

# OS CONTEXTOS CULTURAIS DAS DIFERENÇAS ÉTNICAS

Texto de

**Thomas Hylland Eriksen**

University of Oslo

Tradução de

**Diego Pérez Ojeda del Arco**

Universidade Federal do Pará | Belém - PA - Brasil

Artigo originalmente publicado em Eriksen, T. 1991.

The cultural contexts of ethnic differences. *Man, New Series*

26(1):127-144. DOI: <https://doi.org/10.2307/2803478>.

A presente publicação foi autorizada por Thomas Hylland Eriksen.

submissão: 27/04/2018 | aprovação: 10/09/2019

O objetivo deste artigo é contribuir para o desenvolvimento de dispositivos analíticos para lidar comparativamente com diferenças culturais tornadas relevantes em sistemas de interação. Primeiro, são considerados os pontos fortes e as limitações do legado da perspectiva da antropologia social sobre a etnicidade. Depois disso, certos aspectos sobre a etnicidade em duas chamadas sociedades poliétnicas, Trinidad e Maurícia, são descritos e contextualizados analiticamente. Finalmente, é sugerida uma classificação geral dos contextos interétnicos. O critério sugerido para distinguir contextos a esse respeito é o significado cultural variável da etnicidade. A classificação proposta não é, contudo, incompatível com algumas outras tentativas para comparar fenômenos étnicos.

Embora meu ponto de partida seja um conceito de etnicidade que é relacional e processual, o que eu chamo de uma visão formalista, insisto em que uma compreensão do alcance das diferenças culturais deve complementar uma apreciação das características formais da etnicidade – se é que elas devam ser localizadas no nível da formação social ou no nível da interação. Para conseguir isso, vou me basear no conceito de jogos de linguagem de Wittgenstein (1983[1953]). Uma implicação da análise da etnicidade, brevemente discutida no final do artigo, é que um conceito sensato da cultura

deve retratá-la como um aspecto da interação concreta e contínua e também como contexto de significado para a mesma interação.

## 1. CONCEITUALIZANDO A ETNICIDADE: UMA REVISÃO CRÍTICA

Um dos nossos erros mais difundidos como teóricos sociais, e um dos mais difíceis de erradicar, é a reificação de conceitos. Quanto aos conceitos relativos à etnicidade, a tentativa de reificá-los é altamente compreensível. Notadamente, qualquer reificação conceptual de “grupos étnicos” como entidades sociais (e sociológicas) que possuem certas características culturais e organizacionais fixas é positivamente encorajada por taxonomias e suposições populares em quase qualquer lugar do mundo. Reações acadêmicas contrárias a tais reificações começaram, com relação à pesquisa sobre etnicidade, no estudo de Leach (1954) sobre a política Kachin, e nos estudos de urbanização na província de Copperbelt (localizada na atual Zâmbia) na década de 1950 (entre outros, Mitchell 1956; Epstein 1958; Mayer 1971[1961]). Uma declaração explícita e muito influente foi a crítica de Barth (1969:10-11) às anteriores identificações que os escritores faziam da etnicidade como uma propriedade de “grupos culturais”, a sua visão axiomática que entendia a cultura como uma entidade fixa e monolítica, e o seu subsequente determinismo

cultural. Implicitamente, Barth também rejeitou a preocupação de alguns antropólogos culturais com o “caráter nacional”, por entendê-lo como simplista, tautológico e enganoso. Concentrando-se nos tipos de relações e processos sociais entre e dentro dos grupos étnicos, Barth (1969), Eidheim (1971) e outros desenvolveram um conjunto de conceitos formais para lidar com a etnicidade interpessoal sem ter que começar reificando conceito de grupo étnico ou de cultura. Dita abordagem, embora às vezes mal compreendida, tem uma grande influência nos estudos contemporâneos sobre etnicidade. Através do trabalho de Barth, Eidheim e outros, o foco dos estudos étnicos passou das características do grupo para as propriedades do processo social<sup>1</sup>. A partir de então, conceitos formais foram disponibilizados possibilitando aos estudantes de etnicidade descartar insatisfatórias estratégias empíricas de “coleta de borboletas”, para, assim, substituir substância por forma, estática por dinâmica, propriedade por relacionamento e estrutura por processo.

A abordagem formalista, conceitualizando a etnicidade como um tipo de processo social no qual

noções de diferença cultural são comunicadas, nos permite ver a etnicidade comparativamente<sup>2</sup>, e nos permite também explicar os fenômenos étnicos sem recorrer a conceitos básicos de “culturas” e “povos”. Além disso, esta abordagem provou ser mais flexível e capaz de maior sofisticação teórica, ao lidar com contextos complexos, do que uma abordagem relacionada em que a etnicidade é reduzida a um tipo de sistema de estratificação, ou em que o processo étnico é reduzido, virtualmente por definição, numa competição entre grupos por recursos escassos (Despres 1975; Cohen 1974b). Essa redução impede a plena compreensão das características discriminatórias dos sistemas sociais onde a comunicação das diferenças culturais é essencial para a reprodução do sistema.

Além de todos os seus méritos, a abordagem formalista associada a Barth (1969) tem duas limitações importantes que impedem uma compreensão comparativa satisfatória da etnicidade. Em primeiro lugar – e esta é, hoje, uma crítica comum (O’Brien 1986; Wolf 1982; Worsley 1984; Fardon 1987) –, é em princípio a-histórica.

1 A discussão sobre as propriedades “objetivas” *versus* “subjetivas” da etnicidade (Okamura 1981; Cohen 1974b) é definitivamente um beco sem saída. Como Mitchell (1974) argumentou em um contexto diferente, a distinção importante dos níveis analíticos é aquela que deve ser mantida entre as representações dos atores e as abstrações teóricas do analista. Da mesma forma, tentativas de definir substantivamente a etnicidade como um conceito comparativo, que está além das afirmações de que “a etnicidade é a comunicação da diferença cultural”, provaram ser curiosamente infrutíferas na análise. Independentemente de que, digamos, banqueiros da cidade, camponeses franceses ou *punks* londrinos possam ser ou não considerados grupos étnicos, a qual foi uma interessante questão discutida por Cohen (1974a), entre outros, ela não será considerada aqui.

2 Eu uso o conceito de “comparação” quase da mesma maneira que Leach (1961:5) usa a palavra “generalização”, isto é, como um dispositivo analítico que inspira conjecturas informadas sobre inter-relações formais.

É muito útil o uso de conceitos comparativos altamente abstratos como fronteira étnica (Barth 1969), dicotomização/complementarização (Eidheim 1971), forma e função simbólica (Cohen 1974a) e assim por diante, pois eles são indispensáveis para explicar a etnicidade no nível interpessoal, desviando a atenção analítica dos contextos sociais e históricos mais amplos, desconsiderando, assim, de forma implícita, os processos que ocorrem além do alcance do agente individual. Nunca se deve negligenciar, ou mesmo “colocar em colchetes”, o fato de que a etnicidade é sempre uma propriedade de uma formação social particular, além de ser um aspecto da interação. Além do mais, variações sobre esse nível de realidade social não podem ser explicadas de forma abrangente por meio de estudos de interação, por mais detalhados que sejam. Por exemplo, a etnicidade envolvida em um Estado-nação moderno é qualitativamente diferente da etnicidade ativada em um bairro, porque um Estado e um indivíduo são tipos diferentes de agentes. Ainda, o contexto de interação é constituído antes da própria interação e deve, portanto, fazer parte da explicação dos processos interpessoais. Isso implica a necessidade de investigarmos as circunstâncias históricas e sociais em que uma determinada configuração étnica se desenvolveu, devendo seguir uma subsequente localização no

tempo, no lugar e na escala social do fenômeno étnico em questão. Um conceito de poder que distinga entre poder individual e estrutural é essencial aqui. Além disso, essas descobertas estão fadadas a influenciar nossa análise, e não devem ser colocadas entre colchetes, mesmo – ou talvez particularmente – se o objetivo final for uma redução do processo social a um modelo comparativo formal de etnicidade. Por outro lado, estudos historicamente limitados de etnicidade e fenômenos relacionados (e.g., Anderson 1983; Smith 1986) geralmente não levam em conta a reprodução da identidade no nível de interação e têm escopo comparativo limitado.

Em segundo lugar, e em parte por implicação, pode ser enganador considerar a etnicidade simplesmente como um “vaso vazio”, um sistema de sinais arbitrários ou, ainda, como uma forma de gramática profunda. Certamente, o “foco crítico da investigação” deveria ser “a *fronteira* étnica que define o grupo, não o material cultural que ele encerra” (Barth 1969:15, *itálico no original*) – isto é, a etnicidade é uma propriedade do relacionamento, não “o som de alguém batendo palmas”, parafraseando Bateson. Sem dúvida, é correto afirmar que as distinções étnicas podem persistir, apesar da “distribuição diferencial insignificante de traços [culturais] objetivos” (Eidheim 1969:39), e que a articulação simbólica

da diferença cultural pode frequentemente ser vista como algo em mudança de forma e conteúdo, histórica e situacionalmente. Não obstante, as especificidades ou diferenças culturais invocadas em toda justificação da diferenciação ou dicotomização étnica podem (ou não) ter uma profunda influência na natureza experiencial das próprias relações étnicas. Isto implica que o meio não é necessariamente a mensagem, e que as próprias diferenças, que representam um nível de significação convencionalmente encoberto pelos formalistas, devem ser investigadas, e não apenas a forma de sua articulação. Em outras palavras, se existem imperativos contextuais para a produção de signos étnicos – e seria insensato sugerir o contrário –, então, os contextos em questão devem ser compreendidos como os atos da comunicação interétnica.

As diferenças culturais referidas na interação étnica não podem, então, ser sempre reduzidas à sua forma, sem que haja perda de compreensão analítica. Como a cultura é um termo tão difícil de lidar analiticamente – e uma vez que uma das principais ideias de estudos formais sobre etnicidade é a de que a cultura não pode ser tratada como um sistema fixo e delimitado de signos –, é tentador reduzir ou desconsiderar esse nível de realidade social. A redução mais comum (tácita) da cultura tem consistido em mostrar

como os significantes étnicos podem variar devido a mudanças no contexto, indicando que os significantes em si são realmente arbitrários, e que o aspecto fundamental da etnicidade é o próprio ato de comunicar e de manter a diferença cultural. Esta é a posição defendida por Leach (1954), que enfaticamente declara:

A cultura fornece a forma, o “vestido” da situação social. No que me diz respeito, a situação cultural é um fator dado, é um produto e um acidente da história. Não sei por que as mulheres Kachin vão sem chapéu com os cabelos curtos antes de se casarem, mas passam a utilizar um turbante depois, mais do que eu sei por que as mulheres inglesas colocam um anel em um dedo específico para denotar a mesma mudança no *status* social; tudo o que me interessa é que nesse contexto Kachin a utilização de um turbante por uma mulher tenha esse significado simbólico. É uma declaração sobre o *status* da mulher (Leach 1954:16)

Esse tipo de argumento tem sido muito esclarecedor, mas termina sendo insatisfatório, posto que o contexto cultural de um ato de comunicar distintividade pode, como corretamente assumido (e experimentado) por não antropólogos, fazer uma diferença sistemática nos encontros interétnicos. Em um certo ponto na análise da etnicidade, onde as diferenças culturais reconhecidas moldam ou impedem a interação significativa, ou onde a assimetria de poder distorce o discurso, torna-se impossível negligenciar características substanciais dos

contextos sociais, culturais e históricos. Embora a relação formal entre, digamos, o Estado canadense e os ameríndios Mohawk possa ser semelhante àquela entre, digamos, o Estado do Botswana e o povo Basarwa (San), as significâncias sociais e culturais das respectivas relações diferem por causa de diferenças importantes nos contextos culturais referidos à contínua invocação de distintividade. Isso implica que a modelagem formal da etnicidade pode perder o sentido não só porque deixa de fora aspectos da etnicidade que são importantes para os agentes, mas também porque desconsidera a importância potencialmente variável das diferenças culturais na articulação da etnicidade.

A tipologia de Handelman (1977) da incorporação étnica, que classifica grupos étnicos ou categorias dos socialmente muito frouxos ao socialmente muito fortemente incorporados, tem um poder explicativo similarmente limitado. É enganoso na medida em que trata de categorias étnicas ou grupos como entidades analíticas. Isso não funciona: é necessário explicar a produção e a reprodução da etnicidade de uma maneira menos abstrata, menos estática, a fim de compreender suas manifestações concretas. Qualquer análise detalhada de etnicidade deve, portanto, levar em conta o significado cultural variável da etnicidade, não somente transculturalmente, mas também

intraculturalmente e, talvez, mais importante ainda, intrapessoalmente. Diferentes contextos interétnicos dentro de uma sociedade, que podem ou não envolver os mesmos conjuntos de pessoas, têm significância variável de formas relevantes. A etnicidade, como fonte de significado cultural e como princípio de diferenciação social, é altamente distributiva em qualquer sociedade ou conjunto de contextos sociais que envolvam o mesmo pessoal. Sua importância variável, ou densidade semântica variável, só pode ser apreciada através de uma comparação de contextos, que leve em conta as diferenças nos significados implicados por aqueles atos de comunicar a distinção cultural a que nós chamamos de etnicidade.

É minha opinião, portanto, que os contextos culturais das diferenças étnicas não devem ser ignorados na descrição e na análise. Essa perspectiva traz uma implicação ética adicional, um tanto óbvia: implica levar a sério as representações de ordinários agentes “leigos”. As pessoas que designamos como membros de grupos étnicos tendem a discordar dos relatos antropológicos que lidam consigo mesmos. Um exemplo de tal desacordo é o conflito em curso entre estudantes Saami (Lappish) e funcionários não Saami no departamento de antropologia da Universidade de Tromsø, ao norte da Noruega. Muitos dos estudantes prefeririam que suas lutas por identidade cultural

e autonomia social não fossem consideradas pelos antropólogos como a manipulação de símbolos, “mecanismos de manutenção da fronteira” ou “processos de metaforização e metonimização”, que podem, em última instância, reduzir a luta à estratégia política (cf. Grønhaug 1975; Thuen 1982). Visões nativas não podem substituir a análise, mas também não devem ser reduzidas à forma universal. Em suma, se sinais étnicos são vistos como significantes metonímico-metafóricos para a diferença étnica, então deveríamos prestar atenção ao significado – que pode ser estudado em dois níveis. Por um lado, signos étnicos significam a comunicação da diferença cultural, que tem sido estudada exaustivamente por antropólogos sociais – seja como estratégias comparativas, seja como uma técnica para a manutenção de uma identidade cultural ou modo de vida, ou ambos. Por outro lado, os signos étnicos referem-se à distinção sistemática que está em parte sendo reproduzida fora dos atos das distinções comunicativas.

Este nível de significação normalmente foi colocado entre parênteses pelos formalistas, com cuja abordagem geral eu concordo. Seus modelos analíticos comparativos são claramente superiores à teorização anterior sobre etnicidade; eles são

simples e comparativos, sendo responsáveis por processos empíricos e com grande poder explicativo sobre a reprodução da discricção social e cultural. Eu apenas proponho complementar este conjunto de conceitos com outros que nos permitam comparar os tipos de distinções reproduzidas, e distinguir entre contextos onde o tipo da diferença cultural no trabalho varia qualitativamente. Isso pode ser feito sem reificar o conceito de “cultura”, desde que as unidades para análise não sejam grupos ou indivíduos, mas contextos de interação.

A discussão diz respeito a questões fundamentais da antropologia social<sup>3</sup>, sobre as quais não serei capaz de aprofundar mais a discussão a partir daqui. Mas deixem-me resumir o argumento até agora. Os estudos modernos de antropologia social sobre a etnicidade tenderam a exagerar seu argumento ao contrastar as virtudes de seu modelo processual formal de análise com as tendências imprecisas e reificantes das abordagens substantivistas. Seu preconceito semiótico, por vezes não reconhecido (notadamente, a visão dos símbolos étnicos como signos arbitrários), os impede de elucidarem o impacto variável da diferença cultural significativa e o conteúdo do significado na interação (cf. Wilden 1980:352n).

3 Notavelmente, é evidente que os conceitos de cultura precisam de um exame mais detalhado. Uma vez que as diferenças culturais variam contextualmente, a cultura deve, ela mesma, ser considerada como uma propriedade de contextos sociais particulares (o que eu chamarei mais adiante, seguindo Wittgenstein, de jogos de linguagem). Por outro lado, a cultura é uma condição necessária para o contexto que a define. Aparentemente, precisamos desenvolver um conceito “dual” de cultura análogo ao conceito de dualidade da estrutura de Giddens (1983). Na conclusão, falarei sobre isso.

Por causa dos modelos comparativos de interação, eles negligenciaram amplamente o estudo da etnicidade (ou etnicidades) como conjuntos específicos de características no mundo contemporâneo (cf. Giddens 1987:165, para um ponto semelhante em relação ao estudo das organizações). Por isso, a direção formalista nos estudos étnicos precisa ser complementada por uma consideração de dois pontos teóricos. Em primeiro lugar, a etnicidade é uma propriedade de uma formação social e um aspecto de interação; ambos níveis sistêmicos devem ser entendidos simultaneamente. Em segundo lugar, as diferenças étnicas acarretam diferenças culturais, que têm impacto variável entre culturas, intraculturalmente e intrapessoalmente, na natureza das relações sociais.

Um tratamento da relação entre os níveis sistêmicos de interação e de formação social, necessário na análise final, quando a validade da etnicidade como conceito comparativo deve ser avaliada (cf. Fardon 1987), está fora do escopo deste artigo. Os exemplos etnográficos e contextos a serem discutidos mais adiante ilustram o segundo ponto teórico; a saber, que as diferenças culturais que são confirmadas na comunicação das diferenças étnicas variam entre contextos que poderiam ser comparáveis, e que essa variação deve ser entendida em relatos de processos étnicos.

## 2. DIFERENÇAS ÉTNICAS E JOGOS DE LINGUAGEM

Explicar as diferenças culturais “reais” na etnicidade é uma dificuldade. A comunicação social da diferença cultural pode ser observada e descrita, mas as diferenças culturais referidas nesses atos são, elas mesmas, elusivas. Elas não podem ser medidas. Como a cultura não é uma propriedade fixa de pessoas ou grupos, as diferenças tampouco podem ser identificadas como “traços culturais” dos agentes. No entanto, argumentei sobre a necessidade de distinguir entre vários tipos de diferenças culturais invocadas em contextos étnicos, onde essas distinções são confirmadas e reproduzidas. Tais variações, sugiro, podem ser identificadas através de uma interpretação cuidadosa dos contextos interétnicos. Eu, agora, proponho usar o conceito wittgensteiniano de jogos de linguagem para distinguir, de maneira formal, entre contextos interétnicos em que o grau de significado compartilhado seja variável. Em sua discussão inicial sobre jogos de linguagem nas “Investigações filosóficas”, Wittgenstein define um jogo de linguagem simples como “uma linguagem primitiva” (Wittgenstein 1983[1953]:I:7, cf. 2). Com isso, ele se refere a um campo intersubjetivo ligado a um contexto particular, que é reproduzido pela interação dos indivíduos. Participar da interação social equivale, portanto, a um jogo de linguagem,

que é a aplicação convencional de certos conceitos ou a incorporação de certas regras que definem uma versão particular do mundo como relevante. As regras de um jogo de linguagem, quando são eventualmente internalizadas, constituem, assim, uma matriz cognitiva de complexidade variável, através da qual se percebe e interpreta os eventos que ocorrem no mundo. Se os agentes interagem de acordo com diferentes conjuntos de conceitos ou regras em uma dada situação, isso significa que eles se propõem a jogar diferentes jogos de linguagem; em outras palavras, suas respectivas delimitações das estruturas de significado relevantes do mundo diferem a esse respeito. Eles adquiriram conhecimentos diferentes sobre o mundo, e rejeitam as regras propostas pelos outros (cf. Wittgenstein 1983[1953]:1:47).

Alguns encontros interétnicos podem ser interpretados como contextos em que tais diferenças são expressas e, portanto, não podem ser reduzidos à competição por valores escassos, uma vez que um relacionamento competitivo implicaria necessariamente um acordo prévio sobre o que é considerado um valor. O conceito de jogos de linguagem, como será usado aqui, indica o caráter local e contextual da cultura, vista como a produção e a reprodução de significados compartilhados.

Como mostrarei, tal conceito também torna possível distinguir entre as formas das diferenças culturais expressas na etnicidade, sem cair no essencialismo ou em afirmações sobre as propriedades ontológicas das “culturas”. Agora, demonstrarei esse ponto por meio do exame de diferentes contextos em duas sociedades em que a etnicidade é importante e de significância variável em relação aos graus de significado compartilhado na interação.

### 3. TRINIDAD E MAURÍCIA

A área de Trinidad é aproximadamente o dobro da de Maurícia, mas elas sustentam populações de tamanho comparável (com pouco mais de um milhão de pessoas). Ambas são ilhas tropicais e antigas colônias britânicas onde a influência francesa tem sido substancial (e no caso das ilhas Maurícia, ainda o é). As duas áreas experimentaram a escravidão de *plantation* em larga escala até os anos 1830, e subsequentemente receberam um número significativo de imigrantes indianos sob o esquema colonial de escritura<sup>4</sup>. As composições demográficas das ilhas têm semelhanças importantes: as principais categorias étnicas, como mostrado nas estatísticas nacionais e em taxonomias populares, são negros, indianos, chineses, europeus e categorias culturalmente

4 Essa onda de imigração para Trinidad e Maurícia ocorreu entre 1845-1917 e 1834-1907, respectivamente. Na Maurícia havia, no entanto, uma série de indianos permanentemente estabelecidos desde o final do século XVIII, sendo estes tanto escravos como homens livres.

ambíguas de pessoas fenotipicamente “misturadas”. Os indianos, a maioria deles composta por hindus e muçulmanos, são os mais numerosos em Maurícia; enquanto os negros, que em geral são cristãos, são tão numerosos quanto os indianos em Trinidad<sup>5</sup>. Existem várias subdivisões étnicas que podem ser relevantes; por exemplo, a distinção entre hindus e muçulmanos pode ser importante em ambas as sociedades, e existem categorias étnicas que podem ser relevantes em Maurícia, mas não em Trinidad (por exemplo, a categoria dos Tâmeis), e vice-versa. Nas representações populares e no discurso público, a distinção mais importante é, no entanto, entre índios e negros. Existem também, obviamente, classificações sociais não étnicas que podem ser relevantes; duas dessas distinções, importantes em ambas as sociedades, são aquelas observadas entre “a classe média” e “a classe trabalhadora” (termos locais), e entre as pessoas rurais e urbanas.

Trinidad, uma ilha rica em petróleo, é mais rica do que Maurícia e, em maior medida, é integrada em sistemas de troca mais amplos. Ambas as sociedades são democracias parlamentares, e ambas estão mudando rapidamente,

economicamente e institucionalmente. A etnicidade desempenha um papel importante na interação diária nas duas localidades.

#### 4. ETNICIDADE NA POLÍTICA INSTITUCIONAL

Em ambos Estados insulares, a maioria dos partidos políticos do período pós-guerra foi organizada segundo linhas étnicas, tendo derivado seu apoio a uma base étnica. No entanto, a etnicidade raramente é uma questão explícita em contextos públicos e políticos. Diferentemente de classe e gênero, por exemplo, as distinções étnicas não são oficialmente reconhecidas como fundamentais na organização das sociedades, onde as ideologias e os discursos oficiais predominantes são, para todas suas diferenças mútuas, vagamente nacionalistas. Sempre que argumentos baseados na etnicidade são invocados por um político, outros políticos reagem publicamente de maneira hostil. Da mesma forma, normalmente é considerado grosseiro acusar políticos de seguir estratégias étnicas; existem técnicas sutis e astutas disponíveis para esse fim, não apenas por causa do caráter indicial da etnicidade<sup>6</sup>. A etnicidade, no entanto, é frequentemente uma variável-mestre nos relatos

5 Da população mauritana, 67% são de origem indiana e 28% são de origem africana. Em Trinidad, os números são aproximadamente de 40% para cada categoria, sendo que os indianos formam uma pequena maioria. No entanto, 16% da população de Trinidad é oficialmente classificada como “mista”; a maior parte dessa categoria se definiria como não indiana. As complexidades da classificação étnica e da manutenção de fronteiras em vários campos sociais não serão discutidas aqui; veja Eriksen (1988:cap. 3-4), para uma descrição mais completa da classificação social em Maurícia.

6 Um exemplo típico é a recente alegação de que um político indiano em Trinidad seria contra o imposto sobre vendas de

políticos de não políticos de Trinidad e de Maurícia. Dois exemplos notavelmente paralelos servirão para ilustrar isso.

Em Maurícia, um projeto de desenvolvimento para pequenos plantadores de cana-de-açúcar foi lançado em meados dos anos 80, reduzindo os impostos e fornecendo empréstimos. Em Trinidad, um projeto semelhante para candidatos a pequenos empresários começou em 1989. Ambos os programas governamentais foram criticados em linhas semelhantes por membros de categorias étnicas politicamente não dominantes. Em Maurícia, os não indianos notaram que a maioria dos pequenos plantadores era indiana e que, de fato, havia muitos negros pobres<sup>7</sup> para os quais nada era feito. Em Trinidad, os não negros afirmavam que somente os negros se beneficiariam do programa de incentivo, porque acreditava-se que a maioria dos pequenos empreendedores era negra e, o que é mais importante, porque se acreditava que os negros tivessem melhores conexões com as autoridades. Embora tais argumentos nunca aparecessem desmascarados na mídia (exceto em cartas dirigidas aos editores), eles gozaram de amplo apoio.

Em ambos os casos, a etnicidade criou uma divisão na opinião pública; os limites étnicos,

dormentes em muitos contextos sociais, foram ativados. Os ricos, os pobres e os destituídos se uniram sob um ou outro conjunto de argumentos. A visão comum era de que os indianos mauricianos, quase por definição, apoiariam o incentivo dos pequenos plantadores, enquanto os negros se oporiam a ele; da mesma forma, era amplamente aceito que os negros de Trinidad ou seriam indiferentes ou apoiariam o esquema de pequenas empresas, ao passo que os indianos seriam indiferentes ou se oporiam a ele, sob o argumento de que fortaleceria a presumida posição dominante dos negros na sociedade de Trinidad. O ponto aqui não é se “todos” ou “a maioria” dos negros ou indianos realmente agiram de uma certa maneira ou tiveram certas visões; há, seguramente, uma variação nesses aspectos, mas devemos notar o fato de que as distinções étnicas se tornaram relevantes no discurso público sobre uma questão política. E a linguagem do discurso público nem sempre leva em conta as variações empíricas por trás dos estereótipos.

Movendo-se para um nível sistêmico mais elevado, tem sido amplamente documentado que a política institucional em Trinidad e em Maurícia é organizada, na sua maior parte, em linhas étnicas

---

rum; não porque ele seja alcoólatra, mas porque os indianos são proverbialmente considerados grandes bebedores.

<sup>7</sup> Negros em Trinidad são geralmente chamados de “negros” ou “negroes”. Na Maurícia, são conhecidos como “crioulos”, o que é um termo problemático. Portanto, o termo “negros” é usado consistentemente neste artigo para ambas as categorias.

(cf. Ryan 1972, para Trinidad; Simmons 1983, para Maurícia); isto diz respeito tanto ao voto quanto à organização interna de partidos e organizações políticas. Como argumentei em outro artigo (Eriksen 1988), é impossível para um indivíduo politicamente orientado desconsiderar a dimensão étnica na política em Maurícia (isso vale também para Trinidad, embora de uma maneira um pouco diferente), mesmo que se prefira fazer assim. Ademais, em ambas as sociedades, uma resposta padrão para as questões sobre etnicidade é que os conflitos étnicos são “criados pelos políticos”. Isto está errado. A etnicidade não só desempenha um papel importante nos campos sociais não políticos em ambas as sociedades, sendo, inclusive, mais fundamental fora do âmbito da política institucional. Isso será demonstrado a seguir.

Diversos contextos importantes da política étnica, considerados como a tentativa baseada na etnicidade para obter poder político, podem ser proveitosamente interpretados como parte dos sistemas políticos das contemporâneas Trinidad e Maurícia. Os mesmos conjuntos de regras são subscritos por todos os envolvidos na política, e há um amplo consenso sobre valores e modos de discurso. Em outras palavras, as diferenças culturais em si mesmas não são importantes nesses contextos; sua importância reside na criação de opções para que os políticos e os partidos possam aproveitar tais diferenças em

sua busca por popularidade e poder. A congruência formal da etnicidade entre os políticos de diferentes origens étnicas é completa: a cultura política, ou jogo de linguagem, é homogênea, como está sendo confirmado na vida política institucionalizada em curso; não há diferença cultural relevante que informe o padrão e o conteúdo de significado da interação institucionalizada entre os políticos. As regras que guiam essa forma de interação são, em circunstâncias normais, etnicamente uniformes tanto entre os políticos quanto entre os eleitores, e as diferenças culturais que influenciam as relações étnicas devem, portanto, estar fora do campo da política institucional.

Nesses contextos políticos poliétnicos, então, a etnicidade é constituída por um sistema de signos arbitrários, no sentido de que o processo político poderia ter tido propriedades formais idênticas na ausência de uma classificação étnica; as questões substantivas poderiam ter sido diferentes, os partidos e os padrões de votação poderiam ter sido diferentes, e assim por diante, mas, se o conjunto de regras que constituem o sistema político fosse o mesmo, todas as outras coisas continuariam sendo iguais. Em outras palavras, os agentes que participam da política institucional em Trinidad e Maurícia são obrigados a seguir as regras de um jogo de linguagem comum e, na medida em que a etnicidade é relevante nesses contextos políticos, a diferença cultural é comunicada

por meio de um idioma cultural compartilhado; um jogo de linguagem compartilhado.

Isso não deve ser considerado para que se acredite que a política, como tal, pressupõe um jogo de linguagem compartilhado, seja nas sociedades em questão ou em outro lugar. Os exemplos apenas ilustram um tipo de contexto em que os agentes compartilham regras para a interação. De fato, há um século, a incomensurabilidade da cultura política entre indo-Trinitários e o governo colonial era evidente. Weller (1968) escreve assim sobre a onda de assassinatos de esposas na comunidade indo-trinitária durante o final do século XIX. Em um processo judicial citado por Weller (1968:65 sqq.), o réu diz: “Eu matei minha esposa. O que você tem a ver com isso? Eu não matei a mulher de nenhum outro”. Claramente, o réu representa princípios jurídicos incomensuráveis com os da política. Existe aqui desacordo sobre as regras que constituem o sistema judicial como campo de interação. Os respectivos jogos de idioma são incomensuráveis; eles se referem a diferentes versões da realidade social relevante.

## 5. JOGOS DE LINGUAGEM NO MERCADO DE TRABALHO

No nível da sociedade, tanto Trinidad quanto Maurícia têm tradicionalmente sustentado divisões de trabalho correlacionadas etnicamente. Em ambas as sociedades, o trabalho agrícola, há mais

de um século, tem sido cultural e estatisticamente associado aos indianos, o serviço civil e o trabalho industrial aos negros, a gestão com os brancos e mestiços, e o comércio com brancos e chineses (em Trinidad: chineses, sírios e portugueses). Com poucas exceções, as correspondências entre as hipóteses populares e a divisão real do trabalho têm sido bastante próximas; os mercados de trabalho de Trinidad e Maurícia, no entanto, mudaram radicalmente a esse respeito desde a segunda guerra mundial. Em ambas as sociedades, os negros foram, nos dias coloniais, percebidos como estando culturalmente mais próximos de seus governantes europeus do que os indianos, sendo, portanto, preferidos no serviço civil colonial.

Ao explicar a suposta proximidade cultural entre negros e europeus nos tempos coloniais, pode-se apontar a linguagem compartilhada (francês ou inglês, conforme o caso) e a religião (variedades do cristianismo), a organização familiar (a família nuclear como ideal) e, por extensão, uma assumida perspectiva moderna e compartilhada sobre o indivíduo (englobando, entre outras coisas, uma suposta simpatia pelas virtudes da organização burocrática). Em ambas sociedades, os indianos eram retratados, pelas elites coloniais e outros que dominavam o discurso público, como pagãos analfabetos e particularistas, e como “*clânicos*” (expressão trinitária), cuja principal prioridade

era sempre ter a família extensa. Eles também foram tratados com indiferença durante gerações; eles não teriam tradicionalmente formado parte do sistema “hegeliano” de opostos que constituía o sistema sociocultural negro-marrom-branco nessas colônias (cf. Fanon 1952), o qual criou um sentimento mútuo de familiaridade entre os incluídos. Embora a divisão do trabalho tenha mudado, os estereótipos permanecem fortes.

O ponto a ser assinalado aqui é que os estereótipos se referem a aspectos normativos das percepções das diferenças culturais e, portanto, não podem ser reduzidos a sinais arbitrários, sujeitos à manipulação livre. É, sem dúvida, verdade que a percepção da proximidade cultural de negros e europeus proporcionou uma cooperação mais fácil no local de trabalho, e que a maioria dos negros em ambas as sociedades era mais “moderna” do que a maioria dos indianos: eles eram mais instruídos e falavam inglês e/ou francês. Em outras palavras, da perspectiva de um empregador, pode ter havido razões sólidas para recrutar negros, em vez de indianos, para uma variedade de empregos. Poder-se-ia, é claro, criticar os empregadores em questão por não quererem abandonar seus estereótipos ou por não considerarem aspectos dos indivíduos, e sim categorias étnicas estereotipadas; no entanto, foram percebidas descontinuidades culturais entre as categorias “negros” e “indianos”

que foram relevantes no mercado de trabalho. Os jogos de linguagem rotineiramente reproduzidos pelos imigrantes indianos que falavam bhojpuri, e atribuídos a eles como “características culturais” etnicamente distintivas, faziam com que parecessem inadequados às exigências do mercado de trabalho. Habilidades relevantes em um jogo de linguagem, por exemplo, em uma vila rural, foram descartadas como irrelevantes em outro jogo de linguagem dominante. As diferenças culturais referidas são, aliás, comparáveis às diferenças culturais atualmente reproduzidas como fronteiras étnicas (e de classe) nas cidades europeias, onde os imigrantes e seus filhos são considerados, pelos potenciais empregadores e pelos funcionários públicos, como culturalmente ineptos ou deficientes porque alguns dos seus jogos de linguagem são definidos como incompatíveis com certos requisitos da sociedade nacional.

A política informal, em certas agências estatais, de excluir os indianos de altos cargos públicos, praticada em Maurícia até o final da década de 1960 e ainda praticada em Trinidad, pode ser tipicamente interpretada e explicada pelos antropólogos sociais como uma maneira de reter o poder político e o controle na sociedade; pode ser dita como um conjunto de políticas destinadas a manter a hegemonia étnica. Tal relato, tautologicamente verdadeiro, é inadequado por duas razões. Primeiro,

se a busca por poder e controle fosse a única razão para não contratar indianos, os últimos também seriam desencorajados de empreendimentos comerciais e outras atividades econômicas independentes. Isso certamente não aconteceu em nenhuma das sociedades; foi possível para os indianos comprar terras livremente e montar lojas já nas últimas décadas do século XIX. Um exame dos registros coloniais do período (cf. Brereton 1979, para Trinidad; Allen 1983, para Maurícia) indica que a ascendência econômica dos indianos não era vista como uma ameaça pelas elites – pelo contrário, sua presumida frugalidade e seu *ethos* de trabalho árduo foram elogiados oficialmente.

A segunda razão pela qual uma análise economicista do mercado de trabalho é inválida, como já sugerido, é que as percepções das diferenças culturais desempenham um papel em sua própria organização, de modo que sua articulação não pode ser reduzida à estratégia política. Alguns exemplos da situação contemporânea ilustram ainda mais as distinções entre tipos de diferenças culturais invocadas na etnicidade.

Um indo-trinitário bem-educado e culturalmente autoconsciente, a quem eu conheço, renunciou ao seu trabalho como jornalista de TV. Sua razão para fazê-lo era que “não era permitido ser indiano na TV”. Quando perguntado por que havia, afinal, alguns indianos regularmente

na televisão, ele respondeu que eles não eram “verdadeiros indianos”. E acrescentou: “para eles [as corporações de radiodifusão e televisão], tudo bem que você seja indiano, desde que não o mostre”. O que isso significa? “Por exemplo, você nunca deve usar roupas indianas – você deve sempre aparecer em camisa e gravata. E se você fizer programas, você deve sempre lembrar que Trinidad é um país negro. Se você quiser fazer um programa sobre algo indiano, tudo bem, contanto que você o apresente como algo remoto e exótico. Para ser um indiano na mídia, você tem que ser cem por cento crioulezado”. Neste ponto, podemos chegar à conclusão prematura de que o meu amigo deixou seu trabalho devido a desacordos com respeito à política da programação, e que seu descontentamento estava enraizado na diferença cultural – que ele representou um jogo de linguagem incompatível com o do conselho. No entanto, precisamos dar um passo adiante. Em primeiro lugar, as diferenças culturais invocadas são de tipo “fraco”: não incluem desacordo sobre a organização dos meios de comunicação – o indiano poderia, em princípio, ter sido também um marxista negro (ou seja, os sinais distintivos são arbitrários). Em segundo lugar, os indianos que permanecem como jornalistas de TV não abandonaram necessariamente sua identidade étnica; eles apenas a suspenderam no contexto

do trabalho. Não há incomensurabilidade entre a posição de meu amigo, a postura de outros jornalistas indianos e a do conselho da corporação de radiodifusão e televisão; tudo em que eles discordam é o lugar apropriado para a comunicação da indianidade na sociedade trinitária. Eles têm um jogo de linguagem comum para comunicar a diferença cultural, embora seus respectivos contextos culturais possam constituir jogos de linguagem incomensuráveis em outros aspectos.

Uma expressão de um tipo mais forte de diferença cultural, também dentro do contexto do trabalho assalariado, é evidente nas atitudes de algumas mulheres mauritanas negras urbanas em relação ao trabalho doméstico. Uma mulher jovem explicou as diferenças assim: “Se você trabalha para pessoas brancas, elas tratam você de forma razoável. Se você trabalha para indianos, eles podem não pagar, eles podem assediar você, eles gritam com você e tratam você como um cachorro. Eu nunca trabalharia para um indiano”. Esta declaração contém uma grande quantidade de estereótipos negativos. Estes são apoiados por outras mulheres na mesma situação, e indiretamente por indianos ricos, que podem fazer declarações de que “aquelas mulheres negras são preguiçosas, elas nunca fazem o trabalho corretamente e sempre tentam fugir de casa antes de elas terminarem”.

A discordância pode ser atribuída a diferenças nas percepções da organização doméstica. Uma empregada doméstica de uma família hindu está em uma posição estruturalmente semelhante à de uma doolahin, uma nora. A doolahin e a empregada negra não são membros da família e, portanto, é possível tratá-los como estranhos. As mulheres negras, ao contrário, são ensinadas a esperar que suas sogras (e, por extensão, outras pessoas de fora) as tratem com respeito, como filhas adotivas. A falta de intimidade e o tratamento condescendente da família hindu são, portanto, interpretados como uma violação de seus direitos. O empregador hindu, por outro lado, considera a informalidade de sua empregada negra como imprudente e como sinal de desleixo. O que ele quer é uma empregada, não uma filha adotiva. Na medida em que há discordância sobre as regras que constituem o relacionamento, os respectivos jogos de linguagem são incomensuráveis.

## 6. JOGOS DE LINGUAGEM, ETNICIDADE E CLASSE

Outro tipo de conflito me foi contado por um trinitário de cor e de classe média que trabalhava em uma agência de desenvolvimento que emprestava capital às cooperativas. A sua prática, e o jogo de linguagem da sua organização, era de “classe média”<sup>8</sup> e burocrática, enfatizando sempre as

8 Em um rascunho anterior deste artigo, descrevi sua cultura como “europeia”. Comentando o manuscrito, ele

virtudes do investimento e do planejamento. O jogo de linguagem relevante de seus mutuários era o da classe trabalhadora urbana negra de Trinidad. Sua conclusão: “A maioria dos empréstimos nunca foi devolvida. Fiquei tão chocado com a irresponsabilidade dessas pessoas! Eles apostariam tudo o que possuíam, além de um empréstimo considerável de nós, e depois eles simplesmente não se importavam se fossem à falência! Depois de algumas semanas, eles podem ficar cansados, podem não se preocupar mais em trabalhar muito e, conseqüentemente, não conseguiriam pagar o empréstimo. Isso aconteceu o tempo todo. Eu não estou dizendo que eles são desonestos, só estou dizendo que eles são muito, muito irresponsáveis”. As experiências de meu amigo, embora aparentemente emprestando alguma credibilidade às suas visões estereotipadas dos negros da classe trabalhadora, podem ser interpretadas como expressando um conflito entre jogos de linguagem. Os agentes envolvidos na interação tinham expectativas diferentes e discordavam sobre quais valores deveriam ser definidos como relevantes. Suas respectivas codificações daquele contexto cultural, que pode ser chamado de mercado de trabalho, diferiam de formas relevantes.

O exemplo levanta um problema o qual ainda não tratei adequadamente, a saber, o relacionamento entre diferentes conjuntos de critérios de diferenciação social. O aspecto “étnico” dessa situação é óbvio; meu informante chama a atenção para aspectos presumidos da cultura da classe trabalhadora negra. A situação também tem um aspecto de “classe” do qual os participantes estão conscientes. Existem, é claro, outros contextos em que jogos de linguagem incomensuráveis são confrontados e aos quais o rótulo “étnico” não seria apropriado. No exemplo em particular, a relação entre a dimensão étnica e a dimensão de classe na produção de diferenças relevantes é importante. Para minha discussão atual, este é, no entanto, um ponto menor, uma vez que o conceito de etnicidade não é considerado universal ou ontologicamente significativo, nem necessariamente prévio a outros princípios de classificação social. É fácil pensar em contextos em muitas sociedades, incluindo as de Trinidad e da Maurícia, onde as classificações sociais tornadas relevantes na produção de distinções entre indivíduos não são definidas como étnicas pelos agentes. É porque a etnicidade é empiricamente onipresente nessas sociedades que ela exige nossa

---

escreveu: “A minha cultura é europeia? Como pode ser, se eu nunca vivi ou estudei na Europa, nem tampouco meus pais; conheço poucos europeus intimamente, fui ensinado por poucos europeus, não sou racialmente europeu, me identifico mais, me sinto mais em casa e prefiro visitar países do Terceiro Mundo etc. etc. Seja o que eu for, para melhor ou pior, devo ser considerado como trinitário [...]. A teoria deve começar a partir daí!”. Então, que assim seja!

atenção. A presença de princípios não étnicos para classificação social, no entanto, indica que o conceito de jogos de linguagem poderia ser proveitosamente usado em análises de diferenças culturais que não são codificadas como étnicas.

## 7. POR QUE A ETNICIDADE É TÃO IMPORTANTE?

Como as atividades na política e no setor produtivo, a vida familiar e certas atividades de lazer nas duas sociedades são rotineiramente compreendidas e codificadas em um idioma étnico. No entanto, os contextos de etnicidade aqui encontrados podem diferir acentuadamente daqueles reproduzidos em campos que são em maior grau regulados por conjuntos de regras formais. Na política rotineira, um jogo de linguagem compartilhado inclui regras para a competição sobre valores compartilhados e escassos; no contexto do trabalho remunerado, uma competição regulamentada similar é importante, embora, como demonstrei, nem sempre seja suficientemente importante para impedir a articulação de jogos de linguagem incomensuráveis. Porém, é geralmente em contextos informais de interação que diferenças étnicas expressam jogos de linguagem incomensuráveis.

As diferenças culturais entre negros e indianos são, em ambas as sociedades, fortemente articuladas em questões relativas à sexualidade. As ideologias sexuais dos homens negros em Trinidad

e na Maurícia encorajam a promiscuidade; se gabar publicamente das numerosas realizações a este respeito é uma afirmação da identidade negra. Na ideologia da indianidade, pelo contrário, grande valor é colocado na pureza sexual das mulheres, e o caráter sagrado do matrimônio é enfatizado. Em um jogo de linguagem indiano, a suposta habilidade sexual dos homens negros está associada à noção generalizada de que as mulheres são incapazes de resistir aos avanços sexuais. Dessa forma, os homens negros parecem representar uma ameaça à supremacia doméstica dos homens indianos – e as histórias sobre mulheres indianas sem fé, fugindo com homens negros, são tão difundidas em ambas as sociedades que são proverbiais. Quando, em Maurícia, eu perguntei aos homens negros sobre suas opiniões sobre sexo extraconjugal, eles poderiam responder, rindo, que “não é como na Europa” – o que significa que era uma ocorrência diária. Indo-mauricianos, por outro lado, geralmente relutam em falar sobre sexo. Os números da aids de Trinidad, aliás, tendem a confirmar a suposição popular de que os negros lá, em média, têm um número maior de parceiros sexuais do que os indianos: há uma impressionante representação dos negros nos números oficiais.

Esse tipo de diferença cultural é muito importante, mesmo que as práticas não estejam necessariamente em conformidade com as representações populares.

A distinção sugere que as representações variadas de si e de outros relevantes indicam e reproduzem uma diferença cultural significativa no que diz respeito ao mais íntimo dos relacionamentos humanos. Variações na conceituação da sexualidade estão em ambas sociedades estreitamente ligadas a rótulos étnicos. Portanto, é amplamente aceito que a interação interétnica nessa área possa levar a conflitos nos campos sociais mais pessoais. Apesar das relações geralmente cordiais entre pessoas de diferentes identidades étnicas, o casamento misto é raro em ambas as sociedades.

O ponto importante aqui é que o que os antropólogos consideram como uma etnicidade política (“competição por recursos escassos”) não pode ser totalmente compreendido a menos que uma compreensão da etnicidade privada (lutas imediatas) seja estabelecida. É nos ambientes íntimos da família, amizade próxima e afins que são produzidos tanto os contextos culturais básicos que constituem a identidade individual, como os jogos de linguagem nos quais toda comunicação de diferença cultural se alimenta. Somente compreendendo completamente a reprodução de jogos de linguagem discretos e socialmente discriminantes nesse nível, pode-se esperar compreender por que a etnicidade pode ser transformada em uma força política tão poderosa dentro do jogo de linguagem unitário da

política institucional. Tais contextos também são cruciais na transcendência de distinções étnicas; é significativo, portanto, que o sentimento nacional popular que transcende as fronteiras étnicas em qualquer sociedade talvez nunca seja mais forte do que em contextos de esporte internacional.

As estruturas sistêmicas formais, neste caso as da política e do trabalho, são, assim, alimentadas com distinções culturais sobre as quais se tem um efeito mitigador, na medida em que essas estruturas incorporam valores desejáveis compartilhados, que não se criam nem se reproduzem autonomamente. Tanto Trinidad quanto Maurícia recentemente experimentaram (em 1986-1987 e 1982-1983, respectivamente) tentativas combinadas de transcender a dimensão étnica na política através da formação de amplas coalizões nacionalistas. Após a sua rápida separação (em Maurícia, o governo durou nove meses, em Trinidad, sete), os políticos e o eleitorado regressaram imediatamente a uma percepção étnica da política, sendo que a sua subsequente organização se relacionou com tal percepção – embora nem todos os novos alinhamentos tenham seguido linhas estritamente étnicas. Por exemplo, em Trinidad, o ministro das Relações Exteriores, Basdeo Panday, foi removido pelo governo dominado pelos negros e substituído por outro hindu, Sahadeo Basdeo, que, no entanto, era considerado um hindu menos

“arraigado” do que o primeiro<sup>9</sup>. A etnicidade, neste caso, provou-se empiricamente mais fundamental do que outros princípios de classificação (neste caso, o nacionalismo). A etnicidade é, em muitos contextos, o critério mais importante para distinções sociais coletivas na vida diária; as distinções étnicas estão enraizadas na percepção das diferenças entre os estilos de vida, e os outros são considerados como representativos de estilos de vida e de valores vistos como indesejáveis. Como mencionado, as diferenças culturais às vezes são ativadas em situações não étnicas, como nos contextos rural/urbano, classe média/classe trabalhadora e masculino/feminino. No entanto, nessas sociedades, uma pessoa nunca é simplesmente “masculina” ou “de classe média”: uma pessoa é um homem indiano de classe média ou um homem de cor de classe média. A dimensão étnica quase sempre entra na definição de uma situação; é uma premissa subjacente para toda a classificação social. Na medida em que os agentes rotineiramente atribuem suas próprias experiências de incompatibilidade cultural às diferenças étnicas, a etnicidade também permanece dominante como princípio de diferenciação cultural. Isso, entre outras coisas, implica a manutenção de jogos de linguagem incomensuráveis, conceitualmente identificados com diferenças étnicas.

## 8. MODELOS DE ETNICIDADE E CULTURA

O que é que nós comparamos ou devemos comparar quando lidamos com diferentes contextos de etnicidade? Devemos ter em mente que os fenômenos sociais discretos, em si mesmos, não são comparáveis em nenhum aspecto interessante. Podem, no entanto, parecer possuir uma semelhança familiar que encoraja a conceitualização abstrata para fins de comparação ou generalização. Cético de algumas dessas conceitualizações, Fardon (1987) defende severas restrições quanto ao escopo para comparação de fenômenos étnicos. Teóricos menos cautelosos ou mais ambiciosos podem alegar que comparamos, por exemplo, mecanismos de manutenção de limites (e transcendência), propriedades estruturais de processos de incorporação, processos de simbolização na competição política ou estratégias minoritárias – todos considerados fenômenos com propriedades formais uniformes e identificáveis. As principais preocupações têm sido problemas de integração social e sistêmica nas chamadas sociedades plurais e, em menor escala, problemas relacionados à distribuição de poder nos Estados nacionais que contêm minorias. Essas preocupações ditaram o desenvolvimento de conceitos; dado que a própria realidade social em si mesma é multifacetada, nossos conceitos

<sup>9</sup> Entre aqueles que esperavam por uma mudança mais radical, a piada foi: “É um Basdeo por outro Basdeo”.

sobre ela dependem das perguntas formuladas.

Uma abordagem diferente limita com a psicologia, na medida em que se concentra nas “necessidades individuais” postuladas para um mundo social ordenado e na prevenção da entropia cultural; em outras palavras, os “mecanismos de manutenção de limites” são movidos do nível coletivo para o individual, e a principal dimensão para comparação seriam as técnicas manifestas para resolver “problemas perenes” (ver, por exemplo, Cohen 1974a; Nash 1989). Ambos os tipos de abordagem, que não são mutuamente exclusivos, tomam as diferenças culturais pelas quais a etnicidade se baseia, e as estudam apenas como significantes na interação interétnica. Uma vez que a relevância das diferenças culturais comunicadas através da etnicidade varia sistematicamente de maneiras importantes, sugiro que distingamos os contextos interétnicos de tal interação, sem cometer o erro de identificar diferenças culturais com propriedades de indivíduos ou grupos. No nível mais rudimentar, podemos distinguir entre contextos caracterizados por (i) um jogo de linguagem, (ii) jogos de linguagem sobrepostos e (iii) jogos de linguagem incomensuráveis.

A noção de um jogo de linguagem compartilhado implica concordância sobre regras de interação constituintes e estratégicas e, é claro, vai além da mera linguagem verbal (Wittgenstein

1983[1953]:I:7; cf. Bloor 1983:137-159). Os agentes se entendem entre eles quando estão jogando o mesmo jogo de linguagem. Meus exemplos da etnicidade ativada em políticas institucionais de rotina são uma demonstração disso. Quando os jogos de linguagem são parcialmente sobrepostos, há concordância quanto à forma e ao conteúdo de apenas alguns aspectos relevantes da interação. O exemplo da empregada doméstica mauricana em um lar indiano ilustra isso: os termos de emprego foram acordados, mas não a posição de uma mulher negra em um lar indiano. Quando, finalmente, os jogos de linguagem são incomensuráveis, a interação é difícil e suas regras reguladoras normalmente serão definidas pelo agente mais poderoso. Mal-entendidos e definições altamente divergentes da situação serão comuns. Uma disputa territorial envolvendo um Estado nacional e uma população aborígine seria um exemplo típico disso. No material apresentado neste artigo, o exemplo sobre a agência de desenvolvimento que emprestava dinheiro e os “mutuários irresponsáveis” ilustra o mesmo ponto em uma escala mais local – ao mesmo tempo, lembrando-nos que existem diferenças culturais relevantes em qualquer sociedade, que não necessariamente têm que ser descritas como étnicas.

A classificação é destinada à comparação de contextos específicos, não de sistemas completos.

Agentes que se desentendem mutuamente quando discutem religião podem se dar bem quando falam de futebol; por mais que certos filósofos linguísticos possam afirmar o contrário, os jogos de linguagem raramente (ou nunca) são totalmente discretos e não são estáticos. Eles se expandem e se contraem através da interação; no entanto, certas percepções de diferenças, além da “diferença de ser diferente”, podem permanecer, apesar da intensa interação. As categorias étnicas podem, por vezes, constituir o que Gellner (1983:64) chamou de classificações resistentes à entropia. Empiricamente, essas categorias têm se mostrado resistentes à entropia em aspectos importantes em Trinidad e Maurícia, já que o casamento é excepcional. Isso pode mudar, é claro.

Dimensões importantes da etnicidade que foram deixadas de fora da minha tipologia grosseira incluem propriedades formais de processo, bem como poder estrutural e individual, aspectos de integração social e especificidades históricas. A crítica importante de Fardon (1987) a comparações ambiciosas de fenômenos étnicos tampouco foi totalmente tratada. A tipologia proposta (que pode ser elaborada de várias maneiras) é uma tentativa de operacionalizar os contextos culturais de etnicidade, que, como argumentei, têm importância variável e, às vezes, crucial para o modo como a etnicidade é organizada socialmente.

## 9. ETNICIDADE E O CONCEITO DE CULTURA

O objetivo deste artigo foi explorar algumas novas possibilidades de pesquisa sobre etnicidade – e, por extensão, pesquisas sobre cultura. Eu argumentei que a etnicidade, como corretamente sugerida pelos formalistas, pode ser razoavelmente considerada como a articulação coletiva de sinais socialmente diferenciadores. Esses sinais, no entanto, não são arbitrários porque, ao contrário dos signos linguísticos, estão intrinsecamente ligados com experiências, com mundos práticos contendo significados específicos e relevantes que, por um lado, contribuem para moldar a interação e, por outro lado, limitam o número de opções na produção de sinais étnicos. Tenho argumentado que a variação neste nível de significação, onde os incentivos e as restrições sobre a ação são reproduzidos, deveria ser investigada em análises comparativas da etnicidade, pois, somente quando todos os participantes estão envolvidos no mesmo jogo de linguagem, os signos étnicos são verdadeiramente arbitrários.

Só modelos formais da etnicidade são capazes de produzir análises comparativas. Esses mesmos modelos são construídos a partir de fatos sociais que são em si mesmos incomparáveis, e que diferem em aspectos importantes. Por exemplo, processos de dicotomização podem ser identificados tanto nas relações interpessoais Saami-noruegueses

quanto nas relações Zulu-africânder, mas existem diferenças importantes entre os respectivos contextos desses encontros, os quais moldam a interação, o conteúdo e a forma de articulação dos estereótipos. Claramente, não podemos negligenciar essas diferenças substanciais. Sugeri, portanto, uma forma de triangulação teórica pela qual aplicamos diferentes conjuntos de abstrações formais ao mesmo material; poder-se-ia rotulá-lo, de forma um pouco pretenciosa, como um modelo multidimensional de etnicidade. Modelos para o estudo comparativo de manutenção de fronteiras e incorporação étnica devem definitivamente ser mantidos como dispositivos analíticos. Argumentei que também precisamos de um conjunto de abstrações para lidar com variações no grau do significado compartilhado em um determinado contexto, pois é impossível entender, digamos, diferentes problemas de diferentes populações do Quarto Mundo, e conflitos entre populações hospedeiras europeias e trabalhadores migrantes do Terceiro Mundo, sem levar a sério os contextos culturais variáveis (e a densidade semântica) das diferenças étnicas manifestamente comunicadas. Conceituar significados compartilhados como jogos de linguagem compartilhados pode transformar tais variações culturais em uma questão de análise, e não apenas em uma questão descritiva ou de formulação de políticas.

Acredito que esse tipo de argumento, ao qual eu reivindico certa originalidade, tenha profundo significado para a pesquisa antropológica e a teorização sobre cultura. Deixem-me, portanto, delinear algumas implicações a modo de conclusão. Em primeiro lugar, os modelos textuais de cultura têm valor limitado na medida em que a cultura é um aspecto de diversas práticas sociais que carecem da unidade de um texto, bem como da sua estrutura e da sua forma de lógica interna. Contudo, desconstruir a cultura nos diferentes aspectos de significado das relações sociais concretas aparentemente nos priva da possibilidade de apreender a cultura como um sistema inter-relacionado de significantes – e isso nos apresenta um problema. Por um lado, a cultura não é uma propriedade de uma pessoa nem de um sistema simbólico integrado; isso nunca foi tão evidente quanto nas sociedades poliétnicas, onde vários jogos de linguagem concorrentes, embora sobrepostos, podem apresentar-se simultaneamente como potencialmente relevantes. Mas, por outro lado, a cultura é uma coisa, *une chose sociale*, na medida em que fornece pistas necessárias para toda a ação significativa. A situação imposta pela nossa desconstrução de um termo muito mal utilizado só pode ser resolvida se as relações sociais são entendidas contextualmente, mas não reduzidas a seus contextos. Devemos, em outras palavras, chegar a um entendimento da cultura que torne

impossível falar, por exemplo, da cultura norueguesa, da cultura mauriciana ou da cultura indo-trinitária, ao mesmo tempo em que não reduzimos a cultura a um epifenômeno de ações individuais e idiossincráticas. Sugeri que a cultura seja conceituada como um jogo de linguagem; um contexto aprendido e internalizado de significado compartilhado, delimitado espacial, temporal e situacionalmente, mas relacionado a outros jogos como esse, por meio de regras de tradução e conversão, ou através de práticas compartilhadas ou contínuas, de pessoas ou outros portadores de informação. Dentro desse marco, é possível dar conta da comunicação da diferença cultural em todos os níveis, incluso no encontro diádico, sem reificar os “grupos culturais” como entidades analíticas ou reduzindo as diferenças relevantes a signos arbitrários; isto é, sem reduzir a agência à estrutura, o significado à política e a criatividade ao comportamento normativo. Esse uso do conceito de jogo de linguagem torna possível

delinear a extensão do significado compartilhado em contextos relevantes em uma sociedade, sem pressupor a existência de uma “cultura integrada” ou a de indivíduos independentes desenvolvendo sua compreensão mútua a partir do zero, pois as regras dos jogos de linguagem são aprendidas, embora sejam continuamente modificadas pelos agentes.

Assim como a estrutura social, a cultura é dual: ela fornece um marco necessário dentro do qual a ação pode ser significativa, e depende inteiramente da ação intencional para sua reprodução. De modo inverso, a cultura é ativada em todos os relacionamentos humanos, enquanto simultaneamente é uma condição para que os mesmos relacionamentos sejam significativos. A agência intencional é, portanto, um componente necessário na mudança cultural. Resta apenas acrescentar que a etnicidade é constituída de maneira semelhante – e que o seu significado em qualquer situação não pode ser tomado como garantido.

## 10. REFERÊNCIAS

Allen, R. 1983. Creoles, Indian immigrants and the restructuring of society and economy, in Mauritius, 1767-1885. Thesis, University of Illinois.

Anderson, B. 1983. *Imagined communities*. London: Verso.

Barth, F. 1969. Introduction, in *Ethnic groups and boundaries*. Editado por F. Barth, pp. 9-38. Oslo: Norwegian University Press.

Bloor, D. 1983. *Wittgenstein: asocial theory of knowledge*. London: Macmillan.

Brereton, B. 1979. *Race relations in colonial Trinidad 1870-1900*. Cambridge: Cambridge University Press.

Cohen, A. 1974a. *Two-dimensional man*. London: Tavistock.

Cohen, A. 1974b. The lesson of ethnicity, in *Urban ethnicity*. Editado por A. Cohen, pp. ix-xxiv. London: Tavistock.

Despres, L. (ed.). 1975. *Ethnicity and resource competition in plural societies*. The Hague: Mouton.

Eidheim, H. 1969. When ethnic identity becomes a social stigma, in *Ethnic groups and boundaries*. Editado por F. Barth, pp. 39-57. Oslo: Norwegian University Press.

Eidheim, H. 1971. *Aspects of the Lappish minority situation*. Oslo: Norwegian University Press.

Epstein, A. L. 1958. *Politics in an urban African community*. Manchester: Manchester University Press.

Epstein, A. L. 1978. *Ethos and identity*. London: Tavistock.

Eriksen, T. H. 1988. *Communicating cultural difference and identity: ethnicity and nationalism in Mauritius*. Oslo: Occasional Papers in Social Anthropology.

Fanon, F. 1952. *Peaux noires, masques blancs*. Paris: Seuil.

Fardon, R. 1987. African ethnogenesis: limits to the comparability of ethnic phenomena, in *Comparative anthropology*. Editado por L. Holy, pp. 168-188. Oxford: Blackwell.

Gellner, E. 1983. *Nations and nationalism*. Oxford: Blackwell.

- Giddens, A. 1983. *The constitution of society*. Cambridge: Polity.
- Giddens, A. 1987. *Social theory and modern sociology*. Cambridge: Polity.
- Grønhaug, R. 1975. *Transaction and signification*. Typescript: University of Bergen.
- Handelman, D. 1977. The organization of ethnicity. *Ethnic Groups* 1:187-200.
- Leach, E. R. 1954. *Political systems of highland Burma*. London: Athlone.
- Leach, E. R. 1961. *Rethinking anthropology*. London: Athlone.
- Mayer, P. 1971[1961]. *Townsmen or tribesmen*. Cape Town: Oxford University Press.
- Mitchell, J. C. 1956. *The kalela dance*. Manchester: Manchester University Press.
- Mitchell, J. C. 1974. Perceptions of ethnicity and ethnic behaviour: an empirical exploration, in *Urban ethnicity*. Editado por A. Cohen, pp. 1-35. London: Tavistock.
- Nash, M. 1989. *The cauldron of ethnicity in the modern world*. Chicago, London: University of Chicago Press.
- O'Brien, J. 1986. Toward a reconstitution of ethnicity: capitalist expansion and cultural dynamics in Sudan. *American Anthropologist, New Series* 88(4):898-906.
- Okamura, J. 1981. Situational ethnicity. *Ethnic and Racial Studies* 4(4):452-463. DOI: <https://doi.org/10.1080/01419870.1981.9993351>.
- Ryan, S. 1972. *Race and nationalism in Trinidad and Tobago*. Toronto: Toronto University Press.

Simmons, A. S. 1983. *Modern Mauritius: the politics of decolonization*. Bloomington: Indiana University Press.

Smith, A. D. 1986. *The ethnic origin of nations*. Oxford: Blackwell.

Thuen, T. 1982. *Meaning and transaction in Sami ethnopolitics*. Mimeo. Tromsø: University of Tromsø.

Van den Berghe, P. 1975. Ethnicity and class in highland Peru, in *Ethnicity and resource competition in plural societies* (ed.) L. Despres. The Hague: Mouton.

Weller, J. A. 1968. *The East Indian indenture in Trinidad*. Rio Pedras: Institute of Caribbean Studies.

Wilden, A. 1980. *System and structure* (2nd ed.). London: Tavistock.

Wittgenstein, L. 1983[1953]. *Philosophical investigations* (trans.) G.E.M. Anscombe. Oxford: Basil Blackwell.

Wolf, E. 1982. *Europe and the people without history*. Berkeley: University of California Press.

Worsley, P. 1984. *The three worlds*. London: Weidenfeld & Nicolson.