

GLOBALIZAÇÃO, IDENTIDADE E DIFERENÇA

Paula Montero

RESUMO

Trata-se de uma reflexão sobre o lugar teórico e político da diferença no mundo contemporâneo. O artigo volta brevemente ao passado para mostrar como a percepção ocidental da diferença sempre se constituiu em um modo de definir o Outro pela sua inferioridade intrínseca. Em seguida, aborda a própria antropologia, ciência que se pôs como objeto o conhecimento da diferença cultural, a fim de analisar que tipo de compreensão da diferença sua emergência tornou possível. Por fim, discute a noção de identidade como conceito antropológico e sua capacidade explicativa quanto aos fenômenos contemporâneos de reafirmação das diferenças culturais.

Palavras-chave: globalização; antropologia; identidade; diferença.

SUMMARY

This is a reflection on the theoretical and political place of difference in the contemporary world. Beginning with a brief glimpse at the past, the article shows how Western perceptions of differences always developed as a way of defining the Other in terms of his intrinsic inferiority. The author then proceeds to discuss anthropology as a scientific field in which the recognition of cultural difference developed as its main object, analyzing the kind of understanding of difference that this field's emergence made possible. Finally, the article examines the notion of identity as an anthropological concept and its explanatory value in relation to current trends that reassert cultural differences.

Keywords: globalization; anthropology; identity; difference.

Introdução

Vou me permitir aqui voltar mais uma vez ao tema, talvez excessivamente debatido, da globalização. Suas principais teses já foram amplamente debatidas pela literatura desta última quinzena de anos para que seja preciso voltar a elas. Mas o que me interessa pensar a partir desse tema não é o surgimento de culturas globais, nem tampouco o desaparecimento de culturas tradicionais. Proponho-me, ao contrário, a discutir o modo como as relações globais repõem o problema das diferenças.

Não resta dúvida de que este final de século se encerra, para o bem ou para o mal, sob a marca do que muitos pensadores passaram a chamar de

fenômeno da "globalização". O termo carrega múltiplas significações, o que facilitou seu uso ao mesmo tempo indiscriminado e pouco preciso. Processo histórico, acontecimento econômico, senso comum, ideologia ou conceito, a "globalização" parece ter-se tornado tema obrigatório do mundo acadêmico e palavra de ordem do *marketing* político. De qualquer modo, este emaranhado de lugares-comuns, ideologias e teorias de curto fôlego que a questão suscita, pela sua reiteração infinita, deve ser lido como o sintoma de um novo "mal-estar da civilização", para retomar a expressão freudiana (Freud, 1971), um dos avatares de *Thanatos* a propulsar boa parte da agitação presente, suas contradições e angústias. Qual seria, pois, a natureza desse mal-estar?

O jornalista Clóvis Rossi, em matéria sobre a desvalorização abrupta da moeda tailandesa, o *baht*, em julho deste ano, expressou de maneira, a meu ver, exemplar a natureza deste mal-estar: "Quer dizer que, além de todos os problemas que já tenho", esbravejou ele, "preciso me preocupar também com o *baht*?". Rossi fala do ponto de vista de uma geração para a qual o mundo parecia imenso, inesgotável, no qual as capitais de países nunca visitados ou sequer imaginados eram "mero verbete de aula de geografia — Afeganistão, capital Cabul" (*Folha de S. Paulo*, 04/07/97, p. 1/2).

O sentimento que domina, pois, o mundo moderno é o da supressão física da distância, dando-nos a sensação de que "nenhum lugar é longe demais". Ou, dito na formulação de Anthony Giddens, que diz respeito mais diretamente ao tema que propomos desenvolver aqui, "com a globalização dos últimos cinquenta anos, a experiência social se modificou de tal maneira que o que há de mais íntimo e de mais distante estão agora, de súbito, diretamente conectados" (1990, p. 123).

Essas questões interpelam diretamente uma disciplina como a antropologia, que se gestou e consolidou dentro de um horizonte epistemológico marcado pela distância cultural. A compressão do tempo e do espaço geográfico, ao suprimir o isolamento relativo de algumas comunidades, tende a ser vista como uma ameaça às culturas tradicionais. Muitos dos estudiosos da globalização a tratam como um processo histórico orientado para a integração progressiva das culturas, em cujo horizonte estaria, para alguns, a emergência de uma "sociedade global". A globalização estaria pois, aparentemente, colocando em risco a própria disciplina antropológica, que tem por objeto o estudo das especificidades culturais. Apesar de todas as críticas que se possam fazer a tal formulação, o fantasma da homogeneização global da cultura que freqüenta incontáveis estudos sobre a cultura de massa — como o livro de enorme sucesso de George Ritzer (1993) sobre a "McDonaldização" do mundo — nos obriga a repensar ao mesmo tempo o lugar da diferença cultural no mundo contemporâneo e o lugar da diferença como objeto de reflexão no interior de nossa disciplina. Se o encurtamento das distâncias é uma experiência real, as teorias da "americanização" do mundo não dão conta dos mecanismos de reposição das diferenças. Nesse contexto particular, cabe à antropologia enfrentar o desafio de compreender o fenômeno da persistência das diferenças culturais em um mundo cada vez mais global.

Parece-nos pois oportuno nos perguntarmos aqui de que maneira isso vem sendo realizado. Uma vez que não cabe, no escopo deste ensaio, emprendermos um estudo de caso, pensamos poder contribuir para o avanço na compreensão desta questão mediante o exame do modo como nossa disciplina imaginou e conceituou a diferença cultural.

No entanto, tendo em vista que o problema da diferença não é apenas contemporâneo, parece-me interessante recuperar as principais representações da diferença que alimentaram o imaginário ocidental antes e depois da emergência da antropologia, imagens muitas delas ainda imensamente mobilizadoras de nosso senso comum. É essa viagem pois que me proponho empreender aqui. Os portulanos que para ela desenhei nos farão navegar basicamente em duas direções: rumo ao passado, para demonstrar que, se o fenômeno da percepção e classificação da alteridade é universal, apenas o Ocidente construiu, consistentemente, ao longo da história de sua expansão, julgamentos sobre o Outro que visaram submetê-lo e localizá-lo em posição de inferioridade; e rumo à teoria, para demonstrar que a percepção da alteridade em termos de diferenças de cultura é relativamente recente, pois supõe um processo intelectual no qual se dá um deslocamento da classificação da alteridade¹ do reino da natureza para o campo dos costumes. A partir daí nos perguntaremos que tipo de compreensão da diferença tornou possível a emergência da antropologia — disciplina que tomou o Outro como objeto de sua reflexão — e qual é hoje o estatuto da diferença como conceito, ou, dito de outra maneira, qual seria hoje seu poder explicativo.

É claro que a leitura proposta aqui, tanto da história quanto da teoria, será uma leitura interessada. Olho para o passado a partir da problemática do presente, na qual se percebe com clareza uma apropriação política do jogo das diferenças, para propor que as representações não são simplesmente expressões simbólicas de realidades materiais, mas sobretudo *apresentações*, como diria Bourdieu (1989), das realidades que se quer ao mesmo tempo conhecer e dominar.

Este ensaio está portanto dividido em quatro partes. Na primeira, retomo rapidamente o modo como a Europa, em diferentes momentos de sua expansão, foi construindo imagens sobre as culturas diferentes da sua — bárbaros, pagãos, hereges, selvagens — de modo a classificá-las e situá-las em uma ordem hierárquica na qual esses seres estavam destinados a ser dominados.

Na segunda, procuro demonstrar que a possibilidade de conhecer a alteridade nela mesma — e não apenas como projeção do olhar europeu — emerge quando se completa o processo intelectual que a desloca do reino da natureza, da coisa dada, para o reino dos costumes, da evolução e da história.

Na terceira, retomo os dois grandes modelos fundadores da disciplina antropológica — o evolucionismo e o funcionalismo — como formas de pensamento que se propõem ao conhecimento objetivo do Outro. Procurarei demonstrar que, embora essas teorias se propusessem a conhecer a

(1) Estou diferenciando aqui as noções de alteridade e diferença cultural, esta última constituindo-se em uma maneira particular de se perceber a alteridade.

diferença, cada uma delas recuperou ao seu modo, na idéia de "homem primitivo" com a qual operam, as imagens do período anterior, projetando sobre a alteridade um novo etnocentrismo ao organizá-la em termos de diferenças raciais ou ao essencializá-la como tradição.

Na quarta e última parte, focalizo o problema *contemporâneo* da diferença, agora trabalhado na chave das identidades. Retomarei a noção de identidade como conceito perguntando sobre o modo como ela designa, no interior da disciplina antropológica, um estatuto para a diferença, ou, dito de outra maneira, atribuindo-lhe um poder explicativo.

As imagens do Outro

Desde que as sociedades existem, mantêm relações entre si. Não é possível pois conceber uma cultura tão isolada que não tenha nenhuma espécie de relação com as outras. Se isto é um axioma, dele decorre que a percepção da alteridade é um fenômeno universal. Isto significa que todas as culturas constróem categorias para conhecer, classificar e pensar o Outro. Mas, ainda que a percepção da alteridade seja um fenômeno universal, podemos nos perguntar se os diferentes sistemas de classificação são comparáveis entre si. É claro que responder a esta questão nos levaria para muito longe dos objetivos deste ensaio, mas estudos pontuais parecem indicar que uma das particularidades dos esquemas de pensamento ocidentais é a de conceber o Outro como inferior com a finalidade específica de submetê-lo. Em interessante artigo sobre as imagens de identidade e alteridade dos Piaroa, Joana Overing (1992) avança a hipótese de que, embora os discursos sobre a alteridade dos Piaroa e dos ocidentais contenham elementos semelhantes (especialmente a idéia de monstruosidade, do Outro como ser violento, canibal ou incivilizado), os dois sistemas diferem radicalmente. Para os Piaroa a alteridade é objeto de desejo e temor. Fascinam-nos os poderes criativos do Outro, sua potência, sem o benefício da qual não é possível garantir a fertilidade. Assim, enquanto o interesse dos Piaroa pela alteridade está fundado no seu desejo de completude, que exige a inclusão dos poderes de outros seres na vida social, o discurso eurocêntrico sobre o Outro está voltado, ao contrário, para a justificação da necessidade de dominar o Outro.

Com efeito, a história do Ocidente nos oferece muitos exemplos desse tipo de consciência: a expansão das civilizações greco-romanas, os descobrimentos ibéricos, a formação dos grandes impérios coloniais e, hoje, a mundialização são momentos particularmente interessantes para capturar o modo imaginário como o Ocidente concebeu poderosas imagens para o aprisionamento do Outro em posições de inferioridade. Em todos esses momentos proliferou uma interrogação jurídica, teológica e/ou filosófica que procurou legitimar a submissão do diferente. Vale a pena percorrermos rapidamente esse repertório, pois ele nos interessa de duas maneiras: por

um lado, porque o eco dessas imagens ainda se faz sentir perigosamente no modo como costumamos domesticar as diferenças; por outro, para percebermos a mutação que se realiza à medida que nos afastamos do período clássico — a compreensão das diferenças vai progressivamente sendo transferida do domínio da natureza para o campo dos costumes e, portanto, da história, o que constitui uma mudança radical no modo ocidental de pensar as diferenças.

Jesús Contreras e Joan Bestard (1987) foram, a meu ver, os antropólogos que melhor sintetizaram os vários modos como o Ocidente concebeu as diferenças quando teve que se deparar com culturas mais ou menos estranhas à sua. As noções de "bárbaros", "pagãos", "selvagens" e "primitivos", que dão título à obra desses autores, são imagens que espelham bem a cosmologia que orientou a percepção eurocêntrica do Outro nos grandes momentos de expansão territorial da Europa².

O conceito de "bárbaro" nos foi legado pela Antigüidade grega. De início, o termo designava simplesmente os povos não-gregos, considerados estrangeiros. Mas já no século IV predominou a percepção pejorativa do termo; os autores gregos começaram a qualificar como "bárbaros" os povos que diferiam deles — como os asiáticos — por não demonstrarem apreço pela *polis*, pela língua helênica e pelos ideais literários e artísticos das cidades-estados. O conceito de barbárie aqui diz, pois, da inferioridade do Outro: o bárbaro está fora do domínio da lei e é, portanto, não-humano.

Aos poucos, com a expansão do macedônio de Alexandre o Grande (356-323 a.C), começou-se a produzir uma distinção entre raça e cultura gregas, já que a lógica do império incorporava à cultura grega povos até então tidos como bárbaros. A extensão da cultura grega para outras populações deslocou a percepção do antagonismo entre povos (gregos e bárbaros) para a oposição entre a civilização grega e a barbárie. Esta antítese entre "civilização" e "barbárie", repetida ininterruptamente desde a Antigüidade até a Idade Média, trouxe para a Idade Moderna os preconceitos gregos contra sociedades não-urbanas, sem comércio ou moeda, sem propriedade e não articuladas territorialmente.

A dicotomia civilização/barbárie começou a erodir-se a partir do desenvolvimento de filosofias humanistas tais como o cristianismo, cuja mensagem propunha a unidade moral e espiritual de todos os homens. Essa nova espiritualidade oferecia a possibilidade de uma confraternização dos homens baseada na comunidade religiosa — *oecumene* —, que ignora as fronteiras da *polis*, da classe ou da tribo.

Paulo de Tarso foi o primeiro apóstolo a romper, no início da era cristã, a regra de que o Evangelho devia dirigir-se exclusivamente aos judeus; pregando aos não-judeus, ele ampliou a Igreja para os pagãos (Puech, 1985). Mas a distância moral que separava a civilização da barbárie não desapareceu com o cristianismo romano; ela se repôs para outros povos, que então passaram a constituir-se em uma ameaça ao império romano. Os novos bárbaros eram agora os invasores do Império — os povos germanos.

(2) Nesta sequência o texto acompanha a análise de Contreras e Bestard (1987) acerca das diferentes visões dos europeus sobre o Outro americano com a finalidade de pensar a constituição histórica do objeto da antropologia.

A Europa medieval herdou o conceito greco-latino de barbárie, mas identificou o bárbaro ao pagão. A adoção do cristianismo por quase todas as nações européias deslocou a imagem da barbárie para os inimigos da fé personificados pelos eslavos, vikings, prussianos, germanos e sarracenos. É interessante observar que o esforço de classificação e diferenciação deste Outro não-cristão se fazia no sentido de poder qualificar corretamente os direitos desses povos perante a lei cristã. Os canonistas diferenciavam, assim, três categorias de bárbaros, separando os cismáticos e os heréticos, submetidos às leis da Igreja, dos infiéis ou sarracenos, que mereciam apenas a guerra e a morte.

A questão dos direitos dos infiéis não teve tempo para desenvolver-se, tendo sido abortada prematuramente pela invasão otomana e mongol, que isolou a Europa do Oriente. No entanto, com o início da expansão portuguesa pelo Atlântico e pelas costas da África, ela ganhou nova atualidade e se tornou uma das questões jurídico-políticas mais importantes do século XVI. Francisco de Vitoria e Bartolomeu de Las Casas, por exemplo, preocuparam-se em definir os termos da humanidade americana de modo a sedimentar um consenso em torno de seus direitos à liberdade, da necessidade de sua conversão e da legitimidade de sua escravização.

O descobrimento da América, pelo modo como obrigou os europeus a classificar e descrever um mundo natural e humano desconhecido, deu margem a uma profunda revolução no modo de perceber o Outro. Mas essa transformação não foi imediata. Isto porque, além de terem demorado alguns anos para perceber que a América não fazia parte do mundo até então conhecido, os europeus para lá levaram esquemas de percepção herdados da Antiguidade clássica e sua visão medieval do fantástico e do monstruoso. É claro que a percepção do Outro como monstruoso não era a única; ela convivía com descrições mais "objetivas" que viajantes e comerciantes produziam sobre as civilizações orientais. Peter Hulme (1995, p. 368) avança a hipótese de que seria possível identificar duas grandes cadeias de discurso no modo como os europeus descreviam culturas alheias: uma, que se elaborava a partir das experiências no Oriente, cifrada a partir de termos tais como opulência, Catai, Grande Khan, navios mercantes, e outra que, projetando-se sobre as sociedades selvagens, se organizava em torno de imagens ligadas principalmente à miragem do ouro e ao fascínio que exercia o canibalismo. A nós tocou-nos, pois, esta última. Laura de Mello e Souza (1987), ao tratar da feitiçaria nos tempos coloniais, chama a atenção para a pouca "objetividade" que caracterizava as descrições dos europeus sobre o mundo selvagem, uma vez que "os olhos europeus procuravam a confirmação do que já sabiam, relutantes ante o reconhecimento do outro". Era uma época em que ouvir (o que se desejava conquistar) "valia mais do que ver", pois a convicção da presença do ouro e de seres monstruosos era sempre anterior à experiência.

Apesar disso, o século XVI não colocou em dúvida a possibilidade de salvação dos indígenas; o debate entre Sepúlveda e Las Casas em Valladolid em 1550 e o Concílio de Trento (1546-63) tomaram como suposto a idéia de

uma humanidade una, já estabelecida pela bula *Sublimis Deus* de Paulo III, que descrevia os índios como "verdadeiros homens".

Mas o que sobressai nas considerações dos antigos e dos primeiros conquistadores do século XVI sobre as diferenças naturais e humanas é a dificuldade de identificar no homem americano um Outro e reconhecê-lo como diferente. A operação simbólica que regia a percepção da alteridade buscava uma tradução constante do desconhecido para o conhecido. Nesse século, e ainda no seguinte, predominava a convicção da universalidade das normas sociais e do alto grau de unidade cultural. Esses autores seguiam as tradições bíblica e/ou aristotélica, acreditando na fixidez das espécies e na imobilidade da natureza, cuja variedade já estaria determinada de antemão. Assim, o padrão descritivo predominante buscava no Outro o seu equivalente: os observadores não estavam interessados em descrever objetivamente a alteridade e identificar nela as diferenças culturais; tratava-se antes de avaliar o comportamento dos povos para justamente eliminar essa alteridade e colocar esses perturbadores homens nos esquemas de classificação baseados na Bíblia e nos autores gregos. A perplexidade e insolência exposta no olhar de Montaigne quando descreve o canibal — esse Outro situado no ponto mais extremado da alteridade — é, desse ponto de vista, paradigmática: duvidando da barbárie dos costumes do homem americano, Montaigne observa: "Por certo, em relação a nós são realmente selvagens, pois entre suas maneiras e as nossas há tão grande diferença que [ou bárbaros] eles o são ou [bárbaros] somos nós" (1980, p. 105).

Da natureza para os costumes

Os pensadores do século XVIII têm o projeto de fundar uma ciência do homem, projeto para o qual colaboram viajantes e filósofos. A leitura das narrativas do passado adquire uma nova dimensão quando a Ilustração passa a compreender a história em termos do desenvolvimento do espírito humano. Tal história enfatiza as semelhanças entre os povos, exigindo dos pensadores desse século que reduzam o problema de suas diferenças. Isso foi realizado pela projeção da história e das diferenças para o reino da natureza.

As teses poligenistas como as de Voltaire visam demonstrar, contra a teologia, que a semelhança dos costumes de diferentes povos não resultava de sua origem comum (Adão e Eva), mas de uma identidade de natureza de toda a humanidade. A idéia de uma natureza humana universal é pois fundamental nesse momento, e se constrói na chave da natureza: autores como De Paw, Bouffon e Montesquieu inauguram uma reflexão preocupada em observar os mecanismos que relacionam o homem ao seu meio natural. Mas também as diferenças se explicam pelos mecanismos naturais — a noção de clima aparece como um conjunto de elementos físicos que atuam

no organismo, nas diferenças físicas, produzindo diferenças raciais, nos costumes e nas leis. Desaparece pois o selvagem como singularidade exótica; ele se transforma na expressão ordenada da natureza humana, no homem dos primórdios da humanidade, o nosso primitivo. Por meio do olhar do viajante filósofo sobre a variedade humana se constrói a uniformidade, um espaço homogêneo no qual a história aparece regida pelo princípio da identidade da natureza humana. Contra as figuras da imaginação do período anterior, os pensadores do século XVIII propõem a uniformidade da natureza. A questão da alteridade se coloca agora em outro patamar: é preciso fazer desaparecer a singularidade exótica para encontrar o homem universal. Rousseau critica a insensibilidade da literatura de viagens que se prende à observação exterior das singularidades, quando é preciso ir além de todo conhecimento do mundo exterior para conhecer o homem. Essa mesma idéia se expressa na tão citada frase de seu "Ensaio sobre a origem das línguas": "Para estudar o homem, é preciso dirigir o olhar para longe; é preciso em primeiro lugar observar as diferenças, para descobrir as propriedades".

O final do século XVIII teve, pois, papel primordial na elaboração dos fundamentos de uma "ciência do homem". Os pensadores ilustrados inauguraram a possibilidade de aplicar os métodos das ciências naturais à ciência do homem. No entanto, o modelo de conhecimento assim constituído supunha ordenar a diferença — resíduo incômodo desta humanidade universal — em uma cadeia de seres homogênea. Para os historiadores ilustrados, as diferenças de costumes podiam ser lidas como um grande mapa da humanidade no qual estavam inscritas as várias etapas de sua evolução. Assim, para superar a percepção da diferença como resíduo e instituí-la como o foco da reflexão, ainda seria preciso romper com o discurso antropológico do século XVIII, fundado em uma concepção de história natural. Esta será a tarefa do historicismo evolucionista, com sua invenção do primitivo como ancestral do civilizado.

O evolucionismo do século XIX foi o primeiro a reconhecer a racionalidade das práticas e das crenças das sociedades selvagens. Onde a teoria das luzes freqüentemente apenas vira superstições, a antropologia emergente reconheceu costumes cujo sentido podia ser compreendido pela comparação. As imagens da diferença que o século XVIII deixara foram mudando radicalmente à medida que se desenvolveu a antropologia como disciplina. A introdução do conceito de cultura como um elemento especificamente humano e que se sobrepõe na explicação da sua conduta aos determinantes climáticos, materiais e biológicos desloca a diferença da natureza para os costumes. Mas essa já é a história da antropologia científica, história por demais conhecida para que mereça ser retomada aqui.

Essa rápida (e perigosa) viagem por quase três mil anos de história nos serviu até aqui para colocar em evidência alguns pontos fundamentais que interessam ao nosso argumento inicial:

i) Embora a alteridade tenha sido sempre para os homens objeto de curiosidade e reflexão, seu reconhecimento como diferença *cultural* é uma

atitude absolutamente moderna, que inaugura a possibilidade (e necessidade) de um conhecimento positivo e empírico do Outro.

ii) Os diversos pressupostos que organizaram essa percepção do Outro em momentos anteriores, elaborando as imagens do bárbaro, pagão, selvagem, definiram um Outro a ser conquistado. Como bem observou Lévi-Strauss (1976) em "Raça e história", a atitude mais antiga frente à diversidade de culturas não é a de compreensão, mas a de repúdio.

iii) No contexto de uma nova expansão civilizatória — expansão colonial da Europa sobre a África e outros continentes no século XIX — nasce a antropologia moderna, que se caracteriza por uma ruptura radical com relação ao pensamento filosófico anterior na medida em que incorpora, pela primeira vez, os hábitos e costumes próprios do Outro, na mesma escala de humanidade do homem ocidental. Nesse processo, o pensamento transforma o selvagem em primitivo — momento primeiro de nossa própria sociedade e chave para a decifração do enigma de nossas origens. Completa-se o movimento que desloca a alteridade da natureza para a cultura, tornando-a não mais imutável e dada, mas sujeita ao movimento da história. É apenas nesse momento que a alteridade pode ser concebida em termos de diferenças de costumes e ganhar o estatuto de objeto epistemológico. É apenas nesse momento que se pode postular a diferença de cultura como objeto de conhecimento empírico.

Assim, se em todos os tempos houve colonização, foi somente nos nossos dias que se inventou a colonização "científica", na qual a medida do progresso deixa ser imaterial — o desenvolvimento das idéias, como no século XVIII — e se torna a capacidade de produção de bens materiais, bem como a existência de relações sociais cada vez mais complexas, de modo que se pudessem estabelecer etapas de desenvolvimento que levariam à passagem da brutalidade animal à selvageria, da selvageria à barbárie, da barbárie à civilização (Léclerc, 1973). Desse modo, se é verdade que em todos os tempos houve colonização, apenas a colonização científica "desenvolvimentista" exigiu o conhecimento empírico dos povos que pretendia domesticar — e isto, me parece, é uma novidade.

Tendo nossa viagem chegado a bom porto, cabe-nos agora perguntar: a antropologia emergente, que, por oposição ao pensamento teológico e filosófico de momentos anteriores, se pôs como problema o conhecimento positivo da diferença no plano da cultura, terá sido capaz de conhecê-la?

Na verdade, como veremos a seguir, as duas grandes teorias fundadoras da antropologia — o evolucionismo e o funcionalismo —, embora se propusessem, cada uma a seu modo, a conhecer a diferença, criaram por sua vez novas imagens sobre o Outro; imagens estas que, de certa maneira, perpetuaram aquelas do período anterior, projetando sobre a alteridade um novo etnocentrismo, quando o homem primitivo é colocado no estágio inferior de uma escala de raças, ou quando sua cultura é essencializada em termos de etnias ou tradição. A antropologia do século XIX inventou, como bem observa Adam Kuper (1988), a "sociedade primitiva" e seu modelo, já claramente codificado no final do século passado, permaneceu vivo nas

teorias antropológicas até os anos 50. Vejamos pois, rapidamente, como a imagem do primitivo elaborada pelo evolucionismo e pelo funcionalismo antropológico projetou sobre a alteridade uma nova forma de desconhecimento.

O etnocentrismo científico: o Outro como primitivo

Se foi preciso esperar o século XIX para que a alteridade se deslocasse ao plano da cultura, e se tornasse diferença a ser conhecida, como foi que a antropologia emergente "conheceu" a variedade?

Para responder a esta questão terei que alterar o registro de minha reflexão. Até aqui acompanhamos as imagens que os europeus produziram sobre os outros, mostrando como elas classificaram e localizaram as diferenças observáveis e imaginadas no interior de uma cosmologia hierarquizada em que o homem e sua razão se tornavam senhores da natureza e da barbárie. Agora, trata-se de analisar as imagens que a própria teoria antropológica produziu. Ao pretender conhecer este homem primitivo e/ou simples, os dois grandes modelos científicos predominantes no século passado e até meados deste — o evolucionismo e o funcionalismo, respectivamente — incorporaram elementos presentes nas imagens anteriores. Paradoxalmente, o mesmo movimento intelectual que funda a possibilidade do conhecimento das culturas diferentes da nossa o faz a partir de parâmetros comparativos que são evidentemente ocidentais, repondo o etnocentrismo em um novo patamar.

Vejamos então como essa observação pode ser demonstrada no caso específico dessas teorias.

O evolucionismo

Ao considerar as convicções dos feiticeiros um sistema filosófico sincero, mas falso, os positivistas tornam a opacidade das crenças condição de sua inteligibilidade teórica. Isto significa que somente a teoria antropológica seria capaz de compreender a racionalidade oculta nessas crenças. Dessa maneira, o que se constituiria como racional no sentido próprio do termo seria a reconstrução teórica da cultura primitiva que a antropologia realiza, e não a cultura nativa nela mesma. A racionalidade desta última só pode ser reconhecida, portanto, como uma racionalidade conferida: na sua existência empírica as crenças nada sabem (Léclerc, 1973). A tese da unidade do homem, assim formulada, lança fora pois as diferenças, asfixiando pelo novo etnocentrismo aí reposto os objetivos comparativistas presentes no início. Reaparecem sob outras roupagens as imagens de selvageria e barbárie presentes nos discursos anteriores.

A construção da idéia de raça talvez tenha sido a imagem mais pervasiva e convincente da percepção da diferença no mundo contemporâneo; foi o modo como a ciência do homem emergente elaborou, no contexto da colonização, o reordenamento das diferenças. Por mais de um século, até pelo menos a II Guerra Mundial, uma enorme gama de especialistas, biólogos, naturalistas, médicos, criminalistas deu sua contribuição à conceituação das diferenças humanas em termos de raça. Autores como Jean e John Comaroff (1991, p. 98) mostraram como a racialização das diferenças foi um processo que se desenvolveu no contexto dos encontros coloniais e da expansão missionária. Segundo esses autores, no debate que teve início no século XIX as ciências da vida estavam preocupadas em posicionar o homem no reino da natureza, e para fazê-lo era preciso definir suas relações com as outras espécies naturais. Na epistemologia da época, enraizada no contraste entre o animado e o inanimado, a vida animal era foco de uma reflexão que buscava conhecer as propriedades da vida em geral. Nesse contexto, postulou-se o homem como a encarnação da perfeição, já que ele foi o único capaz de fazer uso da razão para descobrir sua própria essência. Pode-se definir essa proposição como a pedra de toque que permitiu conceber a idéia de natureza humana, noção que separa o homem da besta, as pessoas das coisas inanimadas, e torna anômala toda forma de pensamento que, como a mentalidade pré-lógica caracterizada por Lévy-Bruhl, restabelece essa confusão.

Mas "natureza humana" é um conceito por demais abstrato. O que fazer com a variedade empírica que a experiência nos dava como certa? Para dar razão a essa "verdade" dos sentidos, as ciências da vida preocuparam-se em ordenar essa variedade em hierarquias por meio da instituição de uma "grande cadeia dos seres". A nova biologia nascente será o instrumento ordenador da essência da vida. Nomeando e observando as diferenças entre homens, significadas a partir de sua aparência física, ela fez nascer hierarquias que ordenassem as diferentes faculdades e funções dos seres. Em meados do século XIX, o estudo das diferenças humanas se desenvolveu a partir da convicção, a esta altura firmemente estabelecida, de que se podia dividir a humanidade em raças bem distintas. Um desenvolvimento decisivo dessas teorias foi a associação da raça a tipos humanos. Credita-se ao botânico sueco Lineu o estabelecimento de princípios taxonômicos nas ciências biológicas que serviram de base ao mais famoso sistema classificatório dos tipos humanos — europeu, asiático, africano e americano — a partir de suas qualidades intrínsecas: engenhoso, criativo, preguiçoso, arbitrário etc. Johann-Friedrich Blumenbach (1752-1840), conhecido como o "pai" da antropologia física, foi o primeiro a definir três tipos raciais — caucasiano, mongol e etíope —, mais tarde acrescidos de mais dois — americano e malásio. Inúmeras outras tipologias e subtipologias proliferaram a partir desse modelo. A concepção de raça como tipo biológico se reforça na medida em que a antropologia física se institucionaliza na Europa ao longo da segunda metade do século. A cor se associa então à idéia de evolução. Com efeito, além da pequena estatura, da feiúra, da promiscuida-

de e violência, uma das características consensuais do homem primitivo foi sua cor de pele. Tylor, por exemplo, hierarquiza as culturas em termos de saturação de cor — da mais escura à mais clara —, escolhendo suas unidades culturais (australiana, taitiana, asteca, chinesa, italiana) no interior do espectro conhecido de raças humanas (Stocking, 1987, p. 235).

O funcionalismo

Mas se a antropologia, nas suas diferentes variantes evolucionistas, teve grande importância enquanto um quadro de interpretação para a marcha da humanidade em direção ao progresso, como instrumento de colonização teve um papel relativamente menor (L'Estoile, 1997). Ao propor simplesmente civilizar os indígenas, ela estimulava, é certo, o estudo de suas práticas, mas não oferecia nenhum meio positivo de mudança, a não ser um quadro de referência para medir o estado deplorável dos nativos. Oferecer instrumentos de conhecimento adequados ao governo das sociedades primitivas talvez tenha sido um dos feitos mais importantes para o sucesso da antropologia funcionalista. Ela se torna possível quando se percebe, cada vez mais claramente, que será preciso adaptar a colonização às condições locais. No contexto antiuniversalista da Administração Indireta inglesa — nova doutrina colonial que se impõe entre as duas grandes guerras e propõe o desenvolvimento das sociedades africanas a partir das instituições indígenas —, a antropologia funcionalista formulada por Malinowski e Radcliffe-Brown — que reconhece o poder de coesão social dos costumes aparentemente bárbaros — passa a ocupar uma posição privilegiada ao se auto-representar como porta-voz dos interesses indígenas.

A pesquisa de campo e a descrição monográfica — condição mesma da emergência da antropologia moderna — se dá, pois, como tarefa a descrição das condições de existência anteriores à colonização (que devem ser descritas antes do desaparecimento dessas culturas) e a descrição do impacto da colonização sobre as culturas indígenas (aculturação). Segundo Leclerc (1973), as práticas de investigação fundadas na pesquisa de campo, ao permitir uma ruptura com a história do tipo evolucionista e com a mitologia, introduzem uma transformação relativa na imagem do "selvagem". Vimos que no espírito evolucionista a tese da unidade do homem asfixiava a diferença, colocando-a no início da evolução. Embora voltada para o conhecimento das condições concretas de existência do primitivo, a visão evolucionista não abandona inteiramente a idéia de uma unidade constitucional da natureza humana; ela apenas atenua seu caráter monista, subdividindo essa unidade em uma multidão de ramos distintos. Desse modo, à idéia evolucionista de "civilização" como "sociedade mais avançada" se agrega um sentido novo: a civilização começa a ser pensada como um processo autônomo; as culturas podem aceitar ou rejeitar esse caminho, que deixará de ser percebido como destino comum e último da humanidade. É

claro que esta percepção só poderá estabelecer-se no momento em que começa a tornar-se evidente o fato de que ou os nativos eram incapazes de civilizar-se ou, simplesmente, eram resistentes à civilização (Leclerc, 1973).

Conforme L'Estoile (1997), o deslocamento paradigmático da antropologia vitoriana para a funcionalista trouxe como resultado prático uma revalorização das diferenças em detrimento do universalismo. A noção de especificidades culturais — que supõe uma homologia entre raça, cultura, língua e sociedade — e a necessidade de sua proteção se consolidam no imaginário antropológico em perfeita sintonia com as exigências do Império. A finalidade da política educacional britânica, tal como expressa por um dos primeiros formuladores da Administração Indireta, Lord Lugard (1933), era "não a de eliminar as diferenças raciais, mas aceitá-las como a verdadeira base da educação africana, de encorajar o africano a ser orgulhoso de sua raça, a sentir que ele tem uma contribuição própria a fazer para o progresso do mundo (...)".

Podemos então concluir que, enquanto as teorias evolucionistas criaram a oposição primitivo/civilizado para qualificar a distância cultural que separava o nativo da metrópole, as teorias funcionalistas, ao propor que cada cultura particular pudesse ser portadora de uma especificidade própria, irreduzível e não-comparável, ensejaram a construção de uma idéia de etnia. Essa visão substantivista de cultura que funda imaginariamente grupos étnicos discretos e homogêneos, com língua, hábitos, valores e psicologia próprios, vai dominar por muito tempo a reflexão antropológica. Veremos a seguir que será em continuidade a essa segunda imagem que as diferenças começarão a ser tratadas como identidade. Esta observação nos leva, pois, de volta à pergunta inicial de nossa reflexão: qual seria hoje o lugar da diferença em um mundo cada vez mais global e como ela tem sido pensada pela antropologia contemporânea?

Da diferença à identidade

A distância geográfica e o suposto isolamento das culturas exóticas foram, até muito recentemente, o modelo que sustentou a interpretação antropológica da diferença. No entanto, o encurtamento das distâncias culturais pela aceleração da comunicação e dos transportes e pela movimentação em massa de populações em direção aos centros hegemônicos do mundo fez disparar os alarmes dos que temiam o desaparecimento ou a aculturação (leia-se perda de autenticidade) dos povos que a antropologia estuda. Estaria a antropologia correndo o risco de perder seu objeto?

Na verdade, o que hoje espanta os que estudam a globalização é a persistência, e mesmo a renovação, das diferenças em contextos de intensa interação social. Essa constatação obrigou a antropologia contemporânea a repensar o modo, digamos, substancialista com que vinha tratando o problema das diferenças culturais. A antropologia não precisa mais do

modelo, ilusório, das sociedades primitivas, cujos princípios de sangue e territorialidade se ajustavam tão perfeitamente às noções de raça e nacionalidade, organizadoras das diferenças e definidoras dos pertencimentos nas sociedades ocidentais. Com efeito, ao associar um repertório cultural a um grupo social específico, a interpretação antropológica de inspiração funcionalista contribuiu para reificar diferenças de cultura em identidades empiricamente observáveis. No modelo das sociedades primitivas, cultura, raça e etnia eram noções equivalentes e homólogas à idéia de nação, reservada às sociedades civilizadas.

Mas não tardou muito para que as culturas primitivas pacientemente desconstruídas pelos antropólogos se tornassem atores sociais e passassem a fazer uso dos conhecimentos antropológicos para, em nome da etnia que as teorias haviam simbolicamente construído, reivindicar, a favor ou contra os antropólogos, direitos políticos. Ao mesmo tempo, à medida que vai se desvanecendo a ilusão antropológica das sociedades isoladas, emerge o problema — ao mesmo tempo teórico e político — da identidade étnica. Se a noção de identidade pode ser compreendida como uma forma de representação coletiva que designa pertencimentos, a identidade étnica será uma maneira de nomear e ordenar as diferenças que toma como elementos de representação traços particulares de uma cultura.

Uma vertente importante do debate em torno das identidades coletivas se inaugura no contexto da construção dos Estados nacionais — nas Américas no século XIX e na África na segunda metade do XX. Uma das características desse tipo de identidade coletiva é o fato de ele se forjar a partir de elementos culturais facilmente universalizáveis, fazendo coincidir simbolicamente uma cultura, um território e uma forma de organização política. As identidades nacionais se forjam, portanto, no sentido da domesticação das diferenças e das particularidades. Ora, a intensificação do deslocamento de populações nestas últimas décadas da periferia do sistema colonial para os centros hegemônicos leva o problema das diferenças étnicas para o coração das sociedades industriais avançadas, onde o Estado parecia ter sido capaz de integrar as diferenças. O que a antropologia havia descrito, a partir do distanciamento geográfico, em termos de etnia se transforma no interior das nações em reivindicação de etnicidade. A multiplicação acelerada de reivindicações de identidades etnicamente fundadas logo tornou evidente que a identidade, mais do que um conceito explicativo de um sistema cultural em si mesmo autêntico, era uma *performance* simbólica capaz de realizar politicamente a realidade que se propunha elucidar³.

O caso africano foi, nesse particular, paradigmático. O processo de descolonização da África nos anos 50 provocou, como todos sabem, uma das mais graves crises da antropologia européia. Evans-Pritchard constatou que a antropologia havia se tornado um insulto nos novos Estados independentes e assim, prudentemente, aconselhava seus alunos a se apresentar como historiadores ou lingüistas, pois estes tratam de "assuntos que não ofendem ninguém" (1987, pp. 240-254). Que mal teria feito a

(3) Ver a esse respeito Cunha, 1985. Em sua definição de identidade étnica a autora observa que "é pela tomada de consciência das diferenças, e não pelas diferenças em si, que se constrói a identidade étnica" (p. 200).

antropologia àqueles povos cujas tradições ela buscava resguardar contra as forças desagregadoras do desenvolvimento e do colonialismo? Haveria um desacordo fundamental no modo como o problema da identidade se colocava para os antropólogos e para os nativos?

L'Estoile, em seu interessante artigo sobre a relação das elites escolarizadas africanas com a antropologia, nota que enquanto a ideologia vitoriana fazia *dos évolués* os interlocutores privilegiados do europeu, já que tendo passado pelas escolas missionárias podiam apresentar-se como aliados naturais da civilização, o novo modelo colonial legitimado pela antropologia funcionalista transformou o africano educado à européia em um "destribalizado", uma "espécie de monstro sociológico, duplamente desadaptado, à sua cultura de origem, da qual se separaram artificialmente, e da cultura européia, na qual não encontram lugar" (L'Estoile, 1997, p. 93). Com a nova filosofia colonial, o africano educado perde pois seu estatuto de interlocutor privilegiado das autoridades européias, que passam a legitimar as chefias tribais percebidas como tradicionais.

É no interior desse contexto que se pode compreender melhor por que, apesar da boa consciência da antropologia funcionalista — que pretendia estar contribuindo para constituir as bases de um nacionalismo africano orgulhoso de seu passado e dos valores de suas tradições —, foi contra a autoridade das tradições (e contra as pretensões dos antropólogos de produzir a verdade sobre os africanos) que se empreenderam as guerras de libertação nacional. O conhecimento antropológico acumulado no bojo do movimento de expansão colonial acabara por gerar modelos culturais — os Nuer de Pritchard, os Dogon de Marcei Griaule etc. — que, implicitamente, pretendiam ser o espelho no qual este Outro poderia ter finalmente acesso a sua identidade, a uma consciência de si (como subordinado). Mas a imensa e prodigiosa cultura imperial também foi apropriada pelos letrados nativos, que passaram a produzir outras imagens africanas, dissonantes com a dos antropólogos. L'Estoile observa que, ao criar um modelo da cultura africana autêntica, a antropologia funcionalista cauciona com o selo de sua ciência uma forma particular de ser africano como a única verdadeira (1997, p. 93). Ora, esse modelo interessou às autoridades tradicionais, que dele se serviram para reafirmar sua posição, mas desagradou aos nativos educados, para quem essa imagem ameaçava sua reivindicação de representantes legítimos da cultura africana. Essa observação revela o modo como, quando colocado no contexto das condições históricas em que foi produzido, o próprio conhecimento antropológico é parte de um complicado jogo de forças no qual diferentes atores disputam entre si a legitimidade de poder falar em nome da verdadeira identidade africana. A compreensão desse fato levou os antropólogos a abandonar progressivamente uma compreensão essencialista de identidade para concebê-la como relacional.

Um marco importante na reflexão sobre a identidade no bojo da antropologia européia foi sem dúvida o seminário organizado por Jean-Marie Benoist e dirigido por Lévi-Strauss no Collège de France em 1974-75. Mais do que as contribuições das várias disciplinas para a "elucidação" do

problema da identidade, o que me parece mais interessante na iniciativa desse encontro foi o modo como Lévi-Strauss formulou as razões que o motivaram. "Por que nós os etnólogos nos colocamos o problema da identidade?", pergunta-se, e a isso responde:

Em razão dos ataques muito vivos que surgem, hoje em dia, contra a etnologia em seus princípios mesmos. Dizem-nos: a finalidade do etnólogo é identificar as culturas diferentes e irredutíveis a nossos próprios modos de pensar. Assim fazendo, nos dizem, vocês arrasam a originalidade específica das outras culturas [...] fundindo-as nos moldes de nossas categorias e classificações, sacrificando sua originalidade [...] e sujeitando-as à formas mentais próprias a uma época e a uma civilização. [...] A antropologia seria um modo frenético de projetar a qualquer preço uma identidade mentirosa a experiências vividas que não são passíveis de qualquer esforço de reflexão ou análise (Lévi-Strauss, 1977: pp. 10, 330).

Podemos perceber nestas palavras que o debate em torno da identidade faz aparecer um dos pontos mais sensíveis da interpretação antropológica que poderia ser resumido na seguinte indagação: é possível conhecer o Outro sem, no processo mesmo do seu conhecimento, reduzi-lo ao Mesmo?

Para responder a esse desafio lançado contra a antropologia, Lévi-Strauss propõe uma crítica ao próprio conceito de identidade: em sua hipótese, a identidade não corresponderia a nenhuma experiência substantiva, mas seria um foco virtual, um esforço de construção indispensável à explicação, mas cuja existência seria puramente teórica. Embora essa separação entre modelo da identidade e experiência vivida da diferença pareça por demais radical, ela faz, a meu ver, avançar a reflexão antropológica porque retira a noção de identidade do campo das essencialidades, obrigando-nos a pensá-la do ponto de vista relacional.

Mas, reconhecidamente, foi Fredrik Barth o autor que mais contribuiu para sedimentar a concepção relacional da identidade. Em texto de 1969, que inspirou inúmeros estudos no Brasil, como os de Roberto Cardoso de Oliveira, Manuela Carneiro da Cunha, Carlos R. Brandão, Sylvia C. Novais, entre outros, o autor propõe que os estudos sobre identidade se voltem para a compreensão dos modos como as pessoas se auto-atribuem identificações, deslocando o foco da análise das relações internas ao grupo para as relações que se dão nas fronteiras. Para Barth, a ênfase tradicional nas diferenças culturais de língua, religião, filiação etc. levava a uma classificação de grupos enquanto portadores naturais e espontâneos de heranças culturais que os distinguiriam empiricamente. Ora, as identidades não resultam espontaneamente do pertencimento empírico a uma cultura. Seriam, ao contrário, consequência de um processo simbólico de autodesignação de

REFERÊNCIAS

- Abou, Seli. *L'identité culturel. Relations interethniques et problèmes d'acculturation*. Paris: Anthropos, 1981.
- Barth, Fredrik (ed.). *Etnic groups and boundaries. The social organization of culture difference*. Boston: Little, Brown and Company, 1969.
- Bourdieu, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.
- Comaroff, Jean e Comaroff, John. *Of revelation and revolution*. Chicago: University of Chicago Press, 1991.
- Contreras, Jesus e Bestard, Joan. *Bárbaros, paganos, selvajes y primitivos*. Barcelona: Barcano-va, 1987.
- Cunha, Manuela Carneiro da. *Negros estrangeiros*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- Evans-Pritchard, E. "Some reminiscences and reflection on fieldwork". In: *Witchcraft, oracles and magic among Azande*. Oxford: Oxford University Press, 1987.
- Freud, Sigmund. *Malaise dans la civilisation*. Paris: PUF, 1971.
- Giddens, Anthony. *As consequências da modernidade*. São Paulo: Unesp, 1990.
- Hulme, Peter. "Columbus and the cannibals". In: Ashcroft, Bill (ed.). *The post-colonial studies reader*. New York: Routledge, 1995.
- Kuper, Adam. *The invention of primitive society. Transformation of an illusion*. New York: Routledge, 1988.
- L'Estoile, Bernard de. "Au nom des vrais africains. Les elites scolaires de l'Afrique face à l'anthropologie (1930-1950)". *Terrain*, n° 28, mars, 1997, pp. 87-102.
- Leclerc, Gerard. *A gênese da antropologia positivista e o imperialismo colonial*. Lisboa: Editorial Estampa, 1973.
- Lévi-Strauss, Claude. *Antropologia estrutural dois*. Rio de Janeiro: Tempo Universitário, 1976.
- _____. *L'identité*. Paris: Grasset, 1977.
- Lord Lugard. "Education and race relations". *Journal of the African Society*, n° 32, 1933, pp. 1-11.
- Montaigne, Michel de. "Dos canibais". In: *Montaigne. Os pensadores*. São Paulo: Abril, 1980.

traços culturais — mesmo daqueles que podem ser fisicamente aferidos como ausentes — que retira sua inspiração de um repertório cultural disponível (próprio ou alheio). Desse modo, a continuidade de uma etnia dependerá da capacidade de um determinado grupo de manter simbolicamente suas fronteiras de diferenciação, ou, dito de outra maneira, de sua capacidade de manter uma codificação permanentemente renovada das diferenças culturais que o distinguem dos grupos vizinhos.

É fácil perceber como essa maneira de abordar o fenômeno da identidade o desloca do campo conceitual para o político: a identidade não é mais definida como um modo de ser cuja natureza profunda é preciso revelar, mas como um jogo simbólico no qual a eficácia depende do manejo competente de elementos culturais. No contexto da cena contemporânea, a identidade cultural e a diversidade se carregam pois de significados simbólicos capazes de mobilizar poderosamente e criar, à sua imagem, os grupos que elas designam. Com efeito, a etnicidade, esse modo particular de enunciar identidades, ganhou cada vez mais visibilidade na cena política porque é capaz de combinar interesses e pertencimentos: ao operar sobre um leque tangível de identificações comuns facilmente reconhecíveis — comidas, língua, música, vestuário etc. —, produz uma imagem verossímil e convincente da realidade do grupo, criando lealdades afetivas e personalizadas. Vem dessas mesmas características sua enorme eficácia na competição por direitos e espaço social.

A progressiva politização da diferença, ou o deslocamento para o espaço político dos modelos substantivistas que os antropólogos haviam construído em suas análises (as etnias), obrigou a reflexão antropológica interessada em compreender essa nova forma de consciência que é a etnicidade a descentrar sua reflexão do campo da cultura — vista como um todo homogêneo capaz de ser compreendido em sua lógica interna, patrimônio de um grupo social produtor de sua identidade — para o campo das relações interculturais. Isto porque o entendimento até então prevalente, fundado na idéia de que os grupos étnicos são autênticos portadores de uma cultura original, não dá conta de situações nas quais os traços considerados autênticos não estão presentes, enquanto a reivindicação de identidade, ela mesma, está. Essa inadequação pode ser percebida no conceito de aculturação, usado como principal instrumento de análise da mudança cultural. Levou algum tempo para que a fragilidade do conceito de aculturação se tornasse evidente. Roberto Cardoso de Oliveira se defronta com esse problema em seus estudos sobre a assimilação dos anos 60, quando percebe que o critério da diferença *entre* culturas, fundado em repertório de traços culturais empiricamente observáveis, não era capaz de explicar a persistência das identificações étnicas em grupos onde esses traços estavam ausentes (Oliveira, 1976, p. 2).

Se podemos definir a etnicidade como um modo particular de consciência de si que legitima, a partir do uso simbólico de elementos culturais, reivindicações de direitos coletivos, caberá à antropologia não apenas interpretar o modelo cultural a partir do qual esses elementos

Oliveira, Roberto Cardoso de. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Pioneira, 1976.

Overing Joanna. *Who is the mightiest of them all? Jaguar and conquistador in Piaraó images of alterity and identity*, 1992 (mimeo).

Puech, Henri-Charles. *Las religiones en el mundo mediterráneo y en el Oriente Próximo*. México: Siglo XXI, 1985.

Ritzer, George. *The McDonaldization of society*. London: Sage, 1993.

Souza, Laura de Mello. *O diabo e a Terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

Stocking, George W. *Victorian anthropology*. New York: The Free Press, 1987.

culturais ganham sentido, mas também compreender a lógica dos interesses que dão poder de mobilização (vida) a essas representações (uso aqui a noção em seu duplo sentido: representação como imagem de si e como porta-voz de um grupo). Esse é pelo menos o projeto de conhecimento que se inaugura com o que se convencionou chamar de antropologia pós-moderna. Não cabe delinear aqui suas variantes e múltiplas interpretações. Mas talvez possamos afirmar que a inquietação comum dos trabalhos contemporâneos é a de incluir, na imagem que a antropologia produz sobre o Outro, a reflexão sobre o modo como essa imagem foi produzida. O antropólogo passa pois a disputar com diversos atores sociais o monopólio da representação legítima do Outro. Se isto é verdade, não é mais a diferença que interessa nela mesma, mas o jogo de forças que organiza o campo de sua construção simbólica.

Quando se coloca a questão dessa maneira compreende-se melhor por que a mundialização não leva a uma drástica redução das diferenças culturais. Os que pensam a globalização em termos da americanização das culturas reduzem a cultura ao consumo; os que colocam a questão em termos da exportação do modelo do Estado democrático nacional percebem a eclosão das etnicidades como uma regressão patogênica e irracional que deveria ser extirpada. Ora, como bem observa Selim Abou (1981), as aspirações étnicas se enraízam no desejo de reconhecimento e o fazem criando formas sempre renovadas de tornar traços culturais etnicamente distintivos. Se isto é verdade, a pergunta a orientar nossa reflexão contemporânea sobre a diferença deve afastar-se do projeto salvacionista das identidades que até tão pouco tempo ocupou nossos espíritos, para que possamos legitimamente nos perguntar, não tanto qual é a diferença, mas sobretudo a quem interessa a diferença.

Recebido para publicação em
3 de outubro de 1997.

Paula Montero é professora de
Antropologia da USP e pesquisadora do Cebap. Já publicou
nesta revista "Cultura e democracia no processo da globalização" (nº 44).

Novos Estudos
CEBRAP
N.º 49, novembro 1997
pp. 47-64
