualdade. De fato, os cabo-verdianos representam em Nice uma população particularmente visível e fortemente marcada pelos estereótipos associados à imigração clandestina. Situando Anatole como cabo-verdiano e não simplesmente como africano, o fiscal dá realce não somente a sua identidade racial, mas a um campo de estereótipos possíveis associado aos negros, aquele que, com a noção de cabo-verdianos, sugere a idéia de pobreza, de ignorância, de violência, de marginalidade, de fraude. Anatole resiste firmemente a essa tentativa de lhe imporem um papel racial ("Não permito que fale assim comigo"), e acentua a apresentação de seu personagem de usuário honorável e de seu justo direito manifestando seu perfeito conhecimento da regra ("você não tem o direito") e das engrenagens administrativas ("o que você pode fazer ..."). Novamente o fiscal tenta impor sua própria definição da situação ameaçando Anatole de levá-lo à delegacia. Este último entende muito bem qual o significado dessa ameaça ("como cabo-verdiano, *a priori* suspeito de estar em situação irregular, a invocação da polícia é uma ameaça aterrorizadora") e responde em conseqüência ("vamos lá, isso não me assusta").

Em toda a cena, a estratégia de *alter-casting* desenvolvida pelo fiscal joga com a disponibilidade de um estereótipo do "cabo-verdiano" como figura do estrangeiro que todo mundo conhece em Nice. Ao "formular" a conduta de Anatole como a de um cabo-verdiano que se crê em casa, é claro que o fiscal não se engana quanto à identidade deste último, mas justamente lhe confere esta identidade seja ele quem for ou pretenda ser. Assim, um limite étnico é relembrado àquele que o esquece. O caráter de insulto racista da reflexão do fiscal consiste precisamente em que, ante o estereótipo do cabo-verdiano, evidentemente Anatole não é um deles (esta evidência sendo também audível: ele fala um francês culto), mas, quaisquer que sejam as diferenças que o distinguem dos cabo-verdianos, pode-se contudo considerá-lo como tal, pois o que Anatole tem em comum com eles (ser negro e aparentemente estrangeiro) é suficiente para assimilá-lo a eles e (nisso reside a ponta de insulto) para contaminá-lo e "cabo-verdizá-lo".

É importante notar que, ao fazer isso, o fiscal não se dirige somente a Anatole, mas igualmente aos passageiros do ônibus. Este ponto é decisivo para compreender que o realce da dimensão étnica surge aqui como uma tentativa de deslocar as linhas de clivagem. De fato, não é evidente que a posição de fraudador de Anatole esteja bem estabelecida - ele tem, além de tudo, uma passagem picotada. A hipótese de um esquecimento é verossímil, a atitude do fiscal pode parecer detalhista e pouco conciliadora etc. Assim, o desenvolvimento de um conflito unicamente sobre esta base poderia levar à desaprovação de pelo menos parte dos passageiros que compartilham com Anatole a qualidade de usuários suscetíveis de se encontrar na mesma situação. É precisamente esta linha de clivagem entre usuários e agentes da administração que Anatole tenta manter, apresentando seu personagem de usuário de boa-fé obstinado contra o abuso de poder da parte de um fiscal irascível. Realçando a dimensão étnica do conflito, o fiscal visa redefinir a clivagem entre *in-group* e *out-group* com base numa oposição categorial entre os africanos (os negros, os estrangeiros) e os "franceses" ou os "niceanos", categorias às quais presume poder identificar-se a maioria do público.

Esta cena mostra bem de que maneira a etnicidade enquanto repertório de rótulos e de estereótipos, é um elemento de um saber cultural compartilhado, ativado pelos atores em ocorrências situadas e com objetivos interacionais específicos. Acentuar os processos de realce dos estereótipos étnicos leva, a isso nos convida Moerman, a considerar as categorias étnicas como objetos de análise da etnicidade em vez de tomá-las como sua explicação. As categorizações étnicas e as inferências autorizadas por elas são situacionalmente realizadas, são parte integrante de atividades sociais nas quais sua validade é reconhecida e sancionada. É na realização de suas tarefas circunstanciais que os participantes de uma interação são levados a fazer interferir etiquetas étnicas, e esta utilização rotineira contribui ao mesmo tempo para conferir à etnicidade seu estatuto de verdade geral e de objetividade (Moerman, 1992).

PARTE II

GRUPOS ÉTNICOS E SUAS FRONTEIRAS

GRUPOS ÉTNICOS E SUAS FRONTEIRAS*
DE FREDRIK BARTH

Esta coletânea de ensaios** prende-se aos problemas colocados pelos grupos étnicos e sua persistência. Trata-se de um tema de grande, mas negligenciada, importância para a antropologia social. Praticamente todo raciocínio antropológico baseia-se na premissa de que a variação cultural é descontínua: que haveria agregações humanas que, em essência, compartilham uma cultura comum e diferenças interligadas que distinguiriam cada uma dessas culturas, tomadas separadamente de todas as outras. Já que a "cultura" é apenas um meio para descrever o comportamento humano, seguir-se-ia que há grupos humanos, isto é, unidades étnicas que correspondem a cada cultura. As diferenças entre culturas, assim como suas fronteiras e vínculos históricos, receberam

---

* Traduzido do inglês por Élcio Fernandes.

** Este texto é a introdução de uma obra coletiva dirigida por F. Barth: *Ethnic groups and boundaries.* The social organization of culture difference. Bergen, Oslo: Universitetsforlaget, 1969. As notas de rodapé indicadas por asteriscos fornecem as referências dos artigos dessa obra, mencionados por Fredrik Barth em sua introdução.

muita atenção; contudo, a constituição dos grupos étnicos e a natureza de suas fronteiras não foram examinadas de maneira tão sistemática.

Antropólogos sociais evitaram amplamente estes problemas, usando um conceito de "sociedade" altamente abstrato para representar o sistema social englobante dentro do qual grupos e unidades concretas menores podem ser analisados. Contudo, tal procedimento deixa intactas as fronteiras e as características empíricas de grupos étnicos e as importantes questões que são levantadas por tal investigação.

Embora a hipótese ingênua de que cada tribo ou povo manteve sua cultura graças a uma ignorância belicosa de seus vizinhos não seja defendida por mais ninguém, persiste a visão simplista de que o isolamento geográfico e social tenham sido os fatores críticos para a sustentação da diversidade cultural. Uma investigação empírica do caráter das fronteiras étnicas, documentada nos ensaios que se seguem, produz duas descobertas em quase nada surpreendentes, mas que demonstram a inadequação deste ponto de vista. Em primeiro lugar, fica claro que as fronteiras persistem apesar do fluxo de pessoas que as atravessam. Em outras palavras, as distinções de categorias étnicas não dependem de uma ausência de mobilidade, contato e informação. Mas acarretam processos sociais de exclusão e de incorporação pelos quais categorias discretas são mantidas, *apesar* das transformações na paticipação e na pertença no decorrer de histórias de vidas individuais. Em segundo lugar, descobre-se que relações sociais estáveis, persistentes e muitas vezes de uma importância social vital, são mantidas através dessas fronteiras e são freqüentemente baseadas precisamente nos estatutos étnicos dicotomizados. Em outras palavras, as distinções étnicas não dependem de uma ausência de interação social e aceitação, mas são, muito ao contrário, freqüentemente as próprias fundações sobre as quais são levantados os sistemas sociais englobantes. A interação em um sistema social como este não leva a seu desaparecimento por mudança e aculturação; as diferenças culturais podem permanecer apesar do contato interétnico e da interdependência dos grupos.

Abordagem geral

É claro que existe aqui um domínio importante, que deve ser amplamente repensado. O que se precisa é de uma abordagem teórica e empírica combinadas: precisamos estudar de perto os fatos empíricos de uma variedade de casos e ajustar nossos conceitos a esses fatos empíricos de forma que eles os elucidem do modo mais simples e adequado possível, e permitam-nos explorar suas implicações. Nos ensaios que se seguem, cada autor examina um caso de seu próprio campo de trabalho, com o qual está intimamente familiarizado, e tenta aplicar em sua análise um conjunto comum de conceitos. O principal ponto de partida teórico consiste em várias partes interligadas. Primeiramente, dá-se uma importância primordial ao fato de que os grupos étnicos são categorias de atribuição e identificação realizadas pelos próprios atores e, assim, têm a característica de organizar a interação entre as pessoas. Nós tentamos relacionar outras características dos grupos étnicos a este traço fundamental. Em segundo lugar, todos os ensaios aplicam um ponto de vista generativo às análises: mais que nos servirmos de uma tipologia de formas dos grupos étnicos e de suas relações, tentamos explorar os diferentes processos que parecem estar envolvidos na geração e manutenção de grupos étnicos. Em terceiro lugar, para observar tais processos, deslocamos o foco de investigação da história e da constituição interna de grupos distintos para as fronteiras étnicas e a manutenção dessas fronteiras. Cada um desses pontos requer ser explicitado.

Definindo grupo étnico

O termo grupo étnico, na bibliografia antropológica, é geralmente entendido (cf. Narrol, 1964) para designar uma população que:

1 perpetua-se biologicamente de modo amplo,
2 compartilha valores culturais fundamentais, realizados em patente unidade nas formas culturais,

3 constitui um campo de comunicação e de interação,

4 possui um grupo de membros que se identifica e é identificado por outros como se constituísse uma categoria diferenciável de outras categorias do mesmo tipo.

Esta definição ideal não é muito diferente em seu conteúdo da proposição tradicional que postula que uma raça = uma cultura = uma linguagem, e ainda que uma sociedade = uma entidade que rejeita ou discrimina outras. Contudo, em sua forma modificada, ela aproxima-se muito de várias situações etnográficas empíricas, ao menos tais como parecem ser e foram descritas, de modo que este sentido continua a servir aos objetivos da maioria dos antropólogos. Minha contestação não recai tanto na substância destas características, embora eu deva mostrar mais adiante que podemos sair lucrando se mudarmos a ênfase; minha principal objeção é que tal formulação impede-nos de entender o fenômeno dos grupos étnicos e seu lugar na sociedade e na cultura humanas. Isso acontece porque ela foge de todas as questões problemáticas: pretendendo propiciar um modelo ideal típico de uma forma empírica recorrente, ela implica um ponto de vista preconcebido a respeito dos fatores significativos quanto a gênese, estrutura e função de tais grupos.

O mais grave de tudo é que ela nos induz a assumir que a manutenção das fronteiras não é problemática e decorre do isolamento implicado pelas características itemizadas acima: diferença racial, diferença cultural, separação social e barreiras lingüísticas, hostilidade espontânea e organizada. Isso limita igualmente o âmbito dos fatores que utilizamos para explicar a diversidade cultural: somos levados a imaginar cada grupo desenvolvendo sua forma cultural e social em isolamento relativo, essencialmente, reagindo a fatores ecológicos locais, ao longo de uma história de adaptação por invenção e empréstimos seletivos. Esta história produziu um mundo de povos separados, cada um com sua cultura própria e organizado numa sociedade que podemos legitimamente isolar para descrevê-la como se fosse uma ilha.

Os grupos étnicos como "suportes de cultura"

Mais do que discutir a adequação desta versão da história cultural para outros casos além destes das ilhas pelágicas, vamos examinar algumas das falhas lógicas deste ponto de vista. Dentre as características arroladas anteriormente, atribui-se uma importância fundamental ao fato de se compartilhar uma mesma cultura. Para mim, podemos lucrar muito ao considerar esse traço importante como uma implicação ou um resultado, mais do que como uma característica primária e definicional da organização do grupo étnico. Se optamos por encarar o aspecto de "suporte de cultura" dos grupos étnicos como sua característica primária, isto introduz implicações de longo alcance. Somos induzidos a identificar e distinguir grupos étnicos pelas características morfológicas das culturas das quais são os suportes. Isso implica um ponto de vista preconceituoso tanto quanto 1. à natureza da continuidade no tempo de tais entidades, como 2. à localização dos fatores determinantes de sua forma.

1 Pondo a ênfase no aspecto de "suporte cultural", a classificação de pessoas e grupos locais como membros de um grupo étnico deve depender do modo como demonstram os traços particulares da cultura. Isso é algo que pode ser julgado objetivamente pelo observador etnógrafo, na tradição cultural das áreas, indiferentemente às categorias e preconceitos dos atores. As diferenças entre grupos tornam-se diferenças nos inventários dos traços; a atenção é dirigida à análise das culturas, não à organização étnica. A relação dinâmica entre os grupos irá então ser descrita em estudos sobre a aculturação, do tipo daqueles que vêm cada vez mais perdendo o interesse na antropologia, apesar de suas insuficiências teóricas nunca terem sido seriamente discutidas. Desde que a proveniência histórica de qualquer conjunto de traços culturais seja diverso, o ponto de vista abrange igualmente uma "étno-história" que faz a crônica dos ganhos e das mudanças culturais e procura explicar por que razão determinados itens foram tomados de empréstimo. Contudo, qual é a unidade cuja continuidade temporal é descrita em estudos desse tipo? Paradoxalmente, ele precisa incluir culturas passadas que seriam claramente excluídas no presente em razão

das diferenças de forma – diferenças que são justamente do tipo utilizado para diagnosticar a diferenciação sincrônica das unidades étnicas. A interconexão entre "grupo étnico" e "cultura" com certeza não é esclarecida nessa confusão.

2 As formas culturais patentes que podem ser itemizadas como traços característicos apresentam os efeitos da ecologia. Dizendo isso, não quero me referir ao fato de que elas refletem uma história de adaptação ao meio ambiente; de maneira mais imediata, elas refletem igualmente essas circunstâncias externas às quais os atores devem se acomodar. O mesmo grupo de indivíduos, com valores e idéias estáticos, não estaria ligado a modos de vida diferentes e não iria institucionalizar diferentes formas de comportamento, quando confrontado com as diferentes oportunidades propiciadas por diferentes ambientes? Do mesmo modo, devemos esperar que um grupo étnico, espalhado por todo um território com circunstâncias ecológicas variadas, apresente diferenças regionais de comportamento patente institucionalizado que não refletem diferenças na orientação cultural. Como deveriam elas ser classificadas, se as formas institucionais manifestas forem as consideradas para o diagnóstico? Um bom exemplo é o caso dos modos de divisão e da diversidade dos sistemas sociais locais dos pathans examinados mais adiante.* Pelos valores básicos dos pathans, um pathan do sul, proveniente das áreas montanhosas, homogêneas e de linhagem organizada, só pode achar o comportamento dos pathans do Swat tão diferente e repreensível em comparação com seus próprios valores, que ele chega a dizer que seus irmãos do norte "não são mais pathans". De fato, segundo critérios "objetivos", seu padrão manifesto de organização parece estar muito mais próximo aos dos punjabis. Mas foi-me possível, explicando as circunstâncias no norte, fazer com que os pathans sulistas concordassem em que os do norte continuavam sendo de fato pathans e admitissem com relutância que, sob as mesmas circunstâncias, eles poderiam de fato agir da mesma maneira. Logo, é inadequado encarar formas institucionais manifestas como constituintes de traços culturais

* F. Barth, *Pathan identity and its maintenance*, p.117-34.

que em qualquer tempo distinguem um grupo étnico – estas formas manifestas são determinadas tanto pela ecologia quanto pela cultura transmitida. Por outro lado, não se pode afirmar que diversificações desse tipo dentro de um grupo representem um primeiro passo para uma subdivisão e proliferação dentro do grupo. Dispomos de conhecidos casos documentados em que um grupo étnico, também num nível relativamente simples de organização econômica, ocupando vários nichos ecológicos diferentes, conserva contudo uma unidade cultural e étnica básicas por longos períodos (cf. por exemplo os chuckchees do interior e do litoral, em Bogoras, 1904-1909, e os lapões litorâneos, ribeirinhos e das renas, em Gjessing, 1954).

Em um dos ensaios que se seguem, Blom* propõe argumentos bastante sólidos a esse respeito, referindo-se aos fazendeiros montanheses da Noruega central. Ele demonstra como sua participação e auto-avaliação em termos dos valores noruegueses gerais asseguram-lhes o reconhecimento como noruegueses no grupo étnico globalizante, apesar dos padrões altamente característicos e desviantes de atividade que a ecologia local lhes impõe. Para analisar casos como esse, precisamos de um ponto de vista que não confunda os efeitos das condições ecológicas sobre o comportamento com os da tradição cultural, mas que permita que se separem esses tais fatores e se investiguem os componentes ecológicos, culturais e sociais criadores da diversidade.

Grupos étnicos como tipo de organização social

Concentrando-nos naquilo que é *socialmente* efetivo, os grupos étnicos são vistos como uma forma de organização social. Então, um traço fundamental torna-se o item 4 da lista da página 190, ou seja, a característica da auto-atribuição ou da atribuição por outros a uma categoria étnica. Uma atribuição categórica é uma atribuição étnica quando classifica uma pessoa em termos de sua identidade

* J.-P. Blom, *Ethnic and cultural differentiation*, p.74-85.

básica mais geral, presumivelmente determinada por sua origem e seu meio ambiente. Na medida em que os atores usam identidades étnicas para categorizar a si mesmos e outros, com objetivos de interação, eles formam grupos étnicos neste sentido organizacional.

É importante reconhecer que, embora as categorias étnicas tomem em consideração as diferenças culturais, não podemos deduzir disso uma simples relação de um para um entre as unidades étnicas e as semelhanças e diferenças culturais. As características que são levadas em consideração não são a soma das diferenças "objetivas", mas somente aquelas que os próprios atores consideram significantes. As variações ecológicas não apenas marcam e exageram as diferenças; alguns traços culturais são utilizados pelos atores como sinais e emblemas de diferenças, outros são ignorados, e, em alguns relacionamentos, diferenças radicais são minimizadas e negadas. O conteúdo cultural das dicotomias étnicas parecem ser analiticamente de duas ordens: 1. sinais ou signos manifestos – os traços diacríticos que as pessoas procuram e exibem para demonstrar sua identidade, tais como o vestuário, a língua, a moradia, ou o estilo geral de vida; e 2. orientações de valores fundamentais – os padrões de moralidade e excelência pelos quais as ações são julgadas. Desde que pertencer a uma categoria étnica implica ser um certo tipo de pessoa que possui aquela identidade básica, isso implica igualmente que se reconheça o direito de ser julgado e de julgar-se pelos padrões que são relevantes para aquela identidade. Nenhum desses tipos de "conteúdos" culturais deriva de uma lista descritiva de traços ou de diferenças culturais; não podemos prever a partir de princípios evidentes quais traços serão realçados e tornados organizacionalmente relevantes pelos atores. Melhor dizendo, as categorias étnicas fornecem um cadinho organizacional dentro do qual podem ser colocados conteúdos de formas e dimensões várias em diferentes sistemas socioculturais. Tais categorias podem ter grande importância para o comportamento, mas não precisam necessariamente sê-lo; elas podem permear toda a vida social, ou podem ser relevantes apenas para setores limitados de atividade. Assim, temos uma perspectiva evidente para descrições etnográficas e comparativas de diferentes formas de organização étnica.

A ênfase na atribuição como o traço fundamental dos grupos étnicos resolve também as duas dificuldades conceptuais que foram discutidas anteriormente.

1 quando se define um grupo étnico como atributivo e exclusivo, a natureza da continuidade dos traços étnicos é clara: ela depende da manutenção de uma fronteira. Os traços culturais que demarcam a fronteira podem mudar, e as características culturais de seus membros podem igualmente se transformar – apesar de tudo, o fato da contínua dicotomização entre membros e não-membros permite-nos especificar a natureza dessa continuidade e investigar a forma e o conteúdo da transformação cultural.

2 apenas os fatores socialmente relevantes tornam-se próprios para diagnosticar a pertença, e não as diferenças "objetivas" manifestas que são geradas por outros fatores. Pouco importa quão dessemelhantes possam ser os membros em seus comportamentos manifestos – se eles dizem que são A, em oposição a outra categoria B da mesma ordem, eles estão querendo ser tratados e querem ver seus próprios comportamentos serem interpretados e julgados como de As e não de Bs; melhor dizendo, eles declaram sua sujeição à cultura compartilhada pelos As. Os efeitos disso, em comparação a outros fatores que influenciam realmente os comportamentos, podem então tornar-se objeto de investigação.

As fronteiras dos grupos étnicos

Desta perspectiva, o ponto central da pesquisa torna-se a fronteira étnica que define o grupo e não a matéria cultural que ela abrange. As fronteiras às quais devemos consagrar nossa atenção são, é claro, as fronteiras sociais, se bem que elas possam ter contrapartidas territoriais. Se um grupo conserva sua identidade quando os membros interagem com outros, isso implica critérios para determinar a pertença e meios para tornar manifestas a pertença e a exclusão. Os grupos étnicos não são simples ou necessariamente baseados na ocupação de territórios exclusivos; e os diferentes modos pelos quais eles se conservam, não só por meio de um recruta-

mento definitivo, mas por uma expressão e validação contínuas, precisam ser analisados.

Além disso, a fronteira étnica canaliza a vida social - ela acarreta de um modo freqüente uma organização muito complexa das relações sociais e comportamentais. A identificação de outra pessoa como pertencente a um grupo étnico implica compartilhamento de critérios de avaliação e julgamento. Logo, isso leva à aceitação de que os dois estão fundamentalmente "jogando o mesmo jogo", e isto significa que existe entre eles um determinado potencial de diversificação e de expansão de seus relacionamentos sociais que pode recobrir de forma eventual todos os setores e campos diferentes de atividade. De outro modo, uma dicotomização dos outros como estrangeiros, como membros de outro grupo étnico, implica que se reconheçam limitações na compreensão comum, diferenças de critérios de julgamento, de valor e de ação, e uma restrição da interação em setores de compreensão comum assumida e de interesse mútuo.

Isso torna possível a compreensão de uma forma final de manutenção de fronteiras, através da qual as unidades e os limites culturais persistem. Situações de contato social entre pessoas de culturas diferentes também estão implicadas na manutenção da fronteira étnica: grupos étnicos persistem como unidades significativas apenas se implicarem marcadas diferenças no comportamento, isto é, diferenças culturais persistentes. Contudo, onde indivíduos de culturas diferentes interagem, poder-se-ia esperar que tais diferenças se reduzissem, uma vez que a interação simultaneamente requer e cria uma congruência de códigos e valores - melhor dizendo, uma similaridade ou comunidade de cultura (cf. Barth, 1966, onde se encontra minha argumentação a respeito). Assim, a persistência de grupos étnicos em contato implica não apenas critérios e sinais de identificação, mas igualmente uma estruturação da interação que permite a persistência das diferenças culturais. O traço organizacional que, segundo minha tese, deve ser encontrado em quaisquer relações interétnicas consiste em um conjunto sistemático de regras dirigindo os contatos interétnicos. Em qualquer vida social organizada, o que se torna relevante para a interação em qualquer situação social particular está prescrito (Goffman, 1959).

Se os indivíduos concordam com tais prescrições, sua concordância com códigos de valores não precisa estender-se para além do que é pertinente para situações sociais nas quais interagem. Relações interétnicas estáveis pressupõem uma estruturação da interação como essa: um conjunto de prescrições dirigindo as situações de contato e que permitam a articulação em determinados setores ou campos de atividade, e um conjunto de proscrições sobre as situações sociais que impeçam a interação interétnica em outros setores, isolando assim partes das culturas, protegendo-as de qualquer confronto ou modificação.

Os sistemas sociais poliétnicos

Trata-se aqui, é claro, do que Furnivall (1944) descreveu de modo bastante claro em sua análise da sociedade plural: uma sociedade poliétnica integrada no espaço mercantil, sob o controle de um sistema estatal dominado por um dos grupos, mas deixando amplos espaços de diversidade cultural nos setores de atividade religiosa e doméstica.

O que os antropólogos posteriores não apreciaram de maneira adequada foi a possível variedade de setores de articulação e separação, e a variedade de sistemas poliétnicos que isso implica. Temos conhecimento de alguns sistemas comerciais da Melanésia, de objetos pertencentes à alta esfera de prestígio da economia, e ainda de algumas das etiquetas e prescrições que dirigem a situação comercial isolando-a de outras atividades. Temos informações sobre diversos sistemas policêntricos tradicionais no sudeste da Ásia (discutido adiante*), integrados simultaneamente na esfera comercial de prestígio e em estruturas políticas quase feudais. Algumas regiões do sudoeste da Ásia apresentam formas baseadas numa economia de mercado mais amplamente monetarizada, ao passo que a integração política tem um caráter policêntrico. Há,

* K. G. Izikowitz, *Neighbours in Laos*, p.135-48.

também, a cooperação ritual e produtiva e a integração política do sistema de castas da Índia, onde talvez somente o parentesco e a vida doméstica permaneçam como um setor proscrito e sejam fontes de diversidade cultural. Nada se lucra ao juntar-se esses sistemas diversos sob a etiqueta cada vez mais ampla e vaga de sociedade "plural", ao passo que uma pesquisa das variedades de estrutura pode lançar muita luz sobre as formas sociais e culturais.

O que podemos designar como articulação e separação no nível macrossocial corresponde aos conjuntos sistemáticos de prescrições de papéis no nível microssocial. O princípio de que a identidade étnica implica uma série de restrições sobre os tipos de papéis que um indivíduo pode desempenhar, e sobre parceiros que ele pode escolher para diferentes tipos de transações,[1] é comum a todos esses sistemas. Melhor dizendo, considerada estatuto, a identidade étnica domina a maioria dos outros estatutos e define as constelações de estatutos ou personalidades sociais que um indivíduo com aquela identidade pode assumir. Quanto a isso, a identidade étnica é comparável ao sexo ou posição social, pelo fato de ela exercer um constrangimento sobre o beneficiário em todas as suas atividades, não apenas em algumas situações sociais definidas.[2] Assim, poderíamos dizer igualmente que ela é *imperativa*, pelo fato de que não pode ser ignorada e afastada de modo temporário por outras definições da situação. As restrições sobre o comportamento de um indivíduo que derivam de sua identidade étnica tendem então a ser absolutas e, nas sociedades poliétnicas complexas, bastante compreensivas; e as convenções morais e sociais que as compõem tornam-se cada vez mais resistentes à mudança por estarem ligadas entre si de forma estereotipada como característica de uma identidade singular.

1 A negação ideológica enfática do primado da identidade étnica (e da classe étnica) que caracteriza as religiões universais que se desenvolveram no Oriente Médio é compreensível nessa perspectiva, uma vez que praticamente qualquer movimento em prol de uma reforma social ou étnica nas sociedades poliétnicas daquela região iria colidir com convenções e padrões de caráter étnico.

2 A diferença entre os grupos étnicos e os estratos sociais, que parece problemática a esta altura da argumentação, será retomada mais adiante.

A associação das identidades e dos padrões valorativos

A análise das características interacionais e organizacionais das relações interétnicas não deu atenção suficiente às questões referentes à manutenção das fronteiras. Talvez isso tenha acontecido porque os antropólogos raciocinaram baseados em uma idéia condutora enganosa da situação interétnica prototípica. Tinha-se a tendência a pensar em termos de povos diferentes, com diferentes histórias e culturas, encontrando-se e acomodando-se uns aos outros, geralmente em um contexto colonial. A fim de visualizar as necessidades básicas para a coexistência da diversidade étnica, eu sugeriria que nós nos perguntássemos antes de tudo o que é necessário para fazer com que as distinções étnicas *emerjam* numa determinada área. Os pré-requisitos organizacionais são claramente: 1. uma categorização dos setores da população em categorias estatutárias exclusivas e imperativas, e 2. uma aceitação do princípio de que as normas aplicadas a uma categoria pode ser diferente daquela aplicada a outra. Embora isso não baste para explicar por que as diferenças culturais emergem, permite-nos ver como elas persistem. Logo, cada categoria pode ser então associada a uma escala de valores distinta. Quanto maiores as diferenças entre essas orientações valorativas, mais elas implicam restrições à interação étnica: o indivíduo deverá evitar, no conjunto do sistema social, os estatutos e as situações que implicam um comportamento em desacordo com suas orientações valorativas, já que um comportamento desse tipo de sua parte será sancionado de maneira negativa. Além disso, porque as identidades tornam-se manifestas tanto quanto endossadas, novas formas de comportamento tenderão a ser dicotomizadas: poder-se-ia esperar que as restrições sobre os papéis fossem exercidas de tal modo que os indivíduos relutariam em agir de novas maneiras, com medo de que estes novos comportamentos pudessem ser inadequados a uma pessoa com sua identidade, e que, além disso, fossem levados a classificar as formas de atividade como associadas a um ou outro grupo de características étnicas. Do mesmo modo como as dicotomizações entre trabalho feminino e

masculino parecem proliferar em algumas sociedades, a existência de categorias étnicas básicas pareceria ser um fator encorajante da proliferação das diferenças culturais.

Em tais sistemas, as sanções que produzem a adesão a valores de um grupo específico não são exercidas apenas por aqueles que compartilham da mesma identidade. Novamente, outros estatutos imperativos permitem um paralelismo: assim como os dois sexos ridicularizam o macho que é efeminado e todas as classes punem o proletário que parece ter o rei na barriga, também os membros de todos os grupos étnicos de uma sociedade poliétnica atuam para a manutenção das dicotomias e diferenças. Nos lugares onde as identidades sociais são organizadas e divididas por tais princípios, logo haverá a tendência para a canalização e padronização da interação e a emergência de fronteiras que mantenham e gerem a diversidade étnica dentro de sistemas sociais englobantes de maior amplitude.

A interdependência dos grupos étnicos

O vínculo positivo que liga vários grupos étnicos em um sistema social englobante depende da complementaridade dos grupos no que concerne a certos traços de suas características culturais. Essa complementaridade pode fazer emergir uma interdependência ou uma simbiose e constitui as áreas de articulação anteriormente referidas, ao passo que, nos campos onde não há complementaridade não pode haver base para uma organização segundo linhas étnicas – não haverá interação, ou uma interação sem referência à identidade étnica.

Os sistemas sociais diferenciam-se muito quanto ao grau de coação que a identidade étnica, como um estatuto imperativo, exerce sobre o indivíduo no que concerne à variedade de estatutos e papéis que ele pode assumir. Onde os valores distintivos ligados à identidade étnica são pertinentes apenas para poucos tipos de atividades, a organização social que se baseia nela será igualmente limitada. Assim, sistemas poliétnicos complexos implicam claramente a existência de diferenças valorativas amplas e múltiplas restrições de

combinação de estatutos e de participação social. Em tais sistemas, a fronteira que mantém os mecanismos deve ser altamente eficiente, pelas seguintes razões: 1. a complexidade é baseada na existência de diferenças culturais importantes e complementares; 2. tais diferenças devem ser padronizadas de modo geral dentro do grupo étnico – isto é, a constelação de estatutos, ou a pessoa social, de cada membro de um grupo devem ser altamente estereotipados – de modo que a interação interétnica possa ser baseada em identidades étnicas; 3. as características culturais de cada um dos grupos étnicos devem permanecer estáveis, de modo que as diferenças complementares nas quais repousam os sistemas possam persistir quando confrontados com contatos interétnicos estreitos. Lá onde se encontram tais condições, os grupos étnicos podem constituir uns com os outros adaptações recíprocas estáveis e simbióticas: os outros grupos étnicos da região tornam-se assim elementos do meio ambiente natural; os setores de articulação oferecem áreas que podem ser exploradas, ao passo que outros setores de atividade de outros grupos são considerados impertinentes do ponto de vista dos membros de cada um dos grupos.

A perspectiva ecológica

Tais interdependências podem ser analisadas, em parte, do ponto de vista da ecologia cultural, e os setores de atividade que constituem o ponto de articulação com outras populações culturalmente distintas podem ser considerados como nichos aos quais o grupo adaptou-se. Esta interdependência ecológica pode assumir múltiplas formas diferentes, para as quais podemos construir uma tipologia grosseira. Onde dois ou vários grupos entram em contato, suas adaptações podem implicar as seguintes formas:

1 Eles podem ocupar nichos claramente distintos no meio ambiente natural e entrar numa competição mínima por recursos. Neste caso, sua interdependência será limitada, apesar da coabitação na área, e a articulação tenderá a se estabelecer pelo comércio, e talvez em um setor cerimonial-ritual.

2 Eles podem monopolizar territórios separados - neste caso, entrarão em competição por recursos, e sua articulação irá envolver um setor de atividade política ao longo da fronteira e possivelmente em outros setores.

3 Eles podem propiciar-se importantes bens e serviços, isto é, ocupar nichos recíprocos e, contudo, diferentes, mas em estreita interdependência. Se eles não se articulam de modo muito estreito no setor político, isso acarreta uma situação simbiótica clássica e uma multiplicidade de possíveis campos de articulação. E se eles também competem e se adaptam graças a uma monopolização diferenciada dos meios de produção, isso acarreta uma articulação política e econômica estreita, deixando igualmente possibilidades abertas para outras formas de interdependência.

Estas alternativas referem-se a situações estáveis. Mas iremos encontrar comumente uma quarta forma principal: ela ocorre onde dois ou mais grupos imbricados vivem de fato ao menos em competição parcial dentro do mesmo nicho. Seria de se esperar que, com o passar do tempo, um grupo deslocasse o outro, ou se desenvolvesse uma acomodação envolvendo uma complementaridade e interdependência cada vez maiores.

Valendo-se da leitura da bibliografia antropológica pode-se, sem dúvida, pensar em casos típicos para a maioria das situações. Todavia, se olharmos atentamente para a maioria dos casos empíricos, iremos encontrar situações predominantes forçosamente mescladas, que somente simplificações muito grosseiras poderiam reduzir a tipos simples. Tentei ilustrar isso em outro texto (Barth, 1964), para uma área do Baluquistão, e penso que seja geralmente verdade que um grupo étnico, nas diferentes fronteiras de sua distribuição e em suas diferentes acomodações, apresenta várias dessas formas em suas relações com outros grupos.

A perspectiva demográfica

Tais variáveis constituem, contudo, apenas um dos elementos da descrição do modo de adaptação de um grupo. Ao mostrar a estrutura qualitativa (e idealmente "quantitativa") dos nichos ocupados por um grupo, não podemos deixar de lado os problemas de número e de equilíbrio atuantes em sua adaptação. Cada vez que uma população depende da exploração de um nicho natural, isso implica um limite superior na altura que ela pode atingir, correspondente à capacidade portadora daquele nicho; e qualquer adaptação estável implica um controle do tamanho da população. Se, de outro modo, duas populações forem ecologicamente interdependentes, como dois grupos étnicos numa relação simbiótica, isso significa que qualquer variação no tamanho de um deles deve acarretar efeitos importantes sobre o outro. Na análise de qualquer sistema poliétnico para o qual estamos certos de considerar um conjunto de uma certa duração, precisamos por isso mesmo ser capazes de explicar os processos pelos quais os tamanhos dos grupos étnicos interdependentes entram em equilíbrio. Os equilíbrios demográficos envolvidos são, desse modo, bastante complexos, uma vez que a adaptação de um grupo a um nicho natural é afetada por seu tamanho *absoluto*, e ao passo que a adaptação de um grupo a um nicho constituído por um outro grupo étnico é afetada por seu tamanho *relativo*.

Os problemas demográficos em uma análise das relações interétnicas em determinada região tornam-se assim centrados nas formas de recrutamento dos grupos étnicos e na questão de saber como, se isso for verdade, suas taxas de recrutamento são sensíveis às pressões nos diferentes nichos explorados pelos grupos constituintes. Esses fatores são decisivos para a estabilidade de qualquer sistema poliétnico, e pode parecer que qualquer mudança no tamanho da população mostra-se destrutiva. Isso parece não ocorrer necessariamente, como está documentado, por exemplo, no ensaio de Siverts,* mas, na maioria das situações, os sistemas poliétnicos que nós observamos implicam processos muito complexos de movimento e ajuste populacional. Torna-se claro que um grande número de fatores, diferentes da fertilidade e mortalidade humanas, afetam o equilíbrio dos números. Do ponto de vista de um deter-

* H. Siverts, *Ethnic Stability and Boundary Dynamics in Southern Mexico*, p.101-16.

minado território, há os fatores dos movimentos grupais e individuais: a emigração que diminui a pressão demográfica, a imigração que mantém um ou vários grupos de cohabitantes como postos avançados de reservatórios populacionais mais amplos estabelecidos em algum outro lugar. A migração e a conquista desempenham um papel intermitente na redistribuição populacional e na mudança de suas relações. Mas o papel mais interessante e freqüentemente fundamental é desempenhado por outro conjunto de processos que efetuam mudanças na identidade de grupos e indivíduos. Resumindo, o material humano que é organizado em um grupo étnico não é imutável e, embora os mecanismos sociais discutidos até aqui tendam a manter dicotomias e fronteiras, eles não implicam que o material humano organizado por eles seja estático: as fronteiras podem persistir apesar do que podemos, metaforicamente, denominar "osmose" das pessoas que as atravessam.

Esta perspectiva leva a uma importante clarificação das condições de existência dos sistemas poliétnicos complexos. Embora a emergência e a persistência de tais sistemas pareçam depender de uma estabilidade relativamente alta dos traços culturais associados aos grupos étnicos – isto é, de um alto grau de rigidez nas fronteiras internacionais –, eles não implicam uma rigidez semelhante quanto aos padrões de recrutamento ou de atribuição aos grupos étnicos: pelo contrário, as relações interétnicas que freqüentemente observamos implicam uma multiplicidade de processos cujo efeito transforma a identidade individual e grupal e modifica os outros fatores demográficos que prevalecem na situação. Exemplos de fronteiras étnicas estáveis e persistentes cruzadas por multidões são claramente muito mais comuns do que a bibliografia etnográfica leva-nos a pensar. Diferentes processos de tal cruzamento são exemplificados nestes ensaios, e as condições que os regem mostram-se variáveis.

Podemos resumi-las rapidamente.

Fatores decisivos para a mudança de identidade

Os yaos descritos por Kandre (1967b) é um dos muitos povos montanheses da faixa sul da área chinesa. Os yaos são organizados,

visando objetivos produtivos, em grupos domésticos compostos por famílias grandes alinhados em clãs e aldeias. O estatuto de chefe do grupo doméstico é bastante claro, ao passo que a comunidade e a região são acéfalas, segundo a organização autóctone, e ligadas de vários modos aos domínios políticos poliétnicos. A identidade e as distinções são expressas em idiomas rituais complexos, envolvendo especialmente o culto aos ancestrais. Entretanto, este grupo apresenta a drástica taxa de incorporação de 10% de não-yaos tornando-se yaos em cada geração (Kandre, 1967a). As mudanças de pertença ocorrem de modo individual, no mais das vezes com as crianças; envolvem a compra do indivíduo por um chefe de grupo doméstico yao, adoção que se eleva a um estatuto de parentesco e a uma assimilação ritual total. Ocasionalmente, a mudança de pertença étnica é também realizada por meio do casamento de mulheres yaos com homens não-yaos. Os homens chineses são partidos aceitáveis para tais acordos.

As condições para esta forma de assimilação supõem claramente duas condições: primeiramente, a presença de mecanismos culturais para implementar a incorporação, incluindo idéias de obrigações para com os ancestrais, compensação através de pagamento etc., e, em segundo lugar, o incentivo de vantagens óbvias para o grupo e para o chefe doméstico assimilador. Estas se relacionam com o papel dos grupos domésticos como unidades produtivas, com as técnicas de gestão agrícola que implicam um número ótimo, que varia de seis a oito trabalhadores, e com o modelo de competição intracomunitária entre chefes de grupos domésticos no campo da riqueza e da influência.

Os movimentos através das fronteiras norte e sul da área pathan exemplificam várias outras formas e condições. Pathans do sul tornam-se baluches mas não vice-versa; esta transformação pode ocorrer com indivíduos porém, mais facilmente, com grupos domésticos em seu conjunto ou pequenos conjuntos de grupos domésticos: isso acarreta perda de posição no sistema segmentário rígido dos pathans, em nível genealógico e territorial, e uma incorporação ao sistema hierarquizado e centralizado dos baluches. A aceitação no grupo que acolhe está condicionada na ambição e no oportunismo dos líderes políticos baluches. De outro modo, os

pathans do norte têm, depois de uma perda de posição análoga em seu sistema nativo, se instalado e freqüentemente conquistado novos territórios no Kohistão. No decorrer do tempo, o efeito disso tudo foi a reclassificação das novas comunidades estabelecidas como um dos grupos em meio ao amontoado de tribos e grupos localmente diversos dos kohistanis.

Talvez o caso mais chocante seja o do darfur, fornecido por Haaland,* que apresenta membros do grupo fur, do Sudão, praticantes da agricultura com enxada, mudando sua identidade para tornar-se pastores nômades árabes. Este processo está condicionado a circunstâncias econômicas bastante específicas: a ausência de oportunidades de investimento de capital na economia aldeã dos furs, em contraste com as possibilidades em meio aos nômades. A acumulação de capital e as oportunidades para sua gestão e incremento funcionam como incentivo para os grupos domésticos furs abandonarem seus campos e aldeias e passarem para a vida de seus vizinhos baggaras. Se a mudança for totalmente bem-sucedida do ponto de vista econômico, eles se tornam membros de um dos conjuntos políticos baggaras, conjuntos frouxos, mas centralizados de modo absolutamente formal.

Esses processos que induzem fluxos de pessoas a atravessar as fronteiras étnicas irão afetar necessariamente o equilíbrio demográfico entre diferentes grupos étnicos. Se eles forem de tal modo que contribuam para a estabilidade neste equilíbrio, torna-se uma questão completamente diferente. Para que isso ocorra, eles precisariam ser sensíveis às mudanças de pressão em nichos ecológicos, de acordo com o sistema de retroação. Não parece ser o que acontece com regularidade. A assimilação dos não-yaos parece aumentar ainda mais a taxa de crescimento dos yaos e sua expansão, em detrimento dos outros grupos, e pode ser reconhecida como um, mesmo que menor, dos fatores que aumentam cada vez mais o progressivo processo de orientalização pelo qual a diversidade cultural e étnica têm sido bastante reduzidas em amplas áreas. A taxa de assimilação de pathans pelas tribos baluches é, sem dúvida, sensível à pressão populacional nas áreas pathans, mas, simultaneamente, ela sustenta um desequilíbrio pelo qual as tribos baluches espalham-se em direção ao norte, apesar das pressões populacionais muito fortes nessas áreas do norte. A assimilação ao Kohistão diminui a pressão populacional na área pathan, mantendo ao mesmo tempo uma fronteira geográfica estável. A nomadização dos furs repovoa o grupo dos baggaras, que, em outro lugar, estão se tornando sedentários. A taxa, contudo, *não pode* ser correlacionada com a pressão nas terras dos furs - uma vez que a nomadização condiciona-se à riqueza acumulada, sua taxa provavelmente diminui enquanto a pressão populacional dos furs aumenta. O caso dos furs demonstra igualmente a instabilidade inerente de alguns desses processos, e o modo como mudanças limitadas podem provocar resultados drásticos: com a inovação agrícola dos pomares nos últimos dez anos, novas oportunidades de investimento foram oferecidas, que irão provavelmente reduzir, ou ao menos por algum tempo inverter, o processo de nomadização.

* G. Haaland, *Economic Determinants in Ethnic Processes*, p.58-73.

Desse modo, embora os processos que induzem à mudança de identidade sejam importantes para a compreensão da maioria dos casos de interdependência étnica, eles não precisam, necessariamente, acarretar a estabilidade populacional. Todavia, de modo geral, podemos nos perguntar se toda vez que as relações étnicas são estáveis por longos períodos, e particularmente onde a interdependência é estreita, podemos esperar encontrar um equilíbrio demográfico aproximado. A análise dos diferentes fatores envolvidos neste equilíbrio é um elemento importante da análise das inter-relações étnicas na área em questão.

A persistência das fronteiras culturais

Na discussão precedente sobre a manutenção das fronteiras étnicas e a troca mútua de pessoas há um problema de grande importância, que eu deixei intocado. Vimos vários exemplos de como indivíduos e pequenos grupos, em razão de circunstâncias políticas e econômicas específicas em suas antigas posições e em

meio ao grupo assimilador, podem eventualmente mudar sua localidade, seu padrão de subsistência, sua forma de alinhamento político, ou de pertença a um grupo familiar. Isto ainda não explica totalmente por que tais mudanças conduzem a mudanças categoriais de identidade étnica, deixando intocados (a não ser em número) os grupos étnicos dicotomizados pela troca mútua de pessoas. No caso da adoção e incorporação de indivíduos, na maioria dos casos, imaturos e, de qualquer forma, indivíduos isolados e solteiros, dentro de grupos familiares preestabelecidos, como acontece entre os yaos, uma assimilação cultural tão completa é compreensível: nesse caso, cada nova pessoa torna-se completamente imersa no padrão de relações e expectativas próprias aos yaos. Nos outros exemplos, é menos claro por que esta mudança total de identidade ocorre. Não podemos afirmar que isso decorre de uma regra de integração cultural universalmente aplicável, de modo que a prática da política de um grupo ou a adoção de seu padrão de adaptação, em questão de subsistência e economia, acarrete igualmente a adoção de suas outras partes e formas. De fato, o caso dos pathans (Ferdinand, 1967) refuta diretamente este argumento, uma vez que as fronteiras do grupo étnico pathan não coincidem com as dos conjuntos ecológicos e políticos. Utilizando a auto-identificação como o critério fundamental da identidade étnica, deveria ser, então, perfeitamente possível para um grupo pequeno de pathan assumir as obrigações políticas de pertença numa tribo baluch, ou adotar as práticas agrícolas e domésticas do Kohistão e, contudo, continuar autodenominando-se pathan. De acordo com o mesmo princípio, deveríamos esperar que o processo de nomadização entre os furs conduzisse ao nascimento de uma seção nômade dos furs, semelhante, em seu modo de subsistência aos baggaras, mas distinguindo-se deles por outros traços culturais e pela denominação étnica.

É bastante claro que foi justamente isso que aconteceu em muitas situações históricas. Nos casos em que isso *não* se dá, percebemos os efeitos organizadores e canalizadores das distinções étnicas. Para explorar os fatores responsáveis pela diferença, vamos examinar as explicações específicas para as mudanças de identidade que foram adiantadas nos exemplos anteriormente discutidos.

No caso das zonas fronteiriças dos pathans, a influência e a segurança nas sociedades segmentárias e anárquicas desta região derivam de ações humanas prévias ou, antes, do respeito que conseguem por essas ações julgadas por meio de padrões de avaliação aceitos. Os principais espaços públicos para a exibição das virtudes pathans são o conselho tribal e os lugares onde se encena a hospitalidade. Mas o aldeão no Kohistão tem um padrão de vida no qual a hospitalidade que ele pode oferecer dificilmente pode competir com a dos servos conquistados dos vizinhos pathans, ao passo que o cliente de um líder baluch não pode falar em nenhum conselho tribal. Para manter a identidade pathan nestas situações, declarar-se concorrente na corrida com um competidor com padrões valorativos pathans significa condenar-se de antemão a um desempenho totalmente deficiente. Porém, ao assumir uma identidade kohistã ou baluch, o indivíduo pode, pela mesma ação, obter grande sucesso segundo escalas que se tornam pertinentes. Os incentivos para uma mudança de identidade são, pois, inerentes às mudanças de circunstâncias.

É óbvio que circunstâncias diferentes favorecem desempenhos diferentes. Uma vez que a identidade étnica é associada a um conjunto cultural específico de padrões valorativos, segue-se que existem circunstâncias em que uma tal identidade pode ser realizada com moderado sucesso e limites para além dos quais tal sucesso é impraticável. Meu argumento é que as identidades étnicas não serão mantidas para além desses limites porque o alinhamento a padrões valorativos básicos não poderá sustentar-se onde nosso próprio desmpenho, por comparação, é totalmente inadequado.[3] Os dois componentes nesta relativa medida de sucesso são, em primeiro lugar, o desempenho de outros e, secundariamente, as alternativas abertas para si próprio. Não estou apelando para a adaptação ecológica. A exeqüibilidade ecológica e a adaptação física em relação ao meio ambiente natural só têm importância na medida em

3 Neste ponto eu me preocupo apenas com o fracasso individual na manutenção da identidade, uma vez que a maioria dos membros consegue fazê-la com sucesso, e não com as questões mais amplas sobre a vitalidade e anomia culturais.

que colocam um limite em termos de pura sobrevivência física, situação que raramente é abordada pelos grupos étnicos. O que realmente importa é quão bem os outros, com os quais alguém interage e é comparado, realizam sua ação, e quais identidades e conjuntos de padrões alternativos estão abertos ao indivíduo.

Identidade étnica e recursos materiais

Os fatores mantenedores das fronteiras entre os furs não são esclarecidos imediatamente por este argumento. Haaland* estuda o modo pelo qual os furs avaliam a vida nômade de acordo com seus critérios de valores e constata que o equilíbrio entre vantagens e desvantagens é inconclusivo. Para verificar se este caso oferece um verdadeiro campo de comparação, precisamos olhar de modo mais geral todos os fatores que afetam o comportamento em questão. Os materiais derivam de contextos etnográficos globalmente diferentes, assim como inúmeros fatores variam simultaneamente.

A relação do indivíduo com os recursos produtivos surge como o principal contraste entre as duas regiões. No Oriente Médio, os meios de produção são tidos convencionalmente como privados ou coletivos, com propriedade definida e transferível. Um indivíduo pode obtê-los por meio de uma transação específica e restrita, tal como compra ou aluguel; mesmo na conquista, os direitos obtidos são direitos padronizados e delimitados. No Darfur, entretanto, assim como em grande parte do cinturão sudanês, as convenções predominantes são diferentes. A terra para o cultivo é alugada, segundo as necessidades, para membros da comunidade local. A distinção entre proprietário e cultivador, de tão grande importância na estrutura social da maioria das comunidades do Oriente Médio, não pode realizar-se, já que o fato de ser proprietário não implica direitos separáveis, absolutos e transferíveis. O acesso aos meios de produção numa aldeia fur é, por esse motivo, condicionado apenas à inclusão na comunidade da aldeia – isto é,

* Haaland, op. cit., p.65 e seguintes.

na identidade étnica fur. De modo semelhante, os direitos de pastagem não são alocados ou monopolizados entre as tribos dos baggaras. Embora os grupos e as tribos tendam a usar as mesmas rotas e as mesmas áreas todo ano, podendo de vez em quando tentar, pouco a pouco, impedir que outros entrem na área que desejam utilizar, eles normalmente se misturam e não têm prerrogativas absolutas e definidas. Logo, o acesso às pastagens é um aspecto automático da atividade pecuária, e implica que se seja um baggara.

De modo geral, os mecanismos de manutenção das fronteiras no Darfur são, assim, muito simples: o indivíduo tem acesso aos mais importantes meios de produção pela prática de um certo modo de subsistência; isto acarreta todo um estilo de vida, e todas essas características resumem-se sob as denominações étnicas fur e baggara. No Oriente Médio, entretanto, o indivíduo pode conseguir o controle sobre os meios de produção por intermédio de uma transação que não envolve suas outras atividades; logo, a identidade étnica não é necessariamente afetada e isto abre caminho para a diversificação. Logo, nômade, camponês e citadino podem pertencer ao mesmo grupo étnico no Oriente Médio; onde as fronteiras étnicas persistem, elas dependem de mecanismos mais sutis e específicos, ligados essencialmente à impossibilidade de combinar determinados estatutos e papéis.

Os grupos étnicos e a estratificação

Quando um grupo étnico controla os meios de produção utilizados por um outro grupo, prevalece uma relação de desigualdade e estratificação. Desse modo, fur e baggara não configuram um sistema estratificado, já que eles utilizam diferentes nichos e chegam a eles de forma independente, ao passo que em algumas partes da área habitada pelos pathans, pode-se encontrar uma estratificação baseada no controle da terra, sendo os pathans os proprietários de terras e outros grupos trabalhando como servos. Em termos mais gerais, pode-se dizer que sistemas poliétnicos estratificados existem onde os grupos são caracterizados por um

controle diferencial dos recursos considerados como importantes por todos os grupos do sistema. As culturas dos grupos étnicos componentes em tais sistemas são desse modo integradas de um modo muito especial: elas compartilham determinadas orientações e determinadas escalas de valor com base nas quais podem chegar a julgamentos hierárquicos.

Contrariamente, um sistema de estratificação não implica a existência de grupos étnicos. Leach (1967) mostra de modo convincente que as classes sociais são distinguidas por diferentes subculturas e que, de fato, isso constitui uma característica mais fundamental que sua ordenação hierárquica. Todavia, em muitos sistemas de estratificação, não lidamos absolutamente com estratos delimitados: a estratificação baseia-se simplesmente na noção de escala e no reconhecimento de um nível relacionado a um determinado ego, de "gente como a gente", em oposição àqueles que são mais distintos e àqueles mais vulgares. Em tais sistemas as diferenças culturais, sejam quais forem, fundem-se umas nas outras, e não emerge nada semelhante a uma organização social de grupos étnicos. Em segundo lugar, a maioria dos sistemas de estratificação permite, ou melhor, implica uma certa mobilidade baseada em avaliação segundo as escalas que definem a hierarquia. Desse modo, uma falência moderada no setor B da hierarquia transforma o indivíduo em um C etc. Os grupos étnicos não estão abertos a este tipo de penetração: a adoção de uma identidade étnica fundamenta-se em critérios diferentes e mais restritivos. Isto fica mais claramente explicado pela análise que Knutsson* faz dos gallas no contexto da sociedade etíope - um sistema social no qual todos os grupos étnicos são estratificados com relação a sua posição privilegiada ou subalterna dentro do Estado. Contudo, o fato de tornar-se governador não torna um galla um amhara, assim como sua rejeição como marginal não implica a perda de sua identidade galla.

Desta perspectiva, o sistema indiano de castas pareceria um caso especial de sistema poliétnico estratificado. As fronteiras entre as castas são definidas por critérios étnicos: desse modo, falhas de

* K. E. Knutsson, *Dichotomization and Integration*, p.86-100.

desempenho individuais levam não ao rebaixamento para a classe inferior, mas para a marginalidade. O processo pelo qual o sistema hierarquico incorpora novos grupos étnicos é exemplificado pela *sanscritização* das populações tribais: a única mudança de valores que um povo precisa realizar para tornar-se uma casta indiana é a aceitação das escalas de valores fundamentais que definem sua posição na hierarquia definida pela poluição e pela pureza rituais. Uma análise dos diferentes processos de manutenção de fronteiras envolvidos nas diferentes relações entre castas e nas diferentes variantes regionais do sistema de castas iria, acredito, esclarecer muitos aspectos deste sistema.

A discussão precedente fez sobressair um traço geral da identidade étnica que a torna um pouco anômala se encarada enquanto estatuto: a atribuição do estatuto[4] não depende do controle de recursos específicos, mas repousa em critérios de origem e de comprometimento pessoal, embora, em muitos sistemas, o desempenho no estatuto, a possibilidade de realização dos papéis requeridos para tornar efetiva a identidade, exija que se disponha de tais recursos. Em contraste, numa função burocrática, o titular é provido dos recursos necessários para o desempenho do seu papel; ao passo que as posições nas relações de parentesco, que são assumidas sem referência a recursos individuais, não dependem de seu desempenho. Continua-se sendo pai mesmo que não se consiga alimentar o filho.

Desse modo, onde os grupos étnicos são inter-relacionados num sistema estratificado, isto exige a presença de processos especiais que mantenha o controle diferencial dos recursos. Esquematizando: a organização étnica repousa numa premissa básica segundo a qual cada A pode desempenhar os papéis 1, 2 e 3. Se os atores concordarem com isso, a premissa é auto-realizadora, a menos que atuar nesses papéis requeira recursos cuja distribuição corresponda

4 Em oposição às classificações presumíveis em encontros sociais passageiros - neste ponto estou pensando no indivíduo em seu contexto social normal, em que os outros possuem uma quantidade considerável de informações prévias sobre ele, e não nas possibilidades ocasionalmente oferecidas para assumir uma identidade de empréstimo diante de estranhos.

a um padrão contraditório. Se esses recursos são obtidos ou perdidos independentemente do que seja um A, e se eles são buscados ou evitados sem referência à identidade de um indivíduo como um A, a premissa será falsificada: determinados As tornam-se inaptos para atuar nos papéis que se esperam deles. A maioria dos sistemas de estratificação são mantidos pela solução de, em tais casos, a pessoa deixar de ser A. No caso da identidade étnica, a solução, ao contrário, consiste no reconhecimento de que todos os As não podem mais, ou não desejam, desempenhar os papéis 1 e 2. Desse modo, a persistência de sistemas poliétnicos estratificados implica a presença de fatores que geram e mantêm uma distribuição diferenciada de recursos, segundo as categorias: controles estatais, como ocorre em alguns sistemas modernos plurais e racistas; por meio de marcadas diferenças nas avaliações que canalizam os esforços dos atores em diferentes direções, como nos sistemas onde existem empregos poluentes; ou por meio de diferenças culturais que geram marcadas diferenças na organização política, na organização econômica, ou nas habilidades individuais.

O problema da variação

Contudo, apesar de tais processos, a denominação étnica recobre várias características simultâneas que, sem nenhuma dúvida, formam constelações estatísticas, mas que não são, absolutamente, interdependentes e conectadas. Deste modo, ocorrerão variações entre os membros, alguns deles manifestando muitas características e outros, poucas. Particularmente quando as pessoas mudam sua identidade, tal fato cria ambigüidade, uma vez que a pertença étnica é, ao mesmo tempo, uma questão de origem, assim como de identidade corrente. De fato, levou-se Haaland a observar "os furs que vivem em campos nômades", e eu soube que membros de cessões tribais baluches afirmam que eles são "verdadeiramente pathans". Logo, o que resta da manutenção de uma fronteira e da dicotomia categorial quando as distinções reais são confundidas desse modo? Mais do que desespero pela falência do esquematismo tipológico,

pode-se notar com legitimidade que os indivíduos empregam *realmente* denominações étnicas e que em muitas partes do mundo ocorrem diferenças realmente espetaculares pelas quais modos de comportamento se reagrupam em constelações, de tal maneira que os atores tendam a cair nessas categorias em termos de seu comportamento objetivo. O que surpreende não é a existência de alguns atores que não entram nessas categorias, e de determinadas regiões do mundo onde os indivíduos não tendem a classificar-se inteiramente dessa forma, mas o fato de que as variações tendem a se reagrupar em constelações. Assim, podemo-nos apegar não ao aperfeiçoamento de uma tipologia, mas ao descobrimento dos processos que acarretam tais reagrupamentos.

Um modo alternativo de abordagem em antropologia foi dicotomizar o material etnográfico em termos de ideal em oposição a real, ou conceitual em oposição a empírico, e assim concentrar-nos nas consistências (a "estrutura") das partes ideal e conceitual dos dados, empregando uma vaga noção de normas e de desvio individual para dar conta dos modelos estatísticos efetivos. É claro que é perfeitamente possível distinguir entre o modelo teórico que um povo tem de seu próprio sistema social e o sistema de agregação proveniente do comportamento pragmático e, de fato, é realmente necessário que não se confundam os dois. Mas os problemas férteis, em antropologia social, concernem ao modo como esses dois modelos são interconectados, e não podemos deduzir que o melhor meio de os elucidar seja pela dicotomização e pela confrontação, como no caso dos sistemas globais. Nestes ensaios, procuramos construir a análise em um nível mais baixo de interconexão entre estatuto e comportamento. E eu afirmaria que as categorias individuais são mais significativamente afetadas pela ação e pela interação do que pela contemplação. Ao mostrar a conexão entre as denominações étnicas e a manutenção da diversidade cultural, estou interessado, em primeiro lugar, em mostrar como, sob circunstâncias várias, determinadas constelações de categorização e de orientação valorativa têm um caráter auto-suficiente, e como outras tenderão a ser falsificadas pela experiência, e como outras ainda são incapazes de realizar-se na interação. As fronteiras étnicas podem emergir e persistir apenas na primeira situação, ao passo que deve-

riam dissolver-se ou estar ausentes nas demais. Juntamente com esta retroação da experiência dos indivíduos às categorias que eles utilizam, dicotomias étnicas simples podem ser retidas, e as diferenças estereotipadas no comportamento podem ser, então, reforçadas, apesar das variações objetivas consideráveis. Isto ocorre porque os atores lutam para manter as definições convencionais da situação nos contatos sociais por meio de uma percepção seletiva, do tato e das sanções, e em razão das dificuldades que haveria para encontrar outros modos de codificação da experiência. É somente quando o modo de categorização é grosseiramente inadequado que ocorre uma revisão – não somente porque esta categorização não seja verdadeira em alguma perspectiva objetiva, mas porque, como regra geral, ela não apresenta nenhum interesse para a ação, no domínio em que o ator lhe atribui sua pertinência. Desse modo, a dicotomia entre aldeões furs e nômades baggaras é mantida apesar da presença patente de um campo nômade de furs nas proximidades: o fato de aqueles nômades falarem a língua fur e possuirem ligações de parentesco com os aldeões em algumas regiões não muda a situação social de interação entre os aldeões e eles – isso apenas permite que as transações básicas para compra de leite, alocação de lugares de acampamento, ou obtenção de esterco, transações que se poderia realizar com outros baggaras, se desenvolvam com maior facilidade. Mas a dicotomia entre pathan, proprietários de terras, e não-pathans lavradores não pode mais ser mantida onde os não-pathans conseguem terra e incomodam os pathans, recusando-se a reagir com o respeito que exigiria a posição inferior que lhes é imputada.

Minorias, párias e características organizacionais da periferia

Em alguns sistemas sociais, os grupos étnicos podem coabitar sem que nenhum aspecto importante da estrutura seja baseado nas relações interétnicas. Estas, geralmente são chamadas de sociedades com minorias, e a análise da situação das minorias envolve uma variante especial das relações interétnicas. Penso que, na maioria dos casos, tais situações apareceram como um resultado de eventos históricos externos; as diferenças culturais não surgiram do contexto organizacional local – trata-se, antes, de um contraste cultural preestabelecido que, colocado em conjunção com um sistema social preestabelecido, tornou-se de diversas maneiras pertinente para a vida social nesse sistema.

Uma forma extrema de posição minoritária, exemplificando alguns – mas não todos – os traços das minorias, é o dos grupos párias. Estes são grupos que são rejeitados de forma ativa pela população hospedeira, em razão do comportamento ou de certas características inegavelmente condenadas, se bem que freqüentemente utilizáveis em um plano prático específico. Grupos párias europeus dos séculos mais recentes (os carrascos, os negociantes de carne e couro de cavalo, os coletores de esterco humano, os ciganos etc.) ilustram muitos desses traços: como rompedores de tabus básicos, eles foram rejeitados pela sociedade em geral. Sua identidade impôs uma definição de situações sociais que lhes deixou muito pouco espaço para a interação com pessoas da população majoritária, e que, simultaneamente, como um estatuto imperativo, representou uma inabilidade incontornável que os proibia de assumir os estatutos normais envolvidos em outras definições da situação de interação. Apesar dessas barreiras enormes, tais grupos não parecem ter desenvolvido uma complexidade interna suficiente para que possamos considerá-los como grupos étnicos íntegros; apenas os ciganos,[5] que são culturalmente estrangeiros, constituem um grupo deste tipo.

As fronteiras dos grupos de párias são mantidas com muita força pela população hospedeira que os exclui e que os força a usar signos diacríticos para deixar clara a sua identidade (apesar disso, uma vez que essa identidade está freqüentemente na base de uma existên-

5 O comportamento condenado que dá aos ciganos uma posição de pária é composito, mas continua repousando primordialmente sobre sua vida errante, originalmente em contraste com os vínculos de servidão da Europa, e mais tarde em sua violação flagrante da ética puritana de responsabilidade, trabalho e moralidade.

cia altamente precária, uma supercomunicação desse tipo pode, freqüentemente, também servir aos interesses competitivos entre os indivíduos párias). Quando os párias tentam introduzir-se na sociedade mais ampla, geralmente é porque a cultura da população hospedeira é bem conhecida; desse modo, o problema fica reduzido à possibilidade de fugir aos estigmas do estatuto subalterno, dissociando-se da comunidade pária e simulando uma outra origem.

Muitas situações de minoria apresentam traços desta rejeição ativa de parte da população hospedeira. Mas o traço geral das situações de minoria liga-se à organização de atividades e interação: no sistema social englobante, todos os setores de atividade são organizados por estatutos abertos aos membros do grupo majoritário, ao passo que o sistema estatutário da minoria só tem pertinência para as relações dentro da minoria e apenas para alguns setores de atividade, e não fornecem base para a ação em outros setores, igualmente valorizados na cultura minoritária. Logo, existe uma disparidade entre os valores e as possibilidades organizacionais: a realização de objetivos valorizados está fora do campo organizado pelas categorias e culturas minoritárias. Embora tais sistemas compreendam múltiplos grupos étnicos, a interação entre os membros dos diferentes grupos deste tipo não surge da complementaridade das identidades étnicas; ela ocorre inteiramente dentro do quadro dos estatutos e instituições do grupo majoritário dominante, onde a identidade como membro de uma minoria não fornece base alguma para a ação, embora ela possa, em diversos graus, representar uma incapacidade para assumir os estatutos operatórios nesta sociedade. O artigo de Eidheim* fornece uma análise bastante clara desta situação, como ela prevalece entre os lapões do litoral.

Mas, de modo diferente, pode-se dizer que, em um sistema poliétnico desse tipo, as características culturais contrastivas dos grupos componentes são circunscritas aos setores não articulados da vida. Para a minoria, tais setores constituem um "bastidor" onde as características estigmatizantes em termos da cultura majoritária dominante podem tornar-se discretamente objetos de transações.

* H. Eidenheim, *When Ethnic Identity is a Social Stigma*, p.39-57.

A atual situação minoritária dos lapões derivou de circunstâncias externas recentes. Antigamente um contexto importante para a interação era a situação local, em que dois grupos étnicos com conhecimento suficiente da cultura um do outro mantinham um relacionamento relativamente limitado, parcialmente simbiótico, baseado em suas respectivas identidades. Quando a sociedade norueguesa passou para uma integração maior, deixando entrar os grupos periféricos do norte no sistema nacional geral, a taxa de mudança cultural teve um aumento drástico. A população do norte da Noruega tornou-se cada vez mais dependente do sistema institucional da sociedade global, e a vida social entre os noruegueses no norte da Noruega foi cada vez mais organizada para atingir atividades e obter vantagens dentro do sistema mais amplo. Este sistema, até bem recentemente, não levou em conta a identidade étnica em sua estrutura, e, até uma década atrás, praticamente não havia lugar no qual alguém pudesse participar *como um lapão*. Desse modo, os lapões, como cidadãos noruegueses, têm perfeita liberdade de participação, apesar do duplo *handicap* que constitui sua situação na periferia e seu insuficiente conhecimento da língua e da cultura norueguesas. Em outros lugares, especialmente nas regiões interioranas da Finamarca, esta situação abriu espaço para os lapões inovadores, com um programa político baseado no ideal do pluralismo étnico (cf. Eidheim, 1968), mas eles não conseguiram nenhuma adesão na área dos lapões litorâneos, aqui discutidos por Eidheim. Para esses últimos, pode-se dizer que os estatutos e as convenções dos lapões continuam a diminuir de setor em setor (cf. Eidheim, 1966), ao passo que a relativa inadequação de desempenho no sistema global cria frustrações e uma crise de identidade.

Contato cultural e mudança

Este é um processo amplamente disseminado nas condições atuais, em que a dependência de produtos e instituições das sociedades industriais se espraia por todas as partes do mundo. O que é importante reconhecer é que uma redução drástica das diferenças

culturais entre grupos étnicos não pode ser correlacionada de modo simples com uma redução da pertinência organizacional das identidades étnicas, ou com um declínio dos processos de manutenção de fronteiras. Isto fica bem demonstrado em muitos estudos de casos específicos.

A melhor maneira de analisar essa interconexão é examinando os agentes da mudança: que estratégias são abertas e atrativas para eles, e quais são as implicações organizacionais das diferentes escolhas por parte deles? Neste caso, os agentes são indivíduos aos quais normalmente nos referimos, de um modo um pouco etnocêntrico, como as novas elites: as pessoas que, nos grupos menos industrializados, têm maiores contatos e maior dependência em relação às mercadorias e organizações das sociedades industrializadas. Em seu desejo de participar de sistemas sociais globais para conseguir novas formas de valor, eles podem escolher entre as seguintes estratégias básicas: 1. podem tentar fazer-se passar por membros da sociedade industrial e do grupo cultural preestabelecidos, incorporando-se, assim, a eles; 2. podem aceitar um estatuto de "minoria", acomodar-se e procurar reduzir suas inabilidades de minoria, engavetando todas as diferenças culturais em setores de não-articulação, participando do sistema geral do grupo industrializado nos outros setores de atividade; 3. podem escolher o realce da identidade étnica, utilizando-a para desenvolver novas posições e padrões, para organizar atividades naqueles setores que antigamente não eram encontrados em sua sociedade, ou não eram adequadamente desenvolvidos para os novos objetivos. Se os inovadores culturais forem bem-sucedidos em sua primeira estratégia, seu grupo étnico será desprovido de sua fonte de diversificação interna e provavelmente irão permanecer como culturalmente conservadores, com baixo nível de articulação e uma posição inferior em meio ao sistema social global. A aceitação geral da segunda estratégia irá impedir a emergência de uma organização poliétnica claramente dicotomizada e – tendo em vista a diversidade da sociedade industrial e a conseqüente variação e multiplicidade dos campos de articulação – levará provavelmente a uma eventual assimilação da minoria. A terceira estratégia cria muitos dos interessantes movimentos que podem ser observados atualmente, desde o nativismo até novos Estados.

Não tenho meios para revisitar as variáveis que dizem respeito a que estratégia de base será adotada, qual a forma concreta que irá assumir, quais possam ser seus graus de sucesso e suas implicações cumulativas. Tais fatores derivam do número de grupos étnicos no sistema, até os traços do regime ecológico e os detalhes das culturas em questão, e são exemplificados na maioria das análises concretas dos ensaios que se seguem. Pode ser interessante observar algumas das formas pelas quais a identidade étnica tornou-se organizacionalmente pertinente para novos setores da organização atual.

Em primeiro lugar, os inovadores podem optar por enfatizar um nível de identidade entre os vários fornecidos pela organização social tradicional. Tribo, casta, grupo lingüístico, região ou Estado, todos têm traços que os tornam uma identidade étnica primariamente adequada para a referência de grupo, e o resultado final irá depender do modo como os outros podem ser conduzidos a acatar tais identidades e também da fria realidade dos fatos táticos. Logo, embora o tribalismo possa ser o mais amplo suporte em muitas áreas africanas, os grupos dele resultantes parecem incapazes de resistir ao aparato repressor, mesmo sendo de uma organização estatal relativamente rudimentar.

Em segundo lugar, o modo de organização do grupo étnico varia, do mesmo modo que a articulação interétnica que é procurada. O fato de as formas contemporâneas serem proeminentemente políticas não diminui em nada seu caráter étnico. Tais movimentos políticos constituem novos meios de tornar diferenças culturais organizacionalmente pertinentes (Kleivan, 1967) e novos modos de articular os grupos étnicos dicotomizados. A proliferação de grupos de pressão, partidos políticos e visões de independência estatal, tendo por base grupos de pressão etnicamente fundamentados, do mesmo modo que a grande variedade de associações de promoção situadas em um nível subpolítico (Sommerfelt, 1967), mostram a importância destas novas formas. Em outras áreas, as seitas introduzidas por missionários são utilizadas para dicotomizar e articular grupos de novas maneiras. É surpreendente que estes novos padrões sejam tão raramente relacionados com o setor econômico das atividades, que é um fator de tamanha importância na situação

de contato cultural, excetuando-se algumas formas de socialismo estatal adotadas por algumas das novas nações. Em contraste, os sistemas poliétnicos complexos tradicionais foram primordialmente baseados na articulação nesse setor, pela articulação e diferenciação das profissões no mercado, em muitas regiões da Ásia ou da América Central ou, de forma mais elaborada, da produção agrária na Ásia do sul. Atualmente, não é raro que se vejam grupos étnicos rivais diferenciar-se pouco a pouco, quanto a seu nível de instrução, e tentar controlar e monopolizar os recursos educacionais com essa finalidade (Sommerfelt, 1967), mas isto acontece menos com a finalidade de realizar uma diferenciação dos empregos do que, especialmente, pela ligação evidente entre a competência burocrática e as oportunidades de promoção política. Pode-se tentar prever que uma articulação implicando complexa diferenciação de habilidades, sancionada pela constante dependência da sobrevivência, terá muito maior força de estabilidade do que uma baseada em afiliação política revogável e sancionada pelo exercício da força e do "fiat" político; é também provável que estas novas formas de sistemas poliétnicos sejam provavelmente, e de modo inerente, mais turbulentos e instáveis do que as formas antigas.

Quando os grupos políticos articulam sua oposição em termos de critérios étnicos, a direção da mudança cultural é igualmente afetada. Um confronto político só pode ser implementado se tornarmos os grupos em questão similares e assim comparáveis, e isso terá um efeito sobre cada um dos novos setores de atividades, tornados pertinentes no plano político. Assim, partidos políticos opostos tendem a tornar-se estruturalmente semelhantes e a diferenciar-se apenas por uns poucos sinais diacríticos. Nos lugares onde os grupos étnicos são organizados em confronto político desse tipo, o processo de oposição levará então a uma redução de suas diferenças culturais.

Por este motivo, muito da atividade dos inovadores políticos relaciona-se com a codificação de idiomas: a seleção dos sinais para a identidade e a afirmação do valor desses traços culturais diacríticos e, por outro lado, a supressão ou a negação da pertinência de outras diferenças. O debate em torno de quais, dentre as novas formas culturais, são compatíveis com a identidade ética nativa, é freqüentemente exacerbado, mas acaba geralmente em prol de um sincretismo, pelas razões apresentadas anteriormente. Contudo, é preciso atentar para a revitalização de determinados traços culturais tradicionais escolhidos, e ao estabelecimento de tradições históricas para justificar e glorificar os idiomas e a identidade.

A interconexão entre os traços diacríticos que escolhemos para realçar, as fronteiras que são definidas e os valores discriminantes que são adotados constitui um campo fascinante para o estudo.[6] É claro que um grande número de fatores são pertinentes. Os idiomas são mais ou menos apropriados para diferentes tipos de grupos. Eles são desigualmente adequados para os objetivos dos inovadores, tanto como meios para mobilizar o suporte e como suportes na estratégia de confronto com outros grupos. Suas implicações na constituição de estratos, tanto dentro como entre grupos, são importantes: eles acarretam diferentes fontes e distribuições de influência dentro do grupo e diferentes apelos de reconhecimento de parte de outros grupos, por meio da supressão ou glorificação das diferentes formas de estigmatizações sociais. Claramente, não há nenhuma conexão simples entre a base ideológica do movimento e os idiomas escolhidos; e, contudo, todos têm implicações na manutenção das fronteiras subseqüentes e no decorrer de mudanças posteriores.

Variação no contexto das relações étnicas

Estas variantes modernas das organizações poliétnicas emergem em um mundo de administração burocrática, de comunicações bastante desenvolvidas e de urbanização progressiva. É bastante evidente que, em circunstâncias radicalmente diferentes, os fatores decisivos na definição e na manutenção das fronteiras étnicas seriam completamente diferentes. Baseando-nos em dados con-

6 Pelo que eu conheço, o ensaio de Mitchell sobre a dança kalela (Mitchell, 1956) é o primeiro e ainda o mais penetrante estudo sobre este assunto.

temporâneos e limitados, defrontamo-nos com dificuldades para generalizar sobre os processos étnicos, uma vez que as principais variantes podem ser ignoradas, já que não são exibidas ou apresentadas nos estudos de casos de que dispomos. É quase indubitável que os antropólogos sociais tenderam até agora a encarar a situação bastante especial da paz colonial e da administração externa, que formaram o plano de fundo da maior parte das monografias influentes, como se ela fosse representativa das condições presentes na maior parte dos tempos e lugares. Isto pode ter enviesado a interpretação, tanto dos sistemas pré-coloniais quanto das formas contemporâneas emergentes. Os ensaios que se seguem tentam abranger casos regionalmente bastante diferentes, mas esta abordagem, por si só, não basta como defesa adequada contra tal viés, e a questão precisa ser encarada diretamente.

Os regimes coloniais são casos extremados, na medida em que a administração e suas regras estão divorciadas da vida social de base local. Sob um regime como este, os indivíduos detêm determinados direitos à proteção, de maneira uniforme, em regiões e agregados de populações muito amplos. Muito além da amplitude de seus próprios relacionamentos e instituições sociais, isto propicia a proximidade física e oportunidades de contato entre pessoas de grupos étnicos diferentes, independentemente da falta de compreensão mútua entre eles, e assim remove uma das restrições que geralmente operam nas relações interétnicas. Em tais situações, a interação pode desenvolver-se e proliferar – de fato, somente aquelas formas de interação que são diretamente inibidas por outros fatores estarão ausentes e permanecerão como setores de não-articulação. Desse modo as fronteiras étnicas, em tais situações, representam uma organização positiva das relações sociais em torno de valores diferenciados e complementares, e as diferenças culturais tenderão a ser reduzidas com o tempo e a aproximar-se do mínimo exigido.

Contudo, na maioria dos regimes políticos, onde há menos segurança e o povo vive sob maior ameaça de arbitrariedade e de violência no exterior de sua comunidade primária, esta própria insegurança age como uma restrição para os contatos interétnicos. Nesta situação, muitas formas de interação entre membros de diferentes grupos étnicos podem ter seu desenvolvimento interrompido, mesmo que uma complementaridade potencial de interesses prevaleça. Algumas formas de interação podem ser bloqueadas em razão da falta de confiança ou da falta de oportunidades para que se consumam as transações. Além do mais, há também sanções internas em tais comunidades que tendem a reforçar a conformidade manifesta no interior do grupo e as diferenças culturais entre as comunidades. Se um indivíduo depender, para sua segurança, do apoio espontâneo e voluntário de sua própria comunidade, é preciso que sua auto-identificação como membro desta comunidade seja expressa e confirmada de modo explícito, e qualquer comportamento que seja desviante do padrão pode ser interpretado como um enfraquecimento da identidade, logo dos fundamentos da segurança. Em tais situações, diferenças históricas fortuitas na cultura entre comunidades diferentes tenderão a perpetuar-se sem nenhuma base organizacional positiva; desse modo, muitas das diferenças culturais observáveis podem ser de uma pertinência muito limitada no que diz respeito à organização étnica.

Os processos pelos quais os grupos étnicos se mantêm são, assim, evidentemente afetados, mas não fundamentalmente mudados, pela variável da segurança regional. Isto também pode ser mostrado por meio de uma inspeção dos casos analisados nestes ensaios, que representam um inventário bastante amplo de situações, das coloniais às policêntricas, até situações relativamente anárquicas. Contudo, é importante reconhecer que este plano de fundo variável pode mudar de modo muito rápido com o tempo, e na projeção de processos a longo prazo isto se transforma numa séria dificuldade. Desse modo, no caso dos furs observamos uma situação de paz mantida exteriormente, onde a atividade política local se desenvolve em pequena escala e podemos formar portanto um quadro de processos interétnicos e mesmo dos equilíbrios demográficos neste contexto. Nós sabemos, entretanto, que, para as gerações mais recentes, a situação variou de um confronto baggara/fur, sob um sultanato fur em expansão, para quase uma anarquia total na época dos turcos e dos mahdis; e é muito difícil avaliar os efeitos dessas variações nos processos de nomadização e assimi-

lação, e chegar a qualquer projeção a longo prazo em termos de taxas e tendências.

Grupos étnicos e a evolução cultural

A perspectiva e a análise aqui apresentadas são importantes para o tema da evolução cultural. Sem dúvida, a história humana é o relato do desenvolvimento de formas emergentes, tanto das culturas como das sociedades. O problema, na antropologia, foi o de saber como esta história pode ser mais bem descrita e que tipos de análise são adequadas para descobrir os princípios gerais no decorrer das mudanças. A análise evolucionista, no sentido rigoroso dos campos da biologia, baseou seu método na construção de linhas filéticas. Este método presume a existência de grupos nos quais as fronteiras e os processos de manutenção destas podem ser descritos e, desse modo, sua continuidade possa ser especificada. De modo concreto, as linhas filéticas são significativas porque fronteiras específicas impedem a troca de material genético; e assim pode-se afirmar que o *isolat* reprodutivo é a unidade, e que ele manteve uma identidade intocada pelas mudanças nas características morfológicas da espécie.

Eu tenho proposto que as fronteiras são igualmente mantidas entre as unidades étnicas e que, conseqüentemente, é possível especificar a natureza da continuidade e a persistência de tais unidades. Os ensaios aqui reunidos tentam mostrar que as fronteiras étnicas, em cada caso, são mantidas por um conjunto imitado de traços culturais. Assim, a persistência da unidade depende da persistência dessas diferenças culturais, ao passo que sua continuidade pode igualmente ser especificada por meio das mudanças da unidade resultantes das mudanças nas diferenças culturais definidoras da fronteira.

Contudo, a maior parte da substância cultural que em determinado momento é associada a uma população humana *não é* restringida por essa fronteira; ela pode variar, ser reconhecida e mudar, sem nenhuma relação importante com a manutenção das fronteiras do grupo étnico. Assim, quando se retraça a história de um grupo étnico ao longo do tempo, não se está, simultaneamente, no mesmo sentido, traçando a história de uma "cultura": os elementos da cultura presente de um grupo étnico não surgem do conjunto particular que constituiu a cultura do grupo em um período anterior, embora o grupo tenha uma existência organizacional contínua, com fronteiras (critérios de pertença) que, apesar das modificações, nunca deixaram de delimitar uma unidade contínua.

Se é difícil especificar o que são as fronteiras culturais, não é possível construir linhas filéticas, no sentido evolucionário mais rigoroso. Mas, baseado na análise que aqui foi proposta, deveria ser possível fazer isso em relação aos grupos étnicos e, assim, em certo sentido, em relação àqueles aspectos da cultura que possuem esta ancoragem organizacional.