

ENTRE OLHARES ANTROPOLÓGICOS E PERSPECTIVAS DOS
ESTUDOS CULTURAIS E PÓS-COLONIAIS:
CONSENSOS E DISSENSOS NO TRATO DAS DIFERENÇAS

Termos como cultura e identidade não são monopólio de nenhuma disciplina acadêmica em particular. O que ocorre é mais uma disputa, raramente explicitada, em torno do uso e do valor analítico que é atribuído a tais categorias. Este artigo busca aprofundar a reflexão sobre a maneira como a antropologia e os estudos culturais e pós-coloniais têm tratado a questão das diferenças, mais especificamente o tema das identidades no mundo atual, envolvido cada vez mais por aquilo que se convencionou chamar de globalização. Assim, procura-se apontar convergências e divergências entre diferentes tradições acadêmicas e argumenta-se em favor de uma inspiração mútua entre elas, com o objetivo de superar fraquezas analíticas localizadas em cada uma delas.

Palavras-chave: diferença; identidade; teoria antropológica; teoria pós-colonial.

* Professor assistente, Doutor em Antropologia, na UNESP – Campus Marília. Endereço: R. Paranaguá, 192, ap. 122, Centro, Londrina – PR, Cep: 86.020-030. Email: <andreas.hofbauer@uol.com.br>. Telefone: (043) 3324-5010.

O uso do *hijab* (véu) por muçulmanas residentes na Europa ocidental tem causado grande polêmica em torno da questão da imigração e da convivência entre diferentes grupos humanos. E mais do que isto: tornou-se também referência emblemática no debate entre aqueles que defendem políticas multiculturalistas e os que exigem uma total assimilação cultural dos imigrantes ou mesmo a sua expulsão. Os argumentos usados nesta discussão vêm revelando de modo cada vez mais nítido as múltiplas facetas do “símbolo véu”, que pode assumir significados sociopolíticos bastante variados e pode até assumir conteúdos ideológicos que se opõem um ao outro.

De um lado, o *hijab* vem sendo associado por seus opositores à submissão e à exploração da mulher: eles/elas vêem nele um sinal que expressa a opressão da mulher pelo homem e que, desta forma, reafirma o patriarcalismo e o machismo. Já os/as defensores/as do *hijab* projetam nele uma afirmação étnico-religiosa e/ou da liberdade individual e, neste sentido, para alguns o véu simboliza o direito a liberdades individuais e coletivas no país acolhedor; assim, seu uso pode ser visto também como um ato de resistência contra forças assimilacionistas.

O exemplo do véu coloca e recoloca, portanto, não apenas aos legisladores dos países ocidentais a questão complexa de como avaliar a(s) diferença(s) e como lidar com elas, mas serve também como exemplo paradigmático para a reflexão acadêmica sobre as diferenças na contemporaneidade.

No mundo atual, marcado por fluxos de capitais, informações e também, mesmo que de forma controlada pelos países ricos, de pessoas, há uma gama cada vez maior de referências culturais à disposição dos sujeitos, fato que contribui também para a criação de incertezas a respeito do significado das coisas. São tais incertezas que obrigam os sujeitos a serem, por meio de processos de identificação, mais e mais ativamente criadores de significado. As discussões em torno do véu podem, portanto, ser vistas como um exemplo de que vivemos numa época marcada por uma profunda crise da representação e, ao mesmo tempo, por processos e jogos identitários cada vez mais complexos.

Estudos semióticos e pós-modernos falam, por exemplo, da dissociação entre significante e significado, ou seja, de um processo de autonomização dos significantes em relação aos significados provocada pela hiper- ou pós-modernidade. Sabemos desde Saussure que a relação entre significante e significado é – por princípio – uma relação arbitrária. Mas, ao mesmo tempo, os estudos linguísticos clássicos sustentavam que existe um consenso social que atribui significados aos significantes e que fundamenta, desta forma, sim, uma relação – de certa maneira – sólida e

duradoura entre significante e significado. Caso contrário, argumentava-se, a comunicação entre os seres humanos estaria posta em xeque ou tornar-se-ia muito difícil, quase inviável. No entanto, no contexto do capitalismo tardio, há indícios fortes de que estas “pontes” – relações estáveis entre significantes e significados – começaram a ruir. Diante desta situação se torna também, evidentemente, cada vez mais difícil fazer qualquer comentário sobre as diferenças humanas.

A IMPORTÂNCIA DA CULTURA

Para tematizar a complexidade da questão das diferenças no mundo de hoje, proponho analisar duas perspectivas que têm dado contribuições importantes para esta reflexão: a tradição antropológica que, desde os seus primórdios, tem colocado no centro de suas reflexões a questão das diferenças humanas; e a perspectiva dos estudos culturais e pós-coloniais, que surgiu dentro de uma tradição sociológico-filosófica que incorpora, inclusive, reflexões dos estudos literários. Pretendo apontar as semelhanças e divergências teóricas embutidas nestas “correntes”, para, ao final, argumentar em favor de uma inspiração mútua entre elas, com o objetivo de superar fraquezas analíticas localizadas em cada uma delas.

Começemos pelos principais passos que foram responsáveis pela elaboração dos conceitos paradigmáticos de cultura e de identidade bem como por suas diversas interpretações, a partir de um viés antropológico. Sabe-se que na segunda metade do século XIX, as diferenças entre os seres humanos eram atribuídas pelos cientistas, geralmente, a processos evolutivos e/ou a essências raciais-biológicas. Neste momento da constituição e da institucionalização da antropologia moderna, a grande maioria dos antropólogos era adepta do evolucionismo social. De acordo com esta perspectiva, as diferenças culturais eram concebidas como etapas da história (evolução) da espécie humana, que era entendida como um “aprimoramento gradual” do *homo sapiens*. Conseqüentemente, os povos “primitivos” eram tratados pelos cientistas como verdadeiros representantes da “infância da humanidade”. O interesse dos evolucionistas pelos “povos primitivos” justificava-se, portanto, em boa medida pela idéia de que o conhecimento sobre eles contribuiria para entender melhor a origem (as raízes) da “sociedade ocidental”.

O fato de que os evolucionistas acreditavam numa única força civilizatória explica também porque Edward Burnett Tylor, fundador da antropologia

britânica, tratou, na sua clássica definição de civilização e cultura¹ como sinônimos; explica ainda porque, de acordo com as análises de George Stocking Jr. (1982, p. 81), utilizou, em toda a sua obra, a palavra “cultura” somente no singular. Sabemos também que, para além do pensamento evolucionista social existia uma tradição de pensamento que via na força da biologia o fator principal das diferenças entre os seres humanos; e que estas duas abordagens se mesclavam e sobrepunham, por vezes, nas argumentações dos cientistas da época.

Coube a Franz Boas, judeu-alemão radicado nos Estados Unidos, desafiar os determinismos (tanto o determinismo evolucionista como o racial-biológico) que marcavam as visões acadêmica e popular das diferenças humanas. Boas recuperaria a noção do “Volkgeist” (“espírito de um povo”), elaborada por pensadores alemães como Herder e Hegel, para renovar a idéia de cultura: ele iria tratá-la como uma totalidade orgânica, como a vida psíquica de um povo. Este antropólogo, que teve um papel fundamental na consolidação da antropologia como disciplina nos EUA, insistiria não apenas na idéia de uma pluralidade de culturas, mas opor-se-ia também a subjugar o mundo das culturas a “leis naturais”. Outro ponto importante: Boas reivindicaria uma separação conceitual rigorosa entre raça, entendida como herança biológica, de um lado; e cultura(s), vista(s) como o(s) mundo(s) da simbolização, de outro lado (BOAS, 1949). Foi desta forma que Boas conseguiu subtrair a noção da “diferença” do “reino da natureza”, isto é, de um mundo dominado por características inatas, e remetê-la a um espaço conceitual próprio para se pensar os mundos da simbolização criados pelos próprios seres humanos.

Sabe-se também que as idéias de Boas abririam o caminho para a consolidação e a defesa do chamado “relativismo cultural” (sobretudo entre os seus discípulos, como R. Benedict, M. Mead e outras/os), segundo o qual, em sua formulação clássica, as culturas humanas são tratadas como sistemas de valores irreduzíveis uns aos outros – uma perspectiva que, em última análise, impossibilita um julgamento qualitativo dos diferentes costumes e comportamentos culturais a partir de quaisquer outros parâmetros que não os locais.

Esta noção sistêmica e sincrônica das culturas, como entidades coesas e homogêneas, marcaria, no fundo, todas as grandes teorias antropológicas do início do século XX: não apenas o culturalismo norte-americano, mas também o funcionalismo e o estruturalismo lhe seriam tributários.

¹ “Cultura ou civilização, no seu sentido etnográfico amplo, é aquele complexo que inclui conhecimento, crença, arte, moral, lei, costumes, e qualquer outra capacidade e hábito adquirido pelo ser humano como membro de uma sociedade” (TYLOR, 1871, v. 1, p. 1).

A concepção sistêmica de cultura ganharia mais dinâmica a partir da década de 1970 e 1980, quando pesquisadores, como p.ex. P. Bourdieu (1972) e M. Sahlins (1981), começaram a conjugar a noção de sistema com usos particulares e estratégicos de partes do repertório sociocultural, em virtude de interesses pessoais e grupais.

Tais mudanças de perspectiva analítica foram interpretadas por Sherry Ortner, no clássico artigo “Theory in Anthropology since the Sixties” (1984), como uma reação ao paradigma estruturalista que, segundo esta pesquisadora, predominou na produção antropológica durante a década de 1960. Com base na crítica de que o estruturalismo nega a relevância do sujeito intencional sobre o processo social e cultural, e também qualquer impacto significativo da história (“evento”) sobre a estrutura, alguns estudiosos buscaram elaborar modelos teóricos alternativos nos quais tanto os agentes quanto os eventos tivessem um papel mais ativo (ORTNER, 1984, p. 137-138).

Teria sido desta forma que termos como prática, ação, interação, experiência, performance, mas também agente, ator, pessoa, *self*, indivíduo e sujeito começaram a ganhar uma centralidade cada vez maior em trabalhos antropológicos. Interessava agora entender não somente como o sistema molda a prática, mas sobretudo também como o próprio sistema é moldado pela ação dos agentes sociais: isto é, como a prática contribui para reproduzir o sistema/estrutura e como o sistema/estrutura pode ser transformado/a e/ou mantido/a pela prática (ORTNER, 1984, p. 152-154). Foram preocupações teóricas como estas que introduziram e deram destaque à noção de “agenciamento” (*agency*) em estudos antropológicos.

Uma outra perspectiva analítica foi aberta por C. Geertz (1989), que propôs novo paradigma para a antropologia, que repercutiria fortemente, inclusive, fora da disciplina, já que visava a erradicar as fronteiras entre ciência e arte. Sabemos que a chamada antropologia interpretativa, que aborda culturas como textos interpretáveis e, em princípio, não conclusivos, abriu o caminho para uma crítica radical à antropologia, impulsionando processos que a literatura especializada denominaria de *virada literária*, *virada dialógica* e *virada reflexiva*.

Uma nova geração de antropólogos, que deram um passo além em relação ao projeto interpretativo geertziano e que seriam rotulados de *pós-modernos*, já não acredita na possibilidade de chegarmos, na análise, a um plano intersubjetivo em torno dos significados dos signos, tal como Geertz supunha. Seu objetivo declarado, agora, é romper com os “monólogos” que, segundo eles, dominavam as monografias antropológicas clássicas (inclusive, os textos “clássicos” de Geertz da década de 1970).

Para isto, era necessária a elaboração de estratégias que permitissem expressar as múltiplas vozes, a polifonia, que, de acordo com estes autores, cria e recria a vida em sociedade. Os antropólogos pós-modernos centrariam assim as suas atenções na relação dialógica entre pesquisador e pesquisado, tida como responsável pela produção de conhecimento. Inspirados em Foucault, alguns procuram analisar, em primeiro lugar, como se articulam – por meio dos discursos – as relações de poder.

Evidentemente, quando se parte de noções como estas, a representação em si torna-se um grande problema analítico e o conceito de cultura pode correr o risco de entrar numa crise profunda. De fato, houve antropólogos que passaram a reivindicar o abandono do conceito de cultura. Num texto famoso (“Writing against culture”, 1991), Lila Abu-Lughod, antropóloga nascida no Egito e que leciona nos EUA, caracteriza a cultura como “uma ferramenta essencial para a fabricação de alteridades” e propõe substituí-la por termos como “prática” ou “discurso”. De acordo com a autora, diferentemente de “cultura”, estes conceitos (prática, discurso) não sugerem “homogeneidade” e “holismos”, mas enfatizam outras características que Abu-Lughod considera mais importantes nos processos culturais: dinâmicas, subjetividades e processos de transformação.

Outros pesquisadores, como James Clifford, que se vê como historiador e crítico da antropologia, concordam que cultura é uma idéia profundamente comprometida, mas preferem não abrir mão do uso do conceito. Ao mesmo tempo, Clifford afirma que as noções clássicas de “integridade cultural” não têm como sobreviver aos processos de fragmentação que o mundo pós-industrial impôs. Ele entende que no mundo atual, as fronteiras, todas as fronteiras, são “incertas” e sujeitas a negociações. Portanto, para Clifford não existem tampouco seres humanos que pertencem a um único lugar, a uma única cultura. Já não há mais estes espaços com limites fixos; e provavelmente eles nunca existiram, sugere ele. De acordo com este pesquisador, somos todos viajantes e é neste sentido que ele usa também a metáfora da “cultura como viagem” (CLIFFORD, 1995, p. 56).²

² Clifford afirma ainda que a pesquisa antropológica deveria concentrar-se em novas localizações: nas fronteiras que ele entende como lugares de hibridação, de luta e de transgressão. É que, de acordo com Clifford, são as experiências de fronteira que produzem visões políticas poderosas, as quais teriam a capacidade de gerar aquilo que ele chama de “cosmopolitismos discrepantes”, isto é, posturas cosmopolitas que geram fricção e que dão impulsos para as transformações (CLIFFORD, 1995, p. 67-70). Idéias como estas aproximam-se bastante daquelas apresentadas por autores nomeados, neste ensaio, *pós-coloniais* (cf. p.ex. Bhabha). As críticas a tais reflexões se assemelham também. A ênfase na relação dialógica como fonte da produção de conhecimento e a incorporação dos princípios da análise discursiva fariam com que a atenção fosse desviada de uma avaliação de diferenças em termos de valores, epistemologias, mitologias, teologias, políticas e economias, etc. presentes nas diversas formas de vida das pessoas. E este movimento contribuiria para reduzir a idéia da cultura a um “marcador da diferença” (*differencing*) que tenderia a dissolver tudo que tem sido caro à antropologia até recentemente (cf. as críticas de Sahlins aos antropólogos pós-modernos, em SAHLINS, 1997, p. 43-44).

Paralelamente às (re)formulações e discussões sobre a validade do conceito de cultura, a noção de identidade começava a ganhar cada vez mais importância nos textos antropológicos. Este conceito foi emprestado das áreas da psicologia e da filosofia, num momento em que alguns pesquisadores perceberam que as teorias clássicas a respeito da cultura – elaboradas pelo funcionalismo, culturalismo norte-americano, estruturalismo – não davam conta de temas importantes de análise, tais como questões relacionadas com disputas de poder, conflitos dentro e entre os grupos (especialmente os conflitos interétnicos), etc. Sobretudo aquela idéia que orientava implicitamente os diversos estudos clássicos, segundo a qual existiria uma correlação entre espaço, grupo e cultura, começava a ser questionada. Tornava-se cada vez mais perceptível que esta suposição não correspondia mais ao mundo da segunda metade do século XX.

DESLOCANDO AS ATENÇÕES PARA AS FRONTEIRAS

Foi neste contexto que conceitos como “identidade étnica” e “etnicidade” entraram no vocabulário dos antropólogos. Cita-se geralmente a introdução à coletânea *Grupos étnicos e suas fronteiras*, publicada por Fredrik Barth em 1969, como o texto que teria introduzido a noção de “identidade étnica” na reflexão antropológica.³ Neste ensaio, hoje tido como clássico, Barth argumenta, entre outras coisas, que o “grupo étnico” não deve ser visto meramente como um “suporte”, como uma “unidade portadora de cultura”. É que, argumenta o autor, se procedermos desta forma, a definição do conceito “grupo étnico” não se diferenciaria substancialmente do uso da velha idéia de raça contra o qual a antropologia tem polemizado desde os tempos de Boas.

Barth argumenta que a relação entre cultura e identidade étnica (entre fronteiras de uma cultura específica e de um grupo específico) não é obrigatoriamente uma relação simples de “um para um” (BARTH, 1969, p. 14). Se nas monografias clássicas a “identidade grupal” era tomada geralmente como algo “dado”, algo que não precisaria ser examinado e explicado, a análise de Barth visa agora a diferenciar claramente entre

³ Sabe-se, porém, que vários outros cientistas deram contribuições importantes para a idéia da “identidade étnica” antes de F. Barth. Assim, podemos lembrar, p.ex., as reflexões do antropólogo Evans-Pritchard sobre o princípio de segmentação entre os Nuer (no livro *Os Nuer*, 1940) ou ainda as considerações do sociólogo M. Weber a respeito da importância de processualidades, contrastividades e de subjetividades na formação dos “grupos étnicos” (no seu clássico *Economia e sociedade*, 1922). Entre outros trabalhos que foram fundamentais para dar início à reflexão sobre identidade étnica poderíamos citar *Custom and politics in urban Africa* (COHEN, 1969), *Beyond the melting pot* (GLAZER; MOYNIHAN, 1963); *Ethnicity* (editado por GLAZER; MOYNIHAN, 1975); e no Brasil, os trabalhos de Roberto Cardoso de Oliveira (p.ex., *Identidade, etnia e estrutura social*, 1976) e de Manuela Carneira da Cunha (“Etnicidade: da cultura residual mas irredutível”, em CUNHA, 1986).

organização social e cultura (VILLAR, 2004, p. 171). Barth mostra, por exemplo, que existem grupos étnicos com – relativamente grandes – variações culturais internas como existem, às vezes também, fronteiras nítidas entre pessoas cujos padrões e valores culturais não se diferenciam substancialmente, ou seja, entre pessoas que são – “culturalmente falando” – muito parecidas.

O que determina a definição e redefinição da(s) fronteira(s), diz Barth, não é necessariamente a diferença cultural “real observável”, e sim muito mais as “relações” que existem entre as pessoas (os grupos) e, acima de tudo, a maneira como as diferenças são percebidas pelos agentes sociais. Ou seja, de acordo com este autor, a razão da “identificação” (e da diferenciação) não está tanto em diferenças que existem “objetivamente”, mas em diferenças que são concebidas pelos próprios agentes como socialmente relevantes. Barth iria enfatizar ainda a processualidade e contextualidade da identidade étnica, quando chama a atenção para aquilo que ele denomina de “emblemas de diferença”: ocorre que, em determinados contextos e em virtude de interesses particulares, as pessoas (indivíduos e grupos) selecionam do seu repertório cultural (vestimenta, língua, moradia, etc.) algum signo (“traço diacrítico”) para delimitar-se de outros e para exibir uma identidade comum.

Reflexões como estas têm sido usadas para ajudar a explicar processos de etnicização (etnogênese) que podem ser provocados por situações de conflito. Assim, estudos antropológicos recentes inspirados em Barth mostraram de que maneira, com o acirramento dos conflitos na ex-Iugoslávia e em Ruanda, hibridismos culturais existentes – aqueles laços socioculturais que ligavam as pessoas além de diferentes “tradições” e proveniências, começavam a ser reprimidos e “subrepresentados” no cotidiano das pessoas. Em pouco tempo, correspondendo a visões identitárias pregadas pelos líderes, as pessoas passaram a sentir-se obrigadas a fazer opções que as tornavam “ou”/“ou”; no caso da ex-Iugoslávia: ou sérvios, ou croatas ou muçulmanos; em Ruanda: ou tutsis ou hutus.

Vimos, portanto, que Barth começa a abordar o grupo étnico mais como uma estratégia que orienta e organiza as interações sociais. Partindo desta perspectiva, este antropólogo reivindicaria também que o ponto central da pesquisa antropológica não deveria ser o “conteúdo das culturas” (*cultural stuff*), mas muito mais “a fronteira étnica que define o grupo”. Assim, as reflexões deste autor propõem deslocar o foco da análise da constituição interna (valores, costumes) para as fronteiras, mais especificamente, para a criação e manutenção das fronteiras do grupo. Mais recentemente, Barth seria criticado por alguns antropó-

logos (p.ex., VILLAR, 2004) que o acusaram de ter elaborado uma noção de identidade que aparece como resultado de uma livre escolha dos indivíduos: análise que tenderia a conferir uma onipotência quase total ao agente social e ignoraria a importância de sistemas, estruturas e padrões culturais.

De qualquer forma, parece lícito afirmar, que, de certa maneira, as reflexões deste antropólogo bem como a introdução do conceito de identidade abriram uma nova frente investigativa: a das perspectivas subjetivas sobre a questão das diferenças humanas. O conceito “identidade étnica” abriria espaço na análise para o olhar dos próprios pesquisados sobre aquilo que os diferencia dos “outros”. Não há evidentemente, hoje, concordância total entre os antropólogos no que diz respeito ao uso e ao conteúdo do conceito de identidade étnica. Mas podemos talvez destacar alguns pontos que me parecem “consensuais” para a grande maioria.

Em primeiro lugar, a “identidade étnica” não deve ser pensada como uma “entidade em si”. Recentemente, alguns antropólogos (p.ex., ERIKSEN, 2003) têm argumentado, inclusive, que seria “mais correto” usarmos o termo “identificação” no lugar de “identidade”, já que o tema diz respeito a “processos contínuos” e não a uma coisa que pode ser “possuída” ou “perdida”. Neste sentido, a maioria dos especialistas no assunto entende que identidades são construções profundamente marcadas pelas diversas relações em que os sujeitos estão inseridos e envolvidos e pelos contextos em que vivem.

Além disso, vários pesquisadores têm chamado a atenção para o fato de que hoje os sujeitos e grupos estão convivendo com e envolvidos em vários processos identitários paralelamente; eles estariam mergulhando em diferentes “fluxos culturais” e, desta forma, bricolando “múltiplas identidades” (CASTELLS, 2002). Dependendo dos contatos e relações dos sujeitos e grupos com determinados contextos e espaços, ocorreriam identificações diferentes e tais processos seriam vivenciados pelos agentes sociais ou como experiências complementares ou como vivências conflitantes entre si.

Outros cientistas buscam análises alternativas. Assim, G. Lins Ribeiro, p.ex., recupera a noção de “níveis de integração sociocultural”, cunhados por Julian Steward, em 1951. Este conceito deveria ajudar a pensar as diferentes formas de sociabilidade que marcam a vida dos sujeitos na era da globalização exacerbada. Ele constituiria um instrumental metodológico adequado para entender melhor os laços de pertencimento que os agentes sociais constroem a partir de suas múltiplas atuações em diferentes âmbitos espaço-socioculturais (planos local, regional, nacio-

nal, internacional e transnacional). Assim, seria possível analisarmos a pluralidade e a multidimensionalidade do fenômeno da identidade, sem cairmos numa abordagem pós-moderna extremada que tende a abordar a criação de identidades como um jogo em que os indivíduos teriam plena liberdade e pleno domínio sobre as suas escolhas identitárias. Ribeiro chama a atenção para o fato de que “os processos de autoidentificação são atravessados por diferentes lealdades a diferentes níveis de integração” (RIBEIRO, 1997, p. 3-4,14).

As transformações relativamente recentes ocorridas no contexto da globalização criaram, é importante frisar, novos desafios para a reflexão antropológica e instigaram diversos pesquisadores a refinar a sua reflexão sobre o conceito de identidade. A análise a seguir, de contribuições recentes de Thomas Hylland Eriksen, deveria servir como um exemplo de como o tema da diferença no mundo globalizado pode ser abordado a partir de um instrumental antropológico.

Eriksen associa a ascensão da categoria “identidade étnica” no pensamento antropológico com mudanças de enfoque que ocorreram dentro da disciplina. Se até relativamente pouco tempo atrás as variações culturais eram vistas pelos pesquisadores como um “valor em si” e mereciam, inclusive, ser fortalecidas diante das imposições do mundo moderno, nas últimas décadas – devido ao acirramento de processos da globalização, mas também às críticas pós-modernas, pós-estruturais e pós-coloniais –, idéias fundantes como “autenticidade” e “tradição” começaram a ser revistas. Eriksen (2001, p. 3) lembra ainda que os críticos do holismo cultural apontaram não apenas para o fato de que existem grandes variações internas dentro de cada cultura, mas mostraram também que “ideologias tradicionalistas”, que enfatizam as “raízes” e a “pureza cultural”, surgem com frequência no contexto de processos de modernização e globalização.

Assim, cada vez mais antropólogos teriam se convencido de que o foco de análise já não devia mais ser “as diferentes culturas ‘em si’”, mas a maneira como os agentes sociais fazem uso dos símbolos culturais em situações específicas. De acordo com este raciocínio, analisar a “cultura como ela é” sem levar em consideração o dinamismo que envolve o “agenciamento”, afirma Eriksen, torna-se uma prática antropológica ultrapassada que – assim soa a acusação – contribui para promover uma idéia essencializada da cultura.

Dito isto, Eriksen critica, ao mesmo tempo, aqueles usos do termo “identidade” que passam a idéia de que o indivíduo é um “significador que flutua livremente”. “O indivíduo não é um sujeito que cria a partir do

nada”, escreve Eriksen (2001, p. 17), opondo-se a certos “excessos” que localiza em abordagens marcadamente pós-modernas (nas avaliações de Z. Bauman). Ele enfatiza a importância da perspectiva construtivista na análise identitária, mas ao mesmo tempo chama a atenção para o fato de que os signos, que se tornam marcadores da identidade de um indivíduo ou de um grupo, não são escolhidos de forma aleatória, e sim fazem parte da experiência do cotidiano das pessoas (ERIKSEN, 1991, p. 12). De acordo com Eriksen, cada pessoa é portadora de um grande número de identidades em potencial, mas apenas algumas delas tornam-se socialmente relevantes e “fazem a diferença no seu dia-a-dia” (2001, p. 13).

Com o objetivo de chamar a atenção para certos limites que se impõem aos sujeitos na negociação das suas identidades (nos processos de identificação), Eriksen distingue, nas suas análises, dois aspectos da “identidade étnica”: um imperativo, outro situacional.⁴ Assim, Eriksen argumenta que um negro emigrado será, na Europa, inevitavelmente “identificado” como “estranho” pela maioria da população local. Neste caso, a margem de negociação é mínima e, para este sujeito, a identidade torna-se mais imperativa do que situacional.⁵

No entanto, de acordo com Eriksen, há sempre no “pacote identitário” – isto é, no conjunto de processos de identificação que o indivíduo vive –, algumas “identidades” que admitem mais possibilidades de manipulação do que outras. Eriksen entende que, na maioria das situações, há alguma margem de negociação para os processos de inclusão e exclusão. Portanto, para ele, não existe uma imposição total, nem no caso das “identidades imperativas”, da mesma maneira que seria uma utopia acreditar na existência de uma escolha totalmente livre nos processos identitários. De modo geral, diz Eriksen (2004, p. 163), o elemento imperativo mostra-se mais forte nos processos identitários que têm lugar em sociedades chamadas de *tradicionais* do que naqueles que ocorrem em sociedades marcadas pela (pós-)modernidade ocidental. Enquanto a sociabilidade pós-moderna exige flexibilidade, adaptações e contextualizações constantes das individualidades, as perspectivas subjetivas em sociedades “tradicionais” aparecem frequentemente controladas por normas coletivas.

Sendo o contraste um dos elementos importantes da identidade, afirma Eriksen (2004, p. 166), a maioria das identidades é – em princípio –

⁴ A idéia de que a identidade étnica é tanto “imperativa” como “situacional” já pode ser encontrada nos escritos clássicos de F. Barth.

⁵ Como exemplos de identificações impositivas o autor menciona aquelas relacionadas com o parentesco e com a língua-mãe.

“ou”/“ou”: a pessoa sente-se ou homem ou mulher, ela “é” ou branco ou negro, ou cristão ou muçulmano etc. No entanto, se olharmos para a realidade mais de perto, perceberemos que ela se apresenta muitas vezes de forma mais complexa e menos ordenada. Recorrendo aos seus estudos na ilha de Trinidad, o pesquisador chama a atenção para o grupo dos “douglas”, que surgiu a partir da convivência entre os afrotrinidadenses (na sua maioria, cristãos) e os hindu-trinidadenses (na sua maioria muçulmanos ou hindus) e tornou-se um grupo intermediário entre as duas comunidades principais. De acordo com Eriksen, tais processos de hibridação e criouliização, característicos da colonização nas Américas, tornam-se hoje cada vez mais frequentes mundo afora. Em contextos como este, surgem e expandem-se zonas ambíguas que tendem a substituir as fronteiras antes claras, conclui Eriksen.

Em recente artigo, “Criouliização e criatividade” (2003), Eriksen investiga a criatividade em processos identitários no mundo globalizado, a partir do exemplo da chamada *segunda geração de imigrantes* na Europa. Ele localiza três tipos principais de “estratégias identitárias”:

- a) *identidade pura*, de acordo com o autor, seria escolhida por tradicionalistas ou puritanos. Trata-se de uma opção que costuma ser oferecida aos jovens por líderes religiosos e por políticos que buscam promover políticas de identidade. Este tipo de identidade promete aos jovens uma vida ordenada e regrada. Ao estabelecer fronteiras firmes, inibir ou proibir negociações em torno de valores e moral, conseguiria frequentemente oferecer às pessoas uma sensação de segurança, neutralizando ambiguidades e o caos que muitos sentem na sua vivência diaspórica. De acordo com Eriksen, “identidades puras” ajudam as pessoas que vivenciam no cotidiano atos de discriminação e sofrem humilhações e exclusão social a estabelecer uma visão positiva sobre si próprias e seu grupo. O preço a ser pago seria uma certa alienação em relação à “sociedade receptora”, uma situação que não deixaria de provocar também certas frustrações no meio deste grupo.
- b) *identidade hifenizada*, que o autor avalia como uma tentativa de ligar duas categorias (ou “vivências”): p.ex., a tradição turca com a alemã. Eriksen relata que, nestes casos (de jovens que se vêem como turcos-alemães), ocorre frequentemente que dentro de casa vive-se como no interior da Anatólia (isto é, segue-se a maior parte dos costumes turcos); nos espaços públicos (rua, escola etc.), no entanto, os jovens turcos-alemães tendem a se comportar como qualquer outro alemão. O autor lembra que as “identidades hifenizadas” ainda pressupõem que existam fronteiras claras entre grupos. No cotidiano, as pessoas

mudam frequentemente os códigos (*code switching*) quando atravessam “fronteiras” e passam de um espaço cultural para outro. Trata-se de um procedimento que ocorre com a maior naturalidade, sem grandes questionamentos nem constrangimentos da parte dos jovens.

- c) *identidade crioula*, diferentemente da “identidade pura” e da “identidade hifenizada”, esse terceiro tipo de identidade não reconhece a existência de culturas puras. Enquanto a “identidade pura” e a “identidade hifenizada” continuam tendo como referência a noção boasiana clássica de “cultura” (um “todo complexo e homogêneo”), a “identidade crioula” apresenta tal grau de mistura que já não faz sentido buscar nela “hífens” ou “fronteiras”. Como exemplo de uma “identidade crioula”, Eriksen cita jovens imigrantes que vivem na Alemanha, identificam-se como muçulmanos, mas ao mesmo tempo costumam comer carne de porco e tomar bebidas alcoólicas. Têm relações sexuais antes do casamento, mas aceitam, ao mesmo tempo, que os seus pais arranjem o seu casamento. Frequentam, num dia, a mesquita e, no dia seguinte, vão dançar numa discoteca. Acompanham tanto canais de TV turcos, como assistem a TV alemã, etc.

Se as “identidades puras” buscam impedir a crioulação, continua Eriksen em sua análise, as “identidades hifenizadas” são tentativas de usar os dois velhos “mapas” para atribuir sentido (significado) ao novo território: usam as velhas referências culturais como orientação no novo contexto. Já as “identidades crioulas” descartam “os mapas antigos” (velhas noções de cultura) e procuram desenhar um “novo mapa” (“novos padrões”) (ERIKSEN, 2003, p. 233).⁶

Hoje, juntamente com estes processos, seria perceptível em praticamente todas as sociedades uma tensão entre “valores” apresentados como “tradicionais” e “valores” que enfatizam a “liberdade e escolha individual”. Se o

⁶ Eriksen ainda deixa claro que os três tipos de identidade por ele formulados não pretendem descrever um processo cronológico linear. Ao contrário: frequentemente, acontece que, num primeiro momento da imigração, na busca de uma melhora na sua condição de vida, a primeira geração não entra diretamente em choque com a sociedade “receptora” e mantém uma relação com as suas tradições religiosas e os seus costumes que Eriksen chama de *relaxed*. Ou seja, as pessoas continuam praticando uma série de tradições culturais que as remetem à sua origem (turca, sérvia etc.), mas sem fazer questão de exibi-las em público, sem enaltecê-las diante do resto de sociedade e sem vinculá-las a reivindicações políticas. Num segundo momento, porém, podem ocorrer mudanças de atitudes, sobretudo entre aqueles da “segunda geração” que têm dificuldade em ascender socialmente (dificuldade de conseguir um trabalho mais digno e mais bem remunerado do que aquele que os seus pais executaram). Quando membros desta geração, que já cresceram na diáspora e que desde a sua infância estão confrontados (na escola, via mídia, etc.) com a propagação dos valores supremos do mundo ocidental moderno (as máximas dos Direitos Humanos, como igualdade entre seres humanos, entre sexos, “grupos étnico-raciais” etc.), percebem ou avaliam que não são tratados – na prática – de acordo com estes valores, afirma Eriksen, partes da segunda geração se rebelam e respondem com “puritanismo cultural” e/ou com reivindicações que visam à implementação de “políticas identitárias” (ERIKSEN, 2003, p. 234).

autor localiza neste fenômeno uma tendência universal, chama ao mesmo tempo a atenção para o fato de que a relação entre o poder (manutenção) da tradição e a liberdade individual da modernidade varia de lugar para lugar. Dependendo do contexto, ocorrem diferentes articulações desta tensão que, evidentemente, exerce uma influência importante sobre a formação das identidades locais (ERIKSEN, 2004, p. 163).

Eriksen mostra que, no mundo atual, a maioria das sociedades é envolvida por forças antagônicas que são características do e intrínsecas ao processo da globalização e agem diretamente sobre a construção das identidades. De um lado, percebemos a disseminação de hibridismos, sincretismos – mistura de culturas, que caminha com processos de migração, de desterritorialização e de desenraizamento de grandes populações, além de ser facilitada e instigada por novas tecnologias e novas formas de comunicação. Paralelamente a este fenômeno, articulam-se projetos políticos que propõem como estratégia de luta o retorno às raízes culturais e/ou a afirmação das diferenças. Pode-se encontrar esta estratégia identitária que tende a promover a essencialização das diferenças, tanto em discursos que reivindicam direitos coletivos para minorias étnicas e/ou religiosas como em discursos que defendem os interesses de um grupo socialmente reconhecido ou mesmo majoritário.⁷

Eriksen tem argumentado que as trocas culturais, as contínuas influências mútuas não levaram ao fim das fronteiras identitárias. Ele entende as forças centrípetas ou uniformizadoras da globalização e as forças centrífugas ou fragmentárias das políticas identitárias como dois lados de uma mesma moeda. Os esforços em torno da implementação de políticas identitárias surgem, portanto, de acordo com Eriksen, como uma tendência complementar ou ainda como uma consequência direta (*trueborn child*) dos processos de globalização (ERIKSEN, 2007, p. 145-146). Quanto mais as pessoas se tornam semelhantes, afirma o antropólogo norueguês, mais começam a se preocupar em aparecer como diferentes umas das outras. E quanto mais elas procuram “ser diferentes”, mais semelhantes elas se tornam (ERIKSEN, 2007, p. 146). Isto porque, segundo Eriksen, existem hoje algumas maneiras estandarizadas de expressar “unicidade” e “diferença” que são globalmente reconhecidas e aceitas e tornam os diferentes grupos “comparáveis” uns aos outros (ERIKSEN 2004, p. 168).

⁷ A “nova direita” na Europa, p. ex., reivindica o direito à manutenção da “cultura nacional” e da “identidade nacional” que sente ameaçada por aquilo que entende como “invasão dos imigrantes”. Nos seus discursos, já não recorre mais ao clássico discurso da superioridade racial, mas apropria-se de instrumentos “modernos” para a defesa de suas posições, como se pode notar no discurso de grupos como a Liga Nord (Itália), a Frente Nacional (França). etc.

A preocupação com a “comparabilidade”, da qual nos fala Eriksen, tem como referência principal o plano legal: isto é, o plano dos direitos nacionais e internacionais, as obrigações dos Estados nacionais em relação aos organismos internacionais (ONU), especialmente no que diz respeito ao tratamento de grupos minoritários. Para Eriksen, a exibição pública de roupas e penteados tidos como tradicionais, a “retomada” de práticas musicais “tradicionais” e de usos culinários “regionais” etc., aparecem hoje como elementos recorrentes por meio dos quais os grupos procurariam “sinalizar diferenças” e ganhar mais “visibilidade”. Pode-se perceber que pessoas e coletivos, nos mais diversos lugares do planeta, procuram desenvolver estratégias semelhantes para apresentar-se e representar-se como grupos homogêneos e coesos, com o objetivo de serem reconhecidos pelo legislador como “minorias”, isto é, como “entidades coletivas” para as quais o legislador prevê direitos particulares. Ou seja, para poderem ser reconhecidos como grupo, pessoas e coletivos tenderiam a assumir um mesmo “padrão de reconhecimento”.

Eriksen avalia, assim, que vivemos um momento em que está se desenvolvendo uma espécie de “gramática comum” que se torna cada vez mais globalmente estandarizada e que rege a articulação das “diferenças”. Ele localiza nestas transformações recentes um paradoxo: de um lado, existe no mundo globalizado uma ânsia cada vez maior de enfatizar e de destacar diferenças; de outro lado, o “agenciamento das diferenças”, isto é, a maneira como as diferenças são articuladas, segue cada vez mais o mesmo padrão. E mais: a assunção deste padrão – desta gramática específica – pode até levar à transformação de algumas das “características fundamentais” que “originalmente” constituíam “traços distintivos” do grupo. Parafraseando Eriksen, poderíamos concluir que a homogeneização na maneira de articular a diferença seria, nestes casos, o preço do reconhecimento.

A AFIRMAÇÃO DO SUJEITO MODERNO E A SUA FRAGMENTAÇÃO NA ERA PÓS-MODERNA

Quero agora abordar algumas contribuições valiosas para a reflexão sobre as diferenças que estão inseridas numa outra “tradição”, à qual poderíamos chamar de *sociofilosófica*, e que se concentra, em suas análises, na sociedade ocidental. O filósofo canadense Charles Taylor, que vem se dedicando há décadas, à filosofia das ciências sociais, argumenta que, na modernidade, a identidade é formada e definida pela existência ou inexistência de reconhecimento.⁸ Ao elaborar esta tese no seu já clássico

⁸ Agradeço as contribuições e sugestões de Raquel Kritsch para a elaboração e síntese das idéias de Taylor.

As fontes do self (1989), Taylor procura mostrar que a noção de pessoa sofreu importantes alterações ao longo da história do Ocidente. Durante muito tempo, o lugar do sujeito era determinado por fatores externos à pessoa, que estavam ligados a noções como “*status*” e “honra”, fundamentos das hierarquias sociais.⁹

Assim, em sociedades deste tipo, tradicionais e hierarquizadas, a “identidade” das pessoas era “regulada” por meio dos papéis sociais. Taylor denomina estas “identidades” de “socialmente derivadas”, já que se baseavam em categorias sociais que eram tomadas pelos sujeitos como algo dado, exterior a eles, e que, portanto, raramente sofriam algum tipo de questionamento. E eram elas, as “identidades socialmente derivadas”, que sustentavam e garantiam também o reconhecimento social da pessoa. Taylor sustenta ainda que o fato de que, em tempos pré-modernos, as pessoas não falassem em “identidade” e “reconhecimento” não significa que elas não tivessem tido aquilo que hoje chamamos de “identidade”, e sim deve-se muito mais a um contexto social específico em que questões como estas eram demasiadamente descomplicadas para serem tematizadas (TAYLOR, 1995, p. 57; 1992, p. 34).

Taylor procura mostrar que as trocas mercantis e as mudanças sociais introduzidas na era moderna promoveriam, entre outras coisas, uma mudança no paradigma ético, que teria reflexos importantes sobre a noção de pessoa. Aos poucos, explica ele, as pessoas começam a se conceber como seres com profundidade interna, ou seja, como unidades que carregam um valor em si (que têm sua própria medida, marca da originalidade de cada ser humano) e, desta forma, caracterizam-se pela dignidade. Diferentemente da honra, sustentada por relações sociais assimétricas, afirma Taylor, a dignidade, e isto é importante, era articulada como uma categoria comum a todas as pessoas; portanto, como uma categoria universalista e potencialmente igualitária. Assim, o paradigma da dignidade, que, aliás, segundo Taylor, é o único conceito compatível com a democracia, passa paulatinamente a substituir o da honra — um processo que permitiria mais adiante a individualização da identidade.

Com a modernidade, então, aquilo que posteriormente será chamado de “identidade da pessoa”, vem a ser construído a partir “de dentro”, e não mais pela posição social do sujeito. Ocorreria, portanto, uma individualização da identidade, a qual traria consigo o ideal de que todos os seres humanos deveriam ser autênticos consigo mesmos. Ocorre também, de acordo com Taylor, que, neste processo, as noções de “bem” e “mal” deixam de ser determinadas de fora (por Deus e/ou outras ordens exteriores) e passam a ser percebidas como algo enraizado nos sentimentos dos próprios

⁹ Cf. também algumas das reflexões elaboradas por L. Dumont na sua obra *O individualismo* (1985).

sujeitos. É por esta razão que a busca da autenticidade passa a constituir um ideal: agora, ser autêntico é ser, em primeiro lugar, verdadeiro para comigo (Rousseau), e não só para com Deus; o que implica também ser verdadeiro para com a minha originalidade (a medida da minha dignidade), que só eu conheço (Herder).

Taylor lembra-nos ainda neste contexto, que foi Herder quem divulgou a idéia de que o ser humano possui uma medida do bem e da justiça que lhe é própria; e que foi este filósofo alemão quem defendeu o princípio da originalidade não apenas no plano individual, mas também no plano coletivo – uma noção, aliás, que inspiraria antropólogos como F. Boas a desenvolver as suas reflexões sobre as culturas humanas. Esta concepção da identidade como oriunda de dentro de cada ser, explica Taylor, daria origem ainda a uma “política da diferença” que visa ao reconhecimento da identidade única, singular de indivíduos ou grupos. Podemos perceber com clareza em nossos dias uma das consequências deste desenvolvimento: a reivindicação por reconhecimento já se tornou uma mola propulsora da ação política, tanto individual quanto coletiva.

Entretanto, diferentemente da “identidade socialmente derivada”, a “identidade interiormente derivada”, que agora passa a ser “pessoal e original”, já não goza de um reconhecimento *a priori*. A partir da “virada da subjetividade” provocada pela modernidade, o reconhecimento precisa ser conquistado ativamente pelos sujeitos. E isto só é possível, segundo Taylor, por meio do diálogo e da luta permanente com outros relevantes (Hegel). A autodefinição, que supõe a aquisição de linguagens humanas de expressão repletas de significado, só pode ocorrer por meio de “interações comunicativas” e da disputa com outros “eus importantes”. Ora, se a formação bem como a manutenção da identidade é dialógica, isto implica a negociação com terceiros, o que, por sua vez, supõe o reconhecimento.

Vários sociólogos importantes (como p.ex. Hall) já chamaram a atenção para o fato de que a idéia da “identidade” ganha importância apenas com a “modernidade”. Alguns autores (Dittrich e Radtke) argumentam que a pergunta “quem sou eu?” cria incertezas apenas a partir do momento em que já não há uma explicação hegemônica do mundo (crise das grandes religiões, crise das ideologias), a partir do momento em que várias interpretações do mundo começam a se estabelecer numa única sociedade e “convivem” numa relação de concorrência. Assim, Stuart Hall (2001, p. 39), por exemplo, afirma que a preocupação com a identidade surge devido à falta de “inteireza”.

Segundo Hall, as transformações no mundo pós-industrial, a dinâmica acelerada (a mobilidade, as novas formas de transporte, as novas formas de comunicação), as fragmentações e os novos arranjos na organização

social e na organização dos espaços que o capitalismo moderno tem ocasionado em todos os âmbitos da vida social, fariam com que os indivíduos e os grupos já não se sentissem “totalidades coesas”. Hoje, na era da pós-modernidade, há cada vez mais indícios de que a coerência das coisas e dos sujeitos está se esvaindo. Os indivíduos envolvem-se em múltiplos processos identitários paralelamente, a partir dos quais parecem estar “bricolando” os “seus” significados. Assim, a fixação de qualquer identidade torna-se sempre temporária e provisória.

Mais recentemente, o tema da “identidade” ganharia uma nova importância dentro da sociologia, a partir do momento em que alguns autores, hoje geralmente associados aos estudos pós-coloniais, começaram a fazer críticas às premissas da teoria da modernização (COSTA, 2006, p. 83-85), chamando a atenção, entre outras coisas, para o fato de que a noção clássica do sujeito cartesiano iluminista constituiria, acima de tudo, um ideário construído no momento da expansão colonial, uma “autorepresentação” que visaria afirmar um *self* europeu em oposição aos colonizados em ultramar. Tanto o “sujeito racional iluminista”, que se fundamenta numa identidade autocentrada, formulada pela razão, quanto a noção mais moderna do “sujeito sociológico”, que se forma e se transforma por meio de diálogos com outras identidades e outros mundos culturais externos, propagariam e afirmariam a existência de uma espécie de essência interna nuclear do ser humano (um “eu verdadeiro”).

De acordo com autores como Hall, esta idéia da “identidade completa”, que está presente tanto no sujeito cartesiano como no sujeito sociológico, nunca se realizou, nem mesmo no mundo ocidental, e revela-se hoje o produto de uma fantasia ocidental que não se sustenta mais diante da enorme variedade de identidades possíveis (HALL, 2001, p. 7). A partir de reflexões como estas, a questão das diferenças seria repensada não somente no plano dos indivíduos, mas também no plano das coletividades.

Princípios destes questionamentos podem ser percebidos nos chamados “estudos culturais”, que se desenvolveram na Grã-Bretanha, especificamente, em torno do Centre for Contemporary Cultural Studies (CCCS) em Birmingham. Partindo de preocupações diferentes daquelas da antropologia clássica, os estudos culturais tendem a abordar a cultura, em primeiro lugar, como um campo no qual disputas por poder,¹⁰ conflitos em torno de significados e processos de identificação e diferenciação são articulados e negociados. Ou seja, ao invés de destacar a força integrativa

¹⁰ Ao argumentar que os estudos culturais concebem a cultura como um campo (espaço) dentro do qual as relações de poder são negociadas, Marchart defende a idéia de que, no fundo, a categoria central dos estudos culturais não é a da cultura, mas a da política. O autor usa, evidentemente, uma noção dilatada do conceito de política, algo que ele chama de „práticas de fixação hegemônicas que embarcam todo campo social [...] e não somente o sistema político“ (MARCHART, 2008, p. 222).

e homogeneizadora das culturas, os estudos culturais procuram chamar a atenção para a ausência de consensos em questões relacionadas a valores e significados nas sociedades atuais. Ao trabalhar especialmente com recortes de classe social, gênero, idade e grupos étnico-raciais, procuram entender a criação e reformulação de diferenças e fronteiras inerentes ao processo da modernização e da chamada globalização. No fundo, o foco analítico giraria em torno de três conceitos básicos: cultura, poder e identidade.

Sabe-se que os estudos culturais passaram, desde a sua fundação, por várias fases e sofreram diferentes influências que marcariam as suas análises. Assim, um dos pioneiros dos estudos culturais, Raymond Williams, que partia de uma perspectiva marxista (materialismo cultural), recorreu à noção da hegemonia, elaborada por Gramsci, para repensar a idéia de cultura e, desta forma também, criticar a relação mecanicista que, de acordo com ele, marcava o modelo marxiano clássico que opunha infraestrutura a superestrutura. Outra fonte de inspiração seriam as idéias de Althusser sobre a noção de ideologia e, no caso de alguns autores, certas reflexões psicanalíticas (Lacan). A partir da década de 1970, concepções estruturalistas e pós-estruturalistas começaram ganhar mais importância, de maneira que em muitos trabalhos mais recentes sobressaem-se, por vezes, reflexões teóricas que seguem premissas da análise de discurso (Foucault,¹¹ Derrida).

Num dos seus ensaios, “A identidade cultural na pós-modernidade” (HALL, 2001), Stuart Hall, figura central na consolidação dos estudos coloniais – foi diretor do CCCS de 1968 a 1987 –, analisa o efeito do fenômeno da globalização sobre as identidades coletivas. Quanto mais a vida social se torna mediada pelo mercado global, afirma Hall, tanto mais ganhamos a impressão de que as identidades flutuam livremente, como que desvinculadas de tempos, lugares, histórias e tradições específicas. “Somos confrontados por uma gama de diferentes identidades”, escreve

¹¹ As reflexões de Foucault sobre a relação entre discurso, saber e poder teriam um impacto importante sobre diversos pesquisadores ligados aos estudos culturais e pós-coloniais. A rejeição da noção de poder como um objeto que pode ser possuído por determinados sujeitos e/ou grupos e o reconhecimento do poder como uma força não somente repressiva, mas também produtiva que permeia o corpo social e opera como um regime de verdade levou Foucault a concentrar sua reflexão nos discursos que ele entende como práticas que formam e moldam, de maneira sistemática, objetos e pessoas a respeito dos quais eles falam. Na medida em que Foucault compreende que os discursos nunca apenas descrevem, mas criam relações e canais de autoridade, constroem e posicionam os sujeitos, a noção de representação deixa também de ser mero “retrato da realidade”: passa agora a ser constitutiva dos sujeitos e do mundo no qual eles vivem e se articulam. Ao abordar os discursos como campos do poder que produzem significados e posicionam e ordenam sujeitos, Foucault também abriu, implicitamente, o caminho para o desenvolvimento de um “outro olhar” sobre a questão das “diferenças culturais e/ou identitárias”, que não deixa de pôr em xeque perspectivas clássicas desenvolvidas na disciplina da antropologia (FOUCAULT, 1980, 1982).

o autor, “dentre as quais parece possível fazer uma escolha” (HALL, 2001, p. 75). Este “efeito de supermercado cultural” seria potencializado ainda pela difusão do consumismo. Ao mesmo tempo, Hall chama ainda a atenção para tentativas de reconstruir identidades purificadas que buscam restaurar a coesão, “fechar a tradição” frente ao hibridismo e à diversidade. Neste contexto, refere-se a fenômenos recentes, tais como o do “fundamentalismo”, que ele caracteriza como uma forma de *revival* do nacionalismo e do absolutismo étnico e religioso (HALL, 2001, p. 92-94).

No fundo, Hall aponta três possíveis consequências da globalização para a formação das identidades: a) desintegração das identidades nacionais, em decorrência de processos de “homogeneização cultural”; b) fortalecimento das identidades nacionais e de outras identidades locais como “respostas” à globalização; e c) surgimento de novas identidades híbridas (HALL, 2001, p. 69). O autor detecta, portanto, forças contraditórias que se manifestam como uma tensão entre o global e o local. Ao lado de uma tendência que aponta para a homogeneização global, articula-se também um fascínio, cada vez mais forte, pela diferença e pela mercantilização da “etnia” e da “alteridade”. Ou seja, juntamente com o impacto do “global”, surge um novo interesse pelo “local”.

Hall lembra, neste contexto, que nem o liberalismo, nem o marxismo previam um “tal resultado”. Tanto liberalismo quanto marxismo sustentavam que o apego ao local daria gradualmente lugar a valores e identidades mais universalistas e cosmopolitas. Entendiam que o nacionalismo e a etnia eram formas arcaicas de sociabilidade – algo que seria “dissolvido” pela força revolucionária da modernidade. De acordo com essas “meta-narrativas” da modernidade, previa-se que os “apegos irracionais” e/ou afetivos ao local e ao particular seriam gradualmente substituídos por identidades mais racionais e universalistas. Entretanto, escreve Hall, a globalização não parece estar produzindo nem o triunfo do “global”, nem a persistência do “local” (HALL, 2001, p. 97).

Percebe-se que em diversos trabalhos dos estudos culturais (Grossberg e Hall), a identidade começa a ser tratada como um efeito do poder. A idéia da identidade e da diferença centrar-se-ia na seguinte questão: quem tem o poder de definir quem fará parte do grupo e quem não; quem será incluído e quem será excluído? Partindo de uma tal perspectiva, a identidade apresentava-se, evidentemente, como uma questão fundamentalmente política. Juntamente com esta reflexão, articulou-se uma crítica aos modelos binários tidos como característicos do pensamento ocidental moderno, que teriam fundamentado e petrificado as diferenças entre “nós” e “os outros” e que impossibilitariam uma melhor compreensão das relações de poder.

DESESTABILIZANDO OS BINARISMOS

Preocupações como estas orientarão os trabalhos de autores chamados de *pós-coloniais*, cujas reflexões se sobrepõem e se mesclam, por vezes, com as dos estudos culturais. Nas suas análises, a questão da identidade está diretamente ligada à articulação de uma crítica à história do Ocidente, ao colonialismo, e mais especificamente, às grandes narrativas que, de acordo com eles, criaram uma oposição entre o Ocidente e o “resto do mundo”.

Incorporando premissas teóricas fundamentais de Foucault a respeito da relação entre discurso, saber e poder, a perspectiva pós-colonial faria críticas viscerais às formas de representação que o Ocidente moderno desenvolveu. Sustentaria que as idéias discriminatórias sobre os chamados *selvagens* e *primitivos* foram fulcrais para fundamentar a criação da idéia iluminista de um sujeito autônomo que se entende como autode-terminado e superior em relação aos “seres não civilizados” (VARELA, 2005, p. 16). Uma grande preocupação dos pós-coloniais seria, portanto, denunciar como a articulação dos diversos binarismos criados pelo discurso colonial (nós-eles, colonizadores-colonizados, cidadão-súdito etc.) guia não somente a produção de conhecimento, mas justificou também intervenções políticas que incluíam, com frequência, o uso da violência.

No livro *Orientalismo*, publicado em 1978 e frequentemente lembrado como texto fundacional do pós-colonialismo, Edward Said procura mostrar como o discurso colonial produziu ao mesmo tempo os sujeitos colonizadores e os colonizados e, mais especificamente, como o Oriente foi “inventado” por construções narrativas elaboradas por “orientalistas”, ou seja, por pessoas que se diziam peritos em assuntos orientais. Argumenta, portanto, que os textos dos especialistas ocidentais não teriam criado somente conhecimento, mas teriam gerado a própria realidade que eles pretendiam descrever. Embora Said entenda que a idéia do Oriente é produto de um discurso dominante, ele a desqualifica, paradoxalmente, como uma representação “errônea”, o que significa implicitamente que ele imagina haver uma representação “correta” do Oriente.

Uma nova geração de pensadores pós-coloniais criticaria, portanto, que a abordagem de Said, que denuncia a oposição entre Ocidente e Oriente como decorrência de uma estrutura de dominação, não põe em xeque este dualismo, mas contribui, em última instância, para estabilizá-lo e/ou aperfeiçoá-lo. Autores como Homi Bhabha detectam na obra de Said uma perspectiva ainda totalizante que continua tratando tanto o Oriente como o Ocidente como entidades homogêneas e essencializadas.

De acordo com Bhabha (1994, p. 72), ao insistir na estrutura binária clássica entre colonizador e colonizado, Said recusa-se a refletir sobre ambivalências e ambiguidades que surgem nos processos de colonização, as quais Bhabha concebe como fontes essenciais para o surgimento de projetos contra-hegemônicos.

Bhabha entende que o discurso colonial nunca foi tão uniforme como ele próprio se apresentava e não foi capaz de operar por meio de uma forma tão incontestável, sem distúrbios e irrupções como sugere a análise de Said. As identidades por meio das quais o colonialismo pretendeu fixar “senhores” e “subjugados” revelaram-se – surpreendentemente – instáveis e frágeis, afirma Bhabha, o que permite a ele questionar a própria existência de uma oposição binária clara entre colonizadores e colonizados. Para ele, os sujeitos colonizados teriam, sim, a possibilidade de iniciar processos de negociação e questionamentos nas fissuras do discurso dominante; desta forma, seria possível causar fricção no processo colonizador.

Na sua argumentação, Bhabha baseia-se também em reflexões fundadas na análise de discurso. Afirma que a tentativa de fixar o significado não podia ser alcançada plenamente, uma vez que no processo de “tradução” de idéias particulares e de teorias produzidas na metrópole surgiriam inevitavelmente hibridações. O contexto colonial não permitiria uma repetição do original sem modificação, de maneira que o processo de tradução – a repetição num outro contexto – abrirá inevitavelmente brechas e fissuras no “texto” original.

Ao operar com conceitos como hibridação, “mímica”, e “terceiro espaço”, Bhabha procura não apenas reavaliar o tema da resistência, mas também elaborar um novo quadro conceitual para tematizar a questão da diferença em si. Assim, a noção da mímica, concebida como uma “repetição com diferença”, ajuda-o a defender a idéia de que a imitação no contexto colonial não deve ser vista meramente como um ato de submissão incondicional ao colonizador. Pelo contrário: o seu lado escorregadio faria com que ela se tornasse ao mesmo tempo semelhança e ameaça; e faria, portanto, com que ela pudesse ter um potencial subversivo, qual seja, o de minar as grandes narrativas do colonialismo.

Seguindo este raciocínio, Bhabha referir-se-ia à hibridação não como uma junção de dois elementos que dão vida a um terceiro, mas muito mais como aquilo que ele denomina “terceiro espaço”: um momento que torna possível novos posicionamentos dos sujeitos; um momento em que os signos são deslocados de seu referencial hegemônico e ainda não foram inscritos num outro sistema de representação totalizante. É este

deslocamento que, para Bhabha, caracteriza o momento da hibridação do signo (BHABHA, 1994, p.185).¹²

Percebe-se que na análise de Bhabha a diferença já não é tratada como uma fronteira entre dentro e fora, mas transforma-se num *locus* dentro do “próprio centro” (HEIN, 2006, p. 41-42). A transposição das fronteiras para o interior das culturas transforma a cultura num lugar incerto de significação. Com o desaparecimento de fronteiras nítidas entre as culturas, surgem sobreposições e interstícios (o “terceiro espaço”) aos quais Bhabha atribui a origem de inovações e transformações. Autores como Bhabha vêem, portanto, nas classificações binárias o modo ocidental, logocêntrico de apreender o mundo que teria constituído a base para a construção das estruturas modernas de dominação. Estas classificações teriam criado a ilusão de representações completas – “bem acabadas” – que não deixam resíduos. Para argumentar contra tais essencialismos, os autores pós-coloniais recorrerão a reflexões do filósofo francês Derrida sobre a “différance”.

As reflexões de Derrida partem da constatação de que nenhum contexto discursivo particular esgota plenamente o repertório de significações atribuíveis a um signo; e que significantes e significados nunca se correspondem inteiramente. A seguir, ele explica que palavras (signos) não são a “coisa em si”; isto é, o signo não é uma presença (ele não coincide com a coisa). Mas, esclarece este pensador, nós temos a ilusão de ver o signo como uma presença, ou mais exatamente, nós temos a ilusão de ver no signo a presença do referente, embora saibamos que o referente só exista como traço de uma presença que nunca se concretiza.

De acordo com este filósofo, o signo carrega em si o traço daquilo que ele substitui e o traço daquilo que ele não é, ou seja, precisamente a diferença. Assim, Derrida entende também que palavras (signos) podem ser definidas somente por meio de outras palavras das quais elas diferem (*différer*). Desta maneira, ele chega a formular que o significado é adiado (*différé*) por meio da articulação de uma cadeia infinita de significantes.

Em suma, de acordo com Derrida, o signo é caracterizado por duas características ou duas noções contempladas pelo verbo francês *différer*: a) pelo adiamento da presença; b) pela diferença relativamente a outros signos. São estas as duas características essenciais, que sintentizam o

¹² Para Bhabha, o momento da hibridação é fortuito, aleatório; é uma interação contingente que independe da vontade dos sujeitos. Ou seja: de acordo com estas idéias, o ato subversivo não pode ser controlado, em última instância, pelos sujeitos. Desta forma, a concepção teórica de Bhabha não abre espaço para abordar aquilo que outros autores chamam de *agency*. Costa avalia que é impossível extrair das idéias de Bhabha uma teoria ou estratégia para a resistência e/ou para a transformação social, como diversos movimentos sociais vêm fazendo (COSTA, 2006, p. 94, 100-102).

neologismo “différance” criado por Derrida e que fundamentam, em termos teóricos, o rompimento com a idéia da “diferença preexistente” (“diferença ontológica”). E é a instabilidade inerente à produção de significado, descrita pelo termo “différance”, que serve aos pós-coloniais também como argumento de que a “prisão simbólica” imposta pelos discursos hegemônicos discriminatórios e estereotipados pode ser rompida e que, portanto, as lutas contra-hegemônicas fazem sentido.

Podemos perceber que diversos autores ligados ao pós-colonialismo recorreram, de fato, à idéia da “différance” para fundamentar o combate àquela grande narrativa que opõe o Ocidente ao resto do mundo (“The West and the rest”, nas palavras de Hall). Entende-se que este discurso, que remonta ao período colonial, tem reduzido a história moderna a uma ocidentalização paulatina e heróica do mundo, omitindo ao mesmo tempo que, por meio da expansão colonial, diferentes historicidades e temporalidades foram violentamente fundidas e mescladas (HALL, 2003, p. 113-115).

A desconstrução desta polaridade (*West/rest*) torna-se, portanto, um dos objetivos mais importantes do projeto pós-colonial. Trabalhos pós-coloniais mais recentes têm investido, inclusive, na construção de soluções teóricas que permitam servir de base a lutas contra-hegemônicas que sejam distintas de uma mera inversão da valorização deste par conceitual “o Ocidente e o resto”. Percebe-se, portanto, que a maioria dos pós-coloniais atuais já não se contenta com as “estratégias de inversão”, elaboradas pelos movimentos anti-colonialistas e anti-racistas históricos, tais como, por exemplo, o panafricanismo e a negritude: estratégias que teriam buscado atribuir conotações positivas àqueles conceitos (por exemplo, à categoria “negro”) que teriam posto os não-ocidentais não apenas em oposição, mas também numa posição subalterna em relação ao “mundo ocidental civilizado”.

Para os pós-coloniais, não se trata mais de dar voz aos oprimidos. Busca-se agora uma descolonização da própria imaginação, da maneira de pensar. Este raciocínio aponta para uma crítica que não seja simplesmente anti-colonialista, seguindo os exemplos históricos. Compreende-se agora que a luta anti-colonial “clássica” ocorreu ainda dentro da episteme colonial; aponta-se para o fato de que esta luta se deu, ainda, por meio da “reificação”, isto é, por meio da fixação da suposta diferença entre o colonizador e o colonizado, na forma de movimentos nativistas e nacionalistas. O ponto aqui é a constatação de que a estratégia contra-hegemônica predominante não rejeitava a essencialização das diferenças (as oposições colonizador-colonizado, branco-negro), mas buscava apropriar-se dos

conceitos reificados impostos com o objetivo de atribuir-lhes novos significados de teor afirmativo e positivo (por exemplo, “black is beautiful”).

Os pós-coloniais exigem, no entanto, uma outra atitude.¹³ O objetivo declarado é a desconstrução de todo tipo de essencialismo na concepção das diferenças humanas: exige-se agora a diluição crítica de todas aquelas fronteiras vistas como legados do colonialismo, de um lado, e das lutas anti-coloniais, de outro lado (COSTA, 2006, p. 89). Desta forma, o projeto pós-colonial procura, no fundo, “reinscrever” o colonizado na modernidade; entretanto, não mais como “o outro” do Ocidente, e sim como parte integrante e constitutiva daquilo que foi construído – discursivamente – como moderno.

Reflexões pós-estruturais, que têm marcado profundamente o ideário pós-colonial, abriram novas perspectivas para pensar o(s) sujeito(s) e a(s) identidade(s) individuais e coletivas. Ao invés de abordar os sujeitos como “substâncias” (identidades independentes), passa-se a concebê-los como construções discursivas: como sinais flutuantes nas cadeias de significação que perdem e ganham a sua significação no jogo semântico da diferenciação (COSTA, 2006, p. 98-99). Compreende-se, portanto, que sujeitos e identidades são parte das cadeias de significação. Não são anteriores à linguagem, mas construídos dentro de discursos.

Os pós-coloniais argumentam, assim, que são os discursos que produzem um lugar para o sujeito, que abrem um espaço para um posicionamento. “Articulação” é o conceito-chave usado por Hall para descrever este

¹³ Embora adepta do desconstruivismo, Spivak admite que em determinadas situações históricas grupos subalternos precisam recorrer ao “essencialismo estratégico”, que ela entende como uma prática subversiva com um objetivo político claro. Ela adverte, porém, que o essencialismo estratégico deve ser usado por um tempo determinado; caso contrário, pode provocar abusos e atitudes totalitárias (SPIVAK, 1998). Autores como Hall e Gilroy reconhecem também a importância dos movimentos históricos negros que organizaram a resistência contra o colonialismo e o racismo em torno de uma noção essencializada de identidade. Mas reivindicam, ao mesmo tempo, uma revisão desta estratégia. Hall argumenta que “[n]ão existe garantia, quando procuramos uma identidade racial essencializada da qual pensamos estar seguros, de que esta sempre será mutuamente libertadora e progressista em todas as outras dimensões” (HALL, 2003, p. 347). Se nos basearmos em noções essencializadas de identidade, será impossível fazer uma crítica a oprimidos que podem ser também opressores de oprimidos. “Chegamos ao fim da inocência”, ao fim da imaginação inocente de “sujeitos negros essencializados”, conclui Hall (apud SOLOMOS, 2002, p. 166).

De forma semelhante, Paul Gilroy tem atacado, nos seus escritos mais recentes, o uso do conceito “raça” pelo discurso militante negro e por partes da cultura negra, uma vez que considera que a idéia de raça está muito comprometida com as atrocidades da modernidade (colonialismo, imperialismo, escravidão e fascismo), tendo desumanizado tanto as vítimas como aqueles que se beneficiam do discurso racial. Ele acredita que invenções tecnológicas e inovações nas áreas biológicas e médicas possibilitarão transformar a nossa visão sobre o corpo humano e, desta forma, contribuirão para desafiar os velhos discursos da “raciologia” científica. Diferentemente daqueles que rejeitam o conceito de raça por considerá-lo não-científico, Gilroy entende que o legado da raça (raciologia) não pode ser simplesmente negado; primeiro há de se reconhecer a força deste ideário e confrontar-se com esta história para, num segundo passo, poder superá-la. Este seria o caminho para conseguirmos construir um pensamento pós-racial (GILROY, 2000, p. 37,43).

posicionamento e reposicionamento constante dos sujeitos: nesta linha de argumentação, articular quer dizer tanto expressar uma idéia como conectar diferentes elementos a uma nova unidade. Portanto, de acordo com a abordagem pós-colonial, sujeitos e discursos constituem-se simultaneamente; ou melhor: indivíduos e coletivos só podem se articular por meio de discursos. Com o uso do termo “novas etnicidades”, cunhado por Hall (1991), a perspectiva pós-colonial posiciona-se contra as velhas concepções essencializadas de grupo étnico e procura enfatizar exatamente esta dimensão discursiva na construção das identidades coletivas.

Podemos perceber, portanto, que esta noção pós-colonial de identidade compartilha com a perspectiva antropológica alguns pontos: a) a postura anti-essencialista; b) a idéia de que a identidade deve ser tratada como um processo contínuo, como uma construção social que é articulada (definida e redefinida) dentro de contextos sociais e históricos específicos; e c) a idéia de que os processos de identificação são permeados por interesses, disputas por poder, conflitos etc., e articulam-se hoje frequentemente em consonância com estratégias de luta política que visam à implementação de direitos especiais (individuais ou coletivos).

Comentamos também que um dos grandes objetivos da reflexão pós-colonial é elaborar uma crítica ao mundo ocidental, às teorias clássicas da modernização: busca-se desestabilizar e, quiçá, superar os binarismos ocidentais vistos como uma espécie de ferramenta que tem legitimado a repressão, a exclusão e a discriminação de grandes partes da humanidade. Vimos ainda que a incorporação da idéia da *différance* no pensamento pós-colonial serviu aos cientistas como instrumento para questionar e rejeitar o pressuposto moderno a respeito da identidade substancialista dos sujeitos. E mais: possibilitou também a articulação de idéias que visam a derrubar concepções homogêneas e essencialistas de identidade, cultura e de raça, além de ter ajudado a fortalecer tendências que procuram valorizar a diversidade, a multiplicidade, a heterogeneidade e os hibridismos nas vivências humanas.

A perspectiva antropológica, de outro lado, presta-se evidentemente também a desenvolver críticas às consequências, muitas vezes nefastas, do colonialismo e capitalismo para as diversas populações mundiais. Ao mesmo tempo, tem-se concentrado, tradicionalmente, sobretudo na compreensão da produção cultural local e nas estratégias que os pesquisados elaboram, recorrendo às “tradições” locais e transformando-as na interação frequentemente conflituosa com “outros mundos” – num processo em que ocorrem apropriações, traduções, hibridismos e sincretismos.

Poderíamos dizer que enquanto os pós-coloniais aproximam-se da questão da diferença “de fora para dentro”, centrando a sua reflexão numa

perspectiva mais macro, a antropologia tende a inverter a direção do percurso analítico: busca uma compreensão da diferença que parte “de dentro” para, a partir daí, olhar “para fora”. Se o “lado forte” das pesquisas antropológicas sempre foi o trabalho etnográfico minucioso que cria uma sólida base para a compreensão das alteridades, o olhar relativizante que abriu as portas para compreender de dentro “outras culturas” fez com que não poucas monografias clássicas tendessem a evitar abordar questões como conflito, poder, discriminação e desigualdade. Não é por acaso que estudos antropológicos que seguem o modelo do relativismo clássico foram e são acusados de justificar desigualdades sociais, atos de violência e de discriminação. De fato, são relativamente poucos os antropólogos que se dedicaram ao estudo de tais temas espinhosos; e são poucos os que participam dos grandes debates públicos atuais em torno de reflexões que envolvem diretamente a questão das diferenças, tais como políticas de identidade, multiculturalismo, direitos humanos, migração etc. (cf. a crítica de ERIKSEN, 2006).

De outro lado, pode-se perceber que os estudos pós-coloniais não desenvolveram nenhum interesse específico em investigar a existência e importância de diferentes formas de pensar e de organização social, ou ainda de diferentes sistemas de valores, éticas e ontologias — e não investiram, portanto, na elaboração de nenhum instrumental teórico que permitisse estudar funções, padrões ou estruturas culturais etc. Em várias abordagens ganha-se a impressão de que os autores rejeitam a possibilidade de pensar cultura como algo que possa orientar a percepção e a ação dos sujeitos. Vimos que já os estudos culturais “clássicos” trataram as culturas, em primeiro lugar, como um espaço dentro do qual as relações de poder são negociadas. Sherry Ortner localiza nos estudos que seguem a orientação pós-colonial¹⁴ um certo paradoxo. De um lado, pretendem abrir espaço para a articulação de formas de resistência contra as grandes narrativas e projetos hegemônicos; de outro, recusam-se a conhecer de perto e a falar sobre os mundos daqueles que resistem. Para esta antropóloga norte-americana, a atitude dos pós-coloniais desestimula a prática etnográfica e enfraquece as culturas, tende a torná-las ralas (*thinning culture*¹⁵). A dissolução do sujeito em “efeitos subjetivos” não pode ser a única resposta à noção do sujeito reificado, reivindica

¹⁴ Ortner refere-se aqui especificamente aos chamados “subaltern studies” que se inspiram nos trabalhos desenvolvidos por Gayatri Spivak (“Can the subaltern speak?”, 1998).

¹⁵ Sahlins tem se preocupado igualmente com o impacto dos pensamentos foucaultiano e gramsciano sobre o estudo da(s) cultura(s). Num texto repleto de aforismos e expressões sarcásticas, *Waiting for Foucault, still*, este eminente defensor do conceito antropológico de cultura contra-ataca ao afirmar, entre outras coisas, que uma certa vanguarda de pesquisadores teria transformado o poder numa espécie de “buraco negro intelectual” que engole os mais diversos conteúdos culturais. Num outro trecho, Sahlins critica explicitamente o “modismo” de substituir o conceito de cultura pelo de discurso (2002, p. 20, 61).

Ortner. Ao invés de desconstruir os sujeitos, dever-se-ia mostrar como os agentes sociais são socialmente e culturalmente construídos e como

cada cultura, cada subcultura e cada momento histórico constrói sua própria forma de agência (*agency*), seus próprios modos de implementar o processo de refletir sobre o *self* e o mundo [...]. “Agency não é uma entidade que exista à parte da construção cultural [...]” (ORTNER, 2006, p. 57).

No fundo, poderíamos dizer, seguindo a crítica de Ortner, que tanto a perspectiva pós-moderna quanto a pós-colonial “mais radical” tendem a transformar “o outro” num “efeito do(s) discurso(s)”. Neste contexto, é bom lembrarmos de que lugar os pós-coloniais nos falam, levando a sério, desta forma, uma exigência analítica dos próprios autores pós-coloniais: em muitos casos, trata-se de vozes de intelectuais provenientes do chamado *Terceiro Mundo* (por exemplo, Hall, Said, Spivak, Bhabha) que atuam em universidades européias ou estadunidenses e, aparentemente, preocupam-se, em primeiro lugar, com uma inserção mais justa dos “povos periféricos” no mundo da globalização. Assim, as suas reflexões são permeadas, não raras vezes, por perspectivas mais normativas.

Se voltarmos para o complexo exemplo do *hijab*, com o qual abrimos este ensaio, podemos afirmar que tanto a perspectiva antropológica como a pós-colonial podem nos fornecer orientações teóricas válidas e competentes para a compreensão deste emaranhado multifacetado de significantes e significados. Assim, a interpretação do véu como sinal da luta contra forças assimilacionistas não precisa obrigatoriamente contradizer a interpretação do *hijab* como símbolo da submissão da mulher. A avaliação depende não somente dos diferentes pontos de vista culturais/sociais, mas depende também de processos no fundo imprevisíveis que ocorrem na articulação dos signos. Se os estudos antropológicos chamam a nossa atenção, em primeiro lugar, para os diferentes significados que são produzidos pelos diversos grupos humanos nos diversos contextos culturais, os ensinamentos pós-coloniais alertam, entre outras coisas, não somente para o impacto que os discursos hegemônicos têm sobre as formas de representação, mas também para a instabilidade e provisoriedade na produção dos significados em si.

Em muitas análises, podemos perceber hoje, inclusive, bricolagens e mesclas criativas das mais diversas concepções teóricas. Se estes arranjos e sobreposições podem ser justificados como adaptações às necessidades da complexidade pós-moderna, parece-me importante não perdermos de vista as premissas muitas vezes divergentes embutidas em cada uma

dela. Não para construirmos muros ou reafirmarmos fronteiras entre disciplinas ou tradições analíticas, mas para o bem da compreensão e da reflexão. É que toda concepção teórica aponta para alcances analíticos e vieses de interpretação específicos, de maneira que diferenças e diferenças não dizem sempre respeito à mesma coisa.

Acredito que as análises antropológicas podem aprender com várias das críticas pós-coloniais e devem procurar incorporá-las; como entendo também que os estudos pós-coloniais devem ser enriquecidos por preocupações mais antropológicas. Talvez assim venha a ser possível darmos melhor conta da complexidade e sutileza analíticas que o “estado” deste mundo cada vez mais globalizado requer. Mas para isto, ainda serão construídas pontes teóricas mais seguras entre estas duas perspectivas.

ABSTRACT

Concepts like culture and identity are no monopoly of any particular academic discipline. There is instead a dispute, rarely explicitated, over the use of and the analytical value attributed to those categories. This article intends to deepen the reflexion about the way how Anthropology and the Cultural and Postcolonial Studies have dealt with the problem of difference, specifically with the topic of identity in the contemporary world affected more and more by what usually is called globalization. It intends to show convergences and divergences between different academic traditions and argues for a mutual inspiration between them in order to overcome analytical weaknesses localized in each of them.

Keywords: *difference; identity; anthropological theory; postcolonial theory.*

REFERÊNCIAS

ABU-LUGHOD, Lila. Writing against culture. In: FOX, Richard (Org.). *Recapturing anthropology: working in the present*. Santa Fe, New Mexico: School of American Research Press, 1991. p. 137-62.

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade*. São Paulo: Ed. da Unesp, 1997. p. 187-227.

_____. Introduction. In: BARTH, Fredrik (Org.). *Ethnic groups and boundaries*. Bergen: Universitetsforlaget, 1969. p. 9-38.

BHABHA, Homi. *The location of culture*. London: Routledge, 1994.

BOAS, Franz. *The mind of primitive man*. New York: MacMillan Co, 1949.

BOURDIEU, Pierre. *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle*. Genebra: Librairie Droz, 1972.

CASTELLS, Manoel. *O poder da identidade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

CLIFFORD, James. Las culturas del viaje. *Revista de Occidente*, Madrid, p. 47-74, jul./ ago. 1995.

COHEN, Abner. *Custom and politics in urban Africa*. Berkeley: University of California Press, 1969.

COSTA, Sérgio. *Dois atlânticos: teoria social, anti-racismo, cosmopolitismo*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2006.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Etnicidade: da cultura residual mas irreduzível. In: _____. *Antropologia do Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

DERRIDA, Jacques. Différance. *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, Paris, p. 73-101, jul./ set. 1968.

DITTRICH, Eckhard J.; RADKTE, Frank-Olaf (Org.). *Ethnizität: Wissenschaft und Minderheiten*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1990.

DUMONT, Louis. *O individualismo: uma perspectiva antropológica da sociedade moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

ERIKSEN, Thomas Hylland. Crioulização e criatividade. *Global Networks*, [S.l.], v. 3, n. 3, p. 223-237, 2003.

_____. The cultural contexts of ethnic differences. *Man*, [S.l.], v. 26, p. 12-44, 1991.

_____. *Engaging anthropology: the case for a public presence*. Oxford: Berg, 2006.

_____. Ethnic identity, national identity and intergroup conflict: the significance of personal experiences. In: ASHMORE, Richard D.; JUSSIM, Lee J.; WILDER, David (Org.). *Social identity, intergroup conflict, na conflict reduction*. Oxford: Oxford University Press, 2001. p. 42-70.

_____. *Globalization: the key concepts*. Oxford: Berg, 2007.

_____. *What is anthropology?* London: Pluto Press, 2004.

EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. *Os nuer*. São Paulo: Perspectiva, 1978.

FOUCAULT, Michel. *Power/knowledge: selected interviews and other writings, 1972-1977*. Brighton: Harvester, 1980. p. 78-108.

FOUCAULT, Michel. The subject and power. In: FOUCAULT, Michel. *Beyond structuralism and hermeneutics*. Chicago: Chicago University Press, 1982. p. 208-226.

GEERTZ, Clifford. *Uma interpretação da cultura*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989.

GILROY, Paul. *Against race: imagining political culture beyond the color line*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2000.

GLAZER, Nathan; MOYNIHAN, Daniel P. *Beyond the melting pot*. Cambridge: Harvard University Press, 1963.

_____. (Org.). *Ethnicity*. Cambridge: Harvard University Press, 1975.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

_____. Old and new identities, old and new ethnicities. In: KING, Anthony D. (Org.). *Culture, globalization and the world-system*. New York: MacMillan, 1991. p. 41-68.

_____. Quando foi o pós-colonial?: pensando no limite. In: _____. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2003. p. 101-128.

HEIN, Kerstin. *Hybride Identitäten: Bastelbiografien im Spannungsverhältnis zwischen Lateinamerika und Europa*. Bielefeld: Transcript, 2006.

MARCHART, Oliver. *Cultural studies*. Stuttgart: UVK, 2008.

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

ORTNER, Sherry. *Anthropology and social theory: culture, power, and the acting subject*. London: Duke University Press, 2006.

_____. Theory in Anthropology since the Sixties. *Comparative Studies in Society and History*, Cambridge, v. 26, n. 1, p. 126-166, 1984.

RIBEIRO, Gustavo Lins. *A condição da transnacionalidade*. Brasília, DF: [s.n.], 1997. p. 1-34. (Série Antropologia, 223)

SAHLINS, Marshall. *Historical metaphors and mythical realities: structure in the early history of the Sandwich Islands Kingdom*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1981.

_____. O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um 'objeto' em via de extinção (parte I). *Mana*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 41-73, 1997.

_____. *Waiting for Foucault, still*. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2002.

SAID, Edward. *Orientalism*. New York: Vintage, 1978.

SOLOMOS, John. Making sense of Racism: Aktuelle Debatten und politische Realitäten. In: DEMIROVIC, Alex; BOJADZIJEV, Manuela (Org.). *Konjunktoren des Rassismus*. Munster: Westfälisches Dampfboot, 2002. p. 157-172.

SPIVAK, Gayatri. Can the subaltern speak? In: GROSSBERG, Nelson; GROSSBERG, Lawrence (Org.). *Marxism and the interpretation of culture*. Chicago: University of Illinois Press, 1998.

STOCKING Jr., George W. *Race, culture and evolution*. Chicago: The University of Chicago Press, 1982.

TAYLOR, Charles. *Das Unbehangen an der Moderne*. Frankfurt: Suhrkamp, 1995.

_____. *As fontes do self*. Rio de Janeiro: Campus, 1989.

TAYLOR, Charles. The Politics of Recognition. In: GUTMANN, Amy (Org.). *Multiculturalism and the 'politics of recognition'*. Princeton: Princeton University Press, 1992. p. 25-103.

TYLOR, Edward Burnett. *Primitive culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art, and custom*. London: John Murray, 1871.

VARELA, María do Mar Castro; DHAWAN, Nikita. *Postkoloniale theorie*. Bielefeld: Transcript, 2005.

VILLAR, Diego. Uma abordagem crítica do conceito de "etnicidade" na obra de Fredrik Barth. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 1, p. 165-192, 2004.

WEBER, Max. *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen: Mohr, 1980.