

2007

Da Diferença e da Desigualdade

Lições da Experiência Etnográfica

Ciclo "O Estado do Mundo: A Urgência da Teoria"
Fundação Calouste Gulbenkian
22 Maio 2007.

Miguel Vale de Almeida
MIGUELVALEDEALMEIDA.NET
2007



Da Diferença e da Desigualdade: Lições da Experiência Etnográfica

Miguel VALE DE ALMEIDA

ISCTE e CEAS
mvda@netcabo.pt

VERSÃO PROVISÓRIA: NÃO CITAR.. *DRAFT VERSION: DO NOT QUOTE.*

0. Introdução

Ao ter-me proposto falar sobre “Diferença e Desigualdade” tinha imaginado que conseguiria transpor para esta conversa de uma hora a experiência que tenho vindo a desenvolver com os meus estudantes numa disciplina chamada “Identidades e Discriminações”. A saber: perceber os traços comuns e os traços distintivos nos mecanismos de discriminação e nos mecanismos das políticas identitárias de resistência no que diz respeito à raça e etnicidade, ao género e à orientação sexual. Estas três dimensões identitárias dizem respeito às codificações sociais do corpo, dizem respeito às construções sociais da reprodução, do parentesco e da constituição de comunidades, e têm sido alvo de formas discursivas e institucionais de regulação, bem como de formas de mobilização social de resistência e mudança de significado para os actores e actrizes sociais subalternizados pela sua condição de negros, mulheres e homossexuais.

Mas cedo me apercebi da dificuldade da tarefa. Para mim, enquanto autor da palestra, e para vocês enquanto ouvintes, interlocutores e críticos. Falar de (quase) tudo normalmente resulta em dizer (quase) nada. E como a iniciativa “O Estado do Mundo” está claramente relacionada com a questão da alteridade cultural e étnica, e com os movimentos populacionais que a actualizam e problematizam, decidi ir por aí. Fi-lo, em grande medida, graças a uma pessoa anónima que colocou na caixa de correio de minha casa um daqueles papelinhos de procura de emprego. Dizia o papelinho: «Ucraniana presta serviços de limpeza e tratamento de roupa no domicílio. Telemóvel número tal e tal». Na sua autodefinição como *ucraniana* estava a ser transmitida uma mensagem que corresponde a velhos e novos códigos de justaposição entre desigualdade e diferença. Procurarei explorar isso mesmo aqui, transportando-vos, primeiro, à contextualização histórica e antropológica da construção do estado-nação e do colonialismo, onde a noção de diferença

com que lidamos hoje foi constituída enquanto “desvio à norma”, “marginalidade”, “subalternidade”, “assimetria simbólica”, etc. – e não enquanto diferença meramente descritiva, simétrica, mera constatação de “diversidade”. Levar-vos-ei, depois, a uma sociedade como o Brasil, construída a partir daquele processo, e onde a diferença e a desigualdade raciais e de classe têm vindo a sofrer uma visível politização. Por fim, regressaremos à República Portuguesa – ao estado do nosso mundo ou ao mundo do nosso estado – de que somos ou queremos ser cidadãos, e onde, agora, uma senhora ucraniana se oferece para o trabalho doméstico ao mesmo tempo que, num cartaz do centro da cidade, alguém que acredita na Diferença como essência da Desigualdade lhe deseja “boa viagem” em vez de “boas vindas”.

Em 1848, o *Manifesto [do Partido] Comunista* de Karl Marx começava com a célebre frase «Anda um espectro pela Europa – o espectro do Comunismo». Poderíamos apropriar-nos desta frase e dizer que hoje «anda um espectro pela Europa – o espectro da diferença».

Marx referia-se ao comunismo – projecto que ele defendia – como um “espectro” ou “fantasma” para a ordem económica e social estabelecida, claro. Hoje muitos de nós vêem o comunismo como um projecto emancipatório com raízes no humanismo e no iluminismo, mas um projecto emancipatório que – e perdoem-me o plebeísmo – deu seriamente para o torto nas tentativas da sua aplicação. Outros vêem nas próprias raízes iluministas e humanistas do projecto a tendência ocidental e moderna para a engenharia social e a organização hiper-racional da sociedade – algo bastante problemático, sobretudo desde a experiência catastrófica do campo de concentração e do gulag. Uns e outros, todavia, conseguem, através da contextualização histórica, ressaltar aquela intencionalidade emancipatória, para lá da deriva totalitária do “socialismo real” e para lá do germen de hiper-racionalidade do projecto iluminista ocidental.

Poderá algo de semelhante ser dito em relação a “Diferença”? Pensem na conotação positiva que tem a expressão “diferença” em vastos sectores das sociedades euro-americanas contemporâneas: o “elogio da diferença”, “somos todos diferentes e ainda bem”, “como seria triste se fôssemos todos semelhantes”, são frases que adquiriram estatuto de senso-comum, bem como o seu equivalente semântico, a “diversidade”. Assistimos também a reacções inflamadas contra a Diferença quando esta está na base da chamada “política da identidade” ou quando parece colocar em causa princípios republicanos de cidadania universal ou promover políticas de discriminação positiva ou,

ainda, quando parece estar na base de políticas de multiculturalismo. Esta generalizada atenção à Diferença surge conotada, ainda, com um projecto emancipatório, em que múltiplas posições de identificação social – étnicas e raciais, nacionais e regionais, religiosas, de género e de orientação sexual – têm florescido não apenas contra um cinzentismo da semelhança, mas, sobretudo, contra uma definição central e hegemónica da pessoa e do cidadão feita em torno de um tipo social dominante – por exemplo, em Portugal, o homem representado como branco, falante de português, de fundo católico, de classe média e expectavelmente heterossexual. De modo semelhante ao exemplo de há pouco, esta empatia com a Diferença sobrevive às catástrofes sociais e políticas resultantes do exagero e purificação do princípio da diferença – da África do Sul do apartheid, à guerra civil que levou ao desmembramento da Jugoslávia.

Mas devemos colocar uma hipótese e aplicá-la a todas estas formas contraditórias de “falar sobre diferença”: e se o uso corrente de “diferença” acabasse por ter como resultado, em todos os casos, a normalização e naturalização da desigualdade? E se esse uso de “diferença” reproduzisse uma concepção de “cultura” e de “identidades” como algo de intocável, essencial, natural, objectificado – *coisificado* – e não como um processo de constante transformação material e simbólica?

Porque a “diferença” que está na boca de todo o mundo euro-americano contemporâneo é, sem dúvida, a diferença cultural. Num duplo sentido: por um lado a diferença entre culturas, por outro a diferença entre estilos de vida. A amálgama – recobrando etnicidade, “raça”, género, orientação sexual, religião, língua, tribalismos, consumos, etc – é a da identidade, social e individual. Ela aparece cristalizada no slogan “todos diferentes, todos iguais”. Ora, o que quer dizer este slogan? A Diferença a que se refere é identitária. A Igualdade a que se refere é, sobretudo, a igualdade perante a Lei, mas também a Igualdade de Oportunidades – que, não sendo o mesmo que a abolição da desigualdade de classe, corresponderia ao atenuar, por via da acção de políticas concretas, dos desequilíbrios gerados à partida pela desigualdade económica *e pelas* desigualdades despoletadas ou exacerbadas pela Diferença. À igualdade perante a Lei – parte integrante do projecto liberal – junta-se, portanto, a igualdade de oportunidades – forma mitigada do projecto socialista – bem como, ainda, a igualdade de Direitos Humanos, espécie de retorno, nos tempos contemporâneos, do humanismo iluminista e universalista.

Enquanto antropólogo não posso e não devo tomar frases como “todos diferentes, todos iguais” pelo seu valor facial apenas. Tenho que vê-la como manifestação de um discurso, como representação, ou mesmo como crença – da mesma maneira que vejo uma

frase como «Não há outro deus além de Deus e Muhamad é o seu profeta» ou «Todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e direitos». Estas frases são produtos culturais e históricos específicos, que devem ser contextualizados. Qual o contexto do seu uso? Qual o contexto de formulação e uso de uma frase – aqui tomada como *leit motiv* para a nossa discussão – como “todos diferentes, todos iguais”?

O contexto do seu uso é o mundo euroamericano das duas últimas décadas do século XX. Notem a especificação geográfico-cultural e histórica. Estamos a falar, e apesar de diferenças entre contextos nacionais específicos, duma realidade marcada por uma série de características da dinâmica social e cultural, associadas a processos de transformação material e a reconfigurações simbólicas: as mudanças socio-económicas do processo de globalização; o fim do colonialismo; as migrações dos territórios ex-colonizados para as ex-metrópoles; a criação de sociedades multiculturais e multireligiosas na Europa; a crise do Estado-Nação unitário; a crise das teorias de explicação da desigualdade com base na classe social; e a politização da “identidade” e da “diferença”. Mas ainda sabemos pouco sobre este passado recente, este “ontem”. Talvez seja melhor começarmos pelo “anteontem”.

1. O estado do mundo ou o mundo do estado?

Vamos então ao “espectro da diferença” e à história antropológica por detrás do papelinho da Ucrainiana que presta serviços de limpeza. O século XIX europeu – prolongando-se pelo XX – foi o século da consolidação do Estado-Nação tal como ainda o conhecemos hoje – e tal como o vemos esvaír-se hoje. É recente a ideia de que a forma ideal de organização política, social e cultural seja a da correspondência entre um território, o exercício da soberania por um estado, uma língua nacional, e um povo. Sabemos hoje como a criação do Estado-Nação foi feita também na base de violências reais e simbólicas, de criações forçadas de identidade e alteridade.

Sabemos também que esse processo foi contemporâneo, para algumas nações europeias, da construção dos grandes impérios coloniais. O empreendimento colonial e o empreendimento nacional dos séculos XIX-XX partilharam características e participaram da mesma lógica: se cada Estado se definia como o apuramento político de uma suposta civilização étnica e linguisticamente definida, as suas colónias seriam o lugar de confirmação de uma suposta vocação civilizadora, correspondente ao “espírito” ou “génio” supostamente contido no carácter nacional do colonizador. Mas a colónia foi também o

lugar da invenção, verificação e aplicação dos conceitos que permitiam legitimar o estado-nação e colocá-lo no topo de uma linha de evolução histórica.

Se, por um lado, o Estado-Nação permitia conceber uma ideia de “comunidade” que elidia as diferenças e desigualdades internas (de género, de classe, de região, etc.), a Colónia, por outro, assegurava a ordem “natural” de uma desigualdade hierárquica, implícita na ideia de que alguns povos ou nações seriam superiores e teriam a obrigação de tutelar os outros, inferiores. Nacionalismo e colonialismo alimentaram-se mutuamente e foi assim que se construíram as comunidades – agora instáveis e contestadas – em que vivemos pelo século XX fora. E notem como o processo político-económico da construção nacional e da construção colonial foi também um processo simbólico de classificação e categorização de tipos de pessoas, de tipos de populações – nas metrópoles, das classes populares – ora perigosas, ora romantizadas; nas colónias, dos selvagens – ora necessitando de civilização, ora romantizados.

Na mútua constituição da coisa colonial e da coisa nacional, a maior semelhança encontra-se no campo das representações sobre os sujeitos, os corpos, a cultura e a sociedade. As noções de “povo”, “etnia” e “raça” são constituídas nesse universo. As *raças* serviram para diferenciar entre colonizadores e colonizados; os *povos* ou *nações* para diferenciar unidades nacionais supostamente imemoriais no seio da diversidade europeia; e as *etnias*, para conferir um conceito mais universal que abrangesse as diferenças entre grupos endogâmicos, distinguidos sobretudo pelo critério linguístico – quer fossem europeus, quer extra-europeus.

O espectro da diferença entra justamente aqui. É que *ainda* pensamos segundo este modelo. Mas este modelo está em *crise*. Como e porquê? Em primeiro lugar, porque a “coisa” nacional implodiu com o advento do nazi-fascismo e o ponto extremo a que as teorias racialistas e nacionalistas chegaram. Em segundo lugar, porque o sistema colonial explodiu com as independências e com as transformações do sistema produtivo e financeiro da economia mundial. Por fim, os processos nacionalistas de descolonização criaram uma realidade algo mistificada em que, por um lado, as nações colonizadoras europeias ficaram supostamente reduzidas à sua expressão territorial e étnica de origem; e, por outro, as ex-colónias passaram, também mistificadamente, a estados-nação segundo a modalidade europeia. São duas falácias que têm tido consequências terríveis. No caso das ex-colónias, como se sabe, os territórios delimitados a régua e esquadro pelos europeus cortam linhas de diferenciação étnica (muitas das quais, de qualquer modo, haviam sido criadas ou exacerbadas pelas administrações coloniais). No caso europeu, o suposto

regresso às fronteiras históricas não foi regresso algum: por um lado porque na época colonial já se fazia questão em distinguir muito bem o que era um nacional e o que era um colonizado; por outro, porque tanto as sociedades europeias do pós-guerra quanto as ex-colónias vão ver a sua estrutura social consideravelmente alterada pelas correntes migratórias. O sistema colonial deu lugar a um sistema internacional de que conhecemos os contornos: a criação do subdesenvolvimento segundo a linha divisória entre o primeiro e terceiro mundo, e o surgimento inesperado de sociedades multiculturais na Europa baseadas em desigualdades sociais profundas entre nacionais e imigrantes.

O imigrante e a minoria étnica ou racial são as figuras sociais por excelência do discurso da diferença. O imigrante é representado, nas sociedades de acolhimento, como alguém que intrinsecamente *não lhe pertence*. E como alguém que, em vez de ter uma terra de origem que não pode já recuperar, tem uma terra de origem à qual *deve* retornar mais tarde ou mais cedo – segundo os cânones do pensamento do estado-nação. Do ponto de vista simétrico, o do emigrante, ele constrói as suas expectativas como as de alguém que está de passagem no país de acolhimento, mas quer ou deve voltar um dia para o país de origem. Ambos são “vítimas” do mesmo sistema, isto é, ambos pensam em termos de *origem* e *chegada*, local legítimo e local ilegítimo. Porque as suas identidades foram ambas historicamente construídas pelos discursos e práticas do nacionalismo e do colonialismo, verdadeiras *políticas do lugar* e das relações entre lugares, corpos e sujeitos.

Referi acima que este modelo entrou em crise profunda. Alguns teóricos têm denominado essa crise pelo termo *pós-colonial*. Eu preferiria que se chamasse também *pós-nacional*. Que traços identificam essa crise? Em primeiro lugar, a desilusão sentida, sobretudo nos países saídos dos processos de descolonização, com as ilusões do crescimento e desenvolvimento modernizadores que não aconteceram; desilusão com a construção de estados-nação que não aconteceram; e também a desilusão com as utopias socialistas de construção de uma ordem igualitária e internacionalista. Em segundo lugar, a desilusão sentida nas nações europeias ex-colonizadoras: o estado-nação deixou de ser o lugar de chegada da acumulação ou o lugar de origem da produção, devido à globalização financeira, à deslocalização dos processos produtivos e à necessidade de fluxos migratórios de mão-de-obra. Concomitantemente, estado e nação vão perdendo o hífen que os unia.

Curiosamente – e talvez paradoxalmente – a reacção mais flagrante a estas incomodidades tem sido, ainda, o renascimento do nacionalismo e do modelo do estado-nação. Basta olhar para a Europa pós-queda do muro de Berlim; basta olhar para os processos de desagregação dos estados africanos e outros. Mas este desespero nacionalista

é isso mesmo: desespero e já não força impulsionadora e até, por vezes, emancipatória. Ele acontece no momento em que se exacerbam os processos de mundialização; em que é difícil colocar entraves ou regulações nacionais aos mesmos; em que os fluxos de migração são imparáveis e as realidades sócio-culturais por eles criadas ganharam raízes inextricáveis.

No mundo euro-americano contemporâneo conseguimos encontrar dois termos com equivalente valor de circulação: *imigrantes/emigrantes* e *minorias étnicas ou raciais*. A categoria “migrante” está marcada pelo *factor sócio-económico e de classe*. No senso comum, e não só, o migrante é aquele que sai do seu país por aí não encontrar condições de *subsistência* e se dirige a outro país onde as encontra. Ele não é visto como *expatriado* ou *exilado cultural*. No país de origem ele pode ser visto de várias maneiras, consoante o lugar ocupado na escala social pelo observador: pelos seus pares é visto como alguém que conseguiu transcender as adversidades, sendo as suas remessas monetárias apreciadas e o seu regresso admirado no que tem de manifestação de ascensão social; pelos seus ascendentes sociais é visto como um desaculturado ou um “novo rico” que, no país de acolhimento, transmite uma imagem “errada” (porque popular e subalterna) da cultura nacional definida pelas elites e, no regresso, se apresenta como novo rico ou híbrido no sentido derogatório da palavra. No país de acolhimento, ele é simultaneamente a mão-de-obra necessária para as tarefas desprestigiadas, e o *diferente* por excelência, que “não consegue integrar-se”, que transporta consigo hábitos “bárbaros”, que é um perigo potencial para a ordem social e, em última instância, o alvo da xenofobia, o bode expiatório das tensões sociais, quando não é visto como aquele que precisa ser resgatado das supostas violências (nem sempre as verdadeiras) da sua cultura. Retenhamos isto: a categoria migrante está marcada simultaneamente pela *subalternidade* e pela *ameaça da desordem*.

Esta interpretação pretende tornar mais complexa a análise, deslocando-a do mero campo da diferença nacional e étnica, para o campo da desigualdade social e económica. Mas falta uma dimensão analítica importante: o tempo. O migrante do meu exemplo é o migrante que, no seu tempo de vida individual, sai da origem para o país de acolhimento e regressa ao país de origem, cumprindo a sua função na economia internacional. Que acontece, todavia, se ele ficar no país de acolhimento? Que acontece se ele tiver filhos no país de acolhimento e estes ficarem, e assim sucessivamente? Temos, então, a terceira categoria com que temos que lidar aqui – a de *minorias étnicas*.

É certo que há *minorias étnicas* que nada têm a ver com as migrações, como veremos daí a pouco. Ou porque o estado-nação a que antes me referia se construiu a ferro e fogo,

nunca conseguiu estabelecer com perfeição a pureza etnolinguística, guardando dentro de si bolsas de diferença em relação à norma que, por inspiração no próprio modelo hegemónico do estado-nação, se cristalizaram e radicalizaram como identidades minoritárias; ou porque resultam de processos como a escravatura e a deslocação forçada. Mas as minorias étnicas a que me refiro por enquanto têm, por causa do factor tempo, uma característica que as torna mais frágeis: o período da sua chegada é conhecido e recente (*pós-colonial*), assim como as razões por que chegaram (*subalternidade sócio-económica*), as actividades em que se engajaram (as mais *desprestigiadas*), os espaços que ocuparam (as *margens*). Mas talvez o marcador mais flagrante da minoria étnica seja, hoje, a *raça*, subsumindo cultura, língua e/ou religião.

Esse terrível conceito é o filho dilecto do colonialismo. Aquilo a que se assiste hoje, sobretudo na Europa, é ao regresso das características excludentes e naturalizantes do racismo, mas com uma alteração de designação devida ao opróbio a que a expressão “raça” foi votada no pós-guerra. Agora usa-se “etnia” e mesmo “cultura” para os mesmos fins. As situações coloniais – e, hoje, as situações pós-coloniais nas ex-metrópoles – são espaços e tempos em que populações diferenciadas por segmentações de desigualdade convivem lado a lado. Nada de novo, até certo ponto, pois qualquer sociedade é segmentada por diferenças e desigualdades. Mas algo de exacerbado acontece quando se misturam os critérios da diferença étnica e “racial” e os critérios da desigualdade económica e social. Se um patrão e um operário tinham já estabelecido um “protocolo” para conflitos e negociações, um nacional e um estrangeiro estão ainda a construí-los – e o único “guião” a que podem recorrer, já estabelecido, é o herdado da relação colonial. Se a situação colonial, pela sua natureza de ocupação, estabelecia as regras da separação, a situação pós-colonial nas urbes industrializadas modernas não o consegue fazer. Aceita ou o gueto ou a assimilação plena. Não aceita o meio termo ou a transcendência daquela dicotomia. Aceita a *aculturação* ou o *separatismo*. E isto tanto da parte das populações e instituições dos países de acolhimento, quanto da parte dos membros das minorias étnicas. O que não parece ser aceite é a *transculturação*, a condição “traduzida”, cosmopolita, “in-between”. Infelizmente.

A “contaminação” – o fim dos puros, o nascimento dos híbridos – dá-se em dois sentidos. Num deles, produtos culturais do imigrante, da minoria étnica ou da diáspora contaminam a sociedade de acolhimento: comida, música, dança, estão na linha da frente, e não por acaso, pois entram pela porta do corpo e dos sentidos e são também mais passíveis de mercadorização. No outro, as instituições e leis da sociedade de acolhimento contaminam os grupos chegados de fora. Este último sentido é, obviamente (mas ao

contrário do que o pensamento xenófobo crê) mais forte e complexo: vai da repressão policial até à cultura dos direitos humanos e de cidadania; vai da exploração no trabalho, até aos benefícios de segurança social; vai dos discursos racistas até à exposição a formas específicas de pensamento crítico.

Dos encontros e desencontros resultou uma realidade irreversível: a de que o estado-nação puro falhou e que alguma forma de multiculturalismo – no sentido descritivo, não no sentido normativo – veio para ficar. O primeiro modelo é o da resistência/ressurgimento do estado-nação, ou *nacionalista*, em toda a sua pureza. Assemelha-se a um fundamentalismo: procura no presente actualizar um passado que nunca existiu, como reacção a um presente que se apresenta irremediavelmente Outro. O modelo prescreve a unicidade linguística e religiosa, a distinção entre nacionais e estrangeiros com base no direito de sangue, a imigração temporária com visto de trabalho caducável mas sem possibilidade de residência, reagrupamento familiar ou exercício de cidadania.

O segundo modelo é o do que poderíamos chamar *multiculturalismo essencialista*, correspondendo ao multiculturalismo normativo tão criticado recentemente. Na realidade corresponde a uma variedade de sub-modelos: o da distinção entre nacionais e estrangeiros desfasada por gerações, como quando se aplica o direito de solo para dar nacionalidade a uma criança nascida no país de acolhimento; o da acentuação da diferença cultural mas em coexistência cidadã, como na Holanda, em que apesar do usufruto da cidadania, o Estado promove a identidade cultural específica dos grupos estrangeiros, marcando assim perversamente uma diferença constitutiva das identidades pessoais e grupais; ou o da acentuação da cidadania nacional integradora e assimilacionista, pressupondo o multiculturalismo como transitório.

O terceiro modelo é o que está para vir: um modelo que não é modelo, mas sim processo de transculturação ou, como preferiria chamar-lhe, da *cidadania cosmopolita*, em que “multiculturalismo” já nem seria uma expressão necessária. O multiculturalismo é um conceito complicado devido à sua ambiguidade política e à manipulação retórica a que se presta. Não precisamos de ir muito longe: ele pode ser mero recurso retórico, como o foi no período final do colonialismo português; ou pode ser justificativo de formas de exclusão: o apartheid baseava-se em grande medida na teorização de uma diferença cultural irreduzível e na defesa dessas diferenças. O problema, claro está, reside no *conceito de cultura* que é utilizado nestes sistemas, e que é o conceito ainda hoje vigente no senso comum e o mesmo que esteve na base da criação dos projectos coloniais e de estados-nação: a cultura

como conjunto de atributos essencializados (como se naturais, sem consideração do processo histórico, da interculturalidade e das diversidades e desigualdades internas de qualquer grupo) de uma população específica, com uma geografia delimitável. Em suma, a cultura como uma *coisa*. Ora, se esta concepção *objectificadora* de cultura serve, sobretudo, para excluir e impedir a contaminação, ela serve também para os excluídos se autoconstituírem como grupos e reivindicarem direitos graças à aceitação desse conceito por parte de quem os exclui. Por isso as identidades étnicas e raciais e, no extremo, os nacionalismos e os fundamentalismos, são estratégicos: em certas conjunturas são mesmo a única forma de se reagir e negociar. Disto falaremos daqui a pouco.

Um dos resultados desta realidade de objectificação da cultura é a sua *mercadorização*. Nos contextos ditos pluriétnicos, o multiculturalismo não é mais do que o estabelecimento de um supermercado de culturas, competindo a cada uma o provimento de uma determinada mercadoria: música africana, comida chinesa, espiritualismo oriental, cultura pop americana, etc. Os próprios membros dos grupos minoritários marginalizados recorrem, naturalmente, à mercadorização como forma de construção de identidade e de ocupação de nichos na sociedade “multicultural”. Quando desistem da reprodução dessas expectativas, deixam de ser vistos como membros da cultura x e passam a ser vistos como aculturados ou – com a passagem das gerações – como membros da cultura y.

Existe alternativa a este binómio separação / aculturação? Eu creio que sim, mas para tal é necessário que a análise social assuma a sua componente política. Em vez de vos oferecer uma receita – que não tenho nem devo ter – vejamos um caso etnográfico.

2. Raça e etnicidade em movimento. Um caso de política, identidade e cultura no Brasil.

Não quis, hoje, palestrar a partir da Grande Teoria, “de cima” para baixo, nem a partir de um impossível purismo empírico, “a partir de baixo”, como poderia esperar-se de um antropólogo, sempre inclinado a elogiar a metodologia do trabalho de campo com observação participante. Uma e outra podem pecar por, respectivamente, generalização e particularismo; por excesso de direcção político, por um lado, ou por defeito excessivo do mesmo, por outro; por excesso de distanciamento analítico, ou por excesso de demagogia. Gostaria mais, isso sim, de me situar num plano que poderíamos designar de *etnográfico*: quando a observação da experiência real das práticas e discursos (o trabalho de campo do antropólogo) encontra a teoria social (o trabalho intelectual dos cientistas sociais) no acto analítico, mas também inescapavelmente político, da escrita do texto do

antropólogo para um evento como este em que nos encontramos. Não se trata, infelizmente, de ouvir os relatos da experiência subjectiva e quotidiana dos informantes, sobretudo dos que vivem na desigualdade glosada como diferença. Seria demasiado ilustrativo. Trata-se sim de sistematizar zonas de tensão crítica entre o analítico e o político. A “lição etnográfica” é a da instabilidade, da contradição, do processo, das práticas de mudança em condições que não são inteiramente escolhidas pelos sujeitos, quer material quer simbolicamente; e sem o excesso de uma teoria ou programa político que se situam na utopia, ou a pobreza de uma visão supostamente técnica e instrumental de solução de “problemas” cuja enunciação precisa de ser explicada.

O caso que aqui apresento é um caso brasileiro – americano – onde não está em causa a imigração recente ou pós-colonial, mas sim a continuidade da situação colonial, em que a desigualdade estatutária (livres/escravos) correspondia a diferença “racial” (brancos / negros). Este é o modelo euro-americano complementar do que referi antes, com base na deslocação forçada.

O caso que aqui apresento diz respeito a uma situação social na qual as linhas de clivagem são ao mesmo tempo linhas de diferença e de desigualdade. O facto primordial de classificação como condição necessária da existência social, no sentido que lhe deu Durkheim, não significa que essas linhas tenham que ser traçadas ao longo de certos tipos de relações e instituições sociais e não ao longo de outras. Mas tão-pouco significa que “tudo vale” e que as estratégias, circunstâncias e instrumentalizações sejam o somatório de decisões individuais ou o precipitado necessário de um princípio determinante. A construção histórica da “raça” no Brasil, e o processo de divisão do trabalho são factores decisivos e entrelaçam-se. Mas, hoje, eles encontram-se com linhas de clivagem locais e regionais, com idiomas étnicos para a reconstituição de identificações politicamente activas, bem como com paisagens globais nas quais os significados diaspóricos estão disponíveis.

A cidade de Ilhéus é a segunda em dimensão no estado da Bahia, Nordeste do Brasil, com uma população de cerca de 200,000 habitantes. A região costeira do sul da Bahia, onde a cidade está localizada, viveu um incremento demográfico em meados do século XIX quando as plantações de cacau se tornaram na principal actividade económica, na sequência de violentas lutas pela conquista (na maior parte dos casos ilegal) de terras por pioneiros que cedo se tornaram nos patrões e patronos locais de um número crescente de migrantes das terras secas do interior do Nordeste, bem como de migrantes negros empregados nas actividades portuárias. Hoje em dia a produção de cacau diminuiu, a migração do campo para a cidade aumentou, bem como a pobreza, o desemprego e as

favelas. A elite local (sejam descendentes de antigos donos de plantações cacauceiras, sejam os quadros e funcionários de colarinho branco), classifica-se como “branca”, detém o poder político e está agora investindo na reconstrução da economia local e regional através do turismo. A retórica do turismo como grande alternativa centra-se nas oportunidades contemporâneas em torno do “ecoturismo” e do “turismo cultural”, i.e., a mercadorização das representações de autenticidade e da especificidade natural e cultural de um *local*.

O estado da Bahia foi uma das regiões da economia de plantação dos primeiros tempos coloniais, construída com base na escravatura. Foi o mais importante local de chegada de escravos africanos ao Brasil. No século XX (embora tal já acontecesse desde a abolição da escravatura em 1888 e o crescimento de Salvador como centro urbano) tornou-se no centro simbólico da negritude brasileira ou Afro-Brasilidade. Nos últimos vinte anos, Salvador tem vindo a ser promovida como capital da cultura expressiva Afro-Brasileira: carnaval, Blocos Afro, música e dança, capoeira, gastronomia e religião (candomblé). A evolução de uma identidade negra no Brasil, especialmente no que diz respeito a uma crescente definição ortodoxa da religião Afro-Brasileira, transformou a Bahia, e Salvador em particular, no centro de autoridade desta identidade. Não só é representada, pelos Afro-Brasileiros, como “África no Brasil”, como é mesmo representada como o locus da preservação da “Africanidade” a que os próprios africanos (tidos como desafricanizados na sequência do colonialismo) poderiam recorrer para inspiração e contemplação do seu passado.

Esta construção de uma Bahia Africana foi conseguida através de uma política de expressão cultural pelos negros e foi cooptada como “cultura popular” pela *intelligentsia* e pelo estado. Após o restabelecimento da democracia no Brasil nos anos oitenta, a arena pública foi tomada não só pelos movimentos sociais de “segunda geração” (partidos políticos, sindicatos), mas também pelos de “terceira geração”, especialmente os que giram em torno de questões de cultura, etnicidade e “raça”. Estes movimentos saíram à rua ao mesmo tempo que, na arena internacional, a política étnica e das identidades estava no seu auge. Além disso, a política identitária negra já havia estabelecido e legitimado a sua presença em muitos países, especialmente os Estados Unidos. Os negros saíam à rua em Salvador durante o Carnaval e outros eventos culturais tradicionais e públicos. Faziam-no através dos Blocos, grandes grupos de pessoas dançando ao som de bandas de percussão tocando ritmos inspirados no Candomblé, envergando roupas indexadas como “africanas”, cantando sobre as raízes africanas, a resistência à escravatura ou ao racismo no Brasil. Estes blocos de Salvador – especialmente o Olodum e o Ilê Ayê – viriam a tornar-se, nos últimos

vinte anos, em grandes organizações engajadas na recuperação, manutenção e promoção da cultura expressiva negra. Neste sentido, não foram imunes a processos de mercadorização dessa cultura, ao mesmo tempo que se politizaram.

Simultaneamente, a democracia no Brasil assistiu à emergência de um movimento político Negro focado na luta contra o racismo. Este movimento é herdeiro de anteriores experiências que remontam aos anos vinte e trinta do século XX. Mas nos anos setenta e oitenta reemergiu como parte de uma cultura política partilhada com a teologia da libertação, o sindicalismo trabalhista e os partidos da esquerda socialista. O movimento “político” nunca foi totalmente eficaz em estabelecer uma agenda de racismo/anti-racismo na sociedade brasileira, ao contrário do movimento “cultural”, mesmo naqueles casos em que a pertença aos dois se sobrepunha.

O “problema racial” brasileiro tem sido o ponto focal de atenção nos projectos e debates sobre a identidade nacional. O Brasil, como o resto da América Latina, tornou-se independente (em 1822) para benefício das elites brancas locais. No século XIX, e em consonância com as ideologias raciais dominantes no Ocidente, o futuro da nação era visto com apreensão em virtude do número de negros e/ou escravos. A principal fonte de ansiedade era a prática da miscigenação, vista como causadora de “degenerescência racial”. Simultaneamente, estabelecia-se o chamado “mito das três raças”. Definia os Índios como os românticos filhos da terra (ainda que convenientemente subjugados e marginalizados), os Brancos como herdeiros da civilização europeia e os Negros como representando as “classes perigosas”. A miscigenação era, paradoxalmente, reconhecida como sendo uma característica específica e original do Brasil. Os debates sobre os seus efeitos (degenerescência racial versus a criação de um novo povo nas Américas) eram recorrentemente “resolvidos” por teorias e expectativas em torno do “branqueamento”, isto é, a noção de que, caso a miscigenação continuasse, a superioridade do “sangue branco” triunfaria.

Uma importante mudança ocorreria na década de 1930, período de forte e vincada definição da identidade nacional. O trabalho de Gilberto Freire – baseado na separação entre “raça” e cultura vinda do culturalismo americano – constituiu o ponto alto de uma nova abordagem do problema racial, abordagem essa que já estava presente no carácter ambíguo de abordagens anteriores por parte de médicos, antropólogos, escritores e políticos. De acordo com Freire, o Brasil era um caso excepcional na história humana porque o colonialismo português havia sido também excepcional. Porquê? Basicamente por causa de uma suposta inclinação dos portugueses para a miscigenação. O período colonial

era então visto como a época em que, através do sexo e da reprodução (entre homens brancos livres e escravas negras), os conflitos inerentes à escravatura e ao sistema de plantação haviam sido superados. A partir de então, o branqueamento tornara-se em algo de diferente: um processo através do qual a população do país se tornaria menos negra no fenótipo, mas mais negra na cultura (isto é, na música, na comida, religião, corporalidade, língua, etc.). A interpretação de Freire tornou-se oficial, em grande medida porque encaixava bem nas noções de senso comum sobre a identidade nacional e no projecto nacionalista do “Estado Novo” da época. A “raça” tornou-se num assunto tabu – e em certa medida continua a sê-lo. A noção de “democracia racial” foi então estabelecida como parte da propaganda do Estado Novo brasileiro, e todo o valor explicativo da “raça” enquanto categoria social foi transferido ou para a “classe” ou utopicamente deferido para o caixote do lixo da História após o esperado resultado do processo de miscigenação.

Nos anos 1950-60 o Brasil viria a ser um estudo de caso exemplar na produção internacional das ciências sociais sobre “raça”. O projecto promovido pela UNESCO pretendia encontrar os ingredientes secretos que teriam tornado o Brasil numa democracia racial, e encontrar a receita para aplicar noutras paragens. O projecto baseava-se em grande medida em comparações entre as formações raciais do Brasil e dos EUA. Os resultados não confirmaram a hipótese, uma vez que muitos desses estudos denunciaram, afinal, a existência de racismo nos níveis interpessoal e socio-económico, ainda que estivesse ausente da legislação. Florestan Fernandes (1985) viria a fornecer uma interpretação famosa destes estudos, ao definir a relação entre “raça” e classe como sendo o *locus* da formação racial brasileira subsequente à abolição da escravatura.

Um aspecto fundamental destes desenvolvimentos deve ser retido. Trata-se do facto de, até à década de 1980, a questão da “raça” ter sido um assunto despolitizado no Brasil, e isto graças a um duplo discurso: a suposta inexistência de racismo comprovada pela (também largamente pressuposta) prática de miscigenação (sem que se mencionasse quem “miscigenava” com quem), e a hibridização ao nível cultural, com a forte contribuição dos negros para as áreas da cultura expressiva, sensorial e corporal. O composto histórico de noções como “degenerescência racial”, “miscigenação”, “branqueamento” ou “democracia racial”, cria um problema para os negros que querem contornar os custos da sua racialização e tornar possível a mobilidade social ascendente. É certo que as coisas mudaram, no entanto, no período contemporâneo de ressurgimento étnico global, de reivindicações locais e regionais no seio de estados-nação enfraquecidos, e

em contexto de globalização económica e cultural, bem como numa situação de enfraquecimento da política baseada nas fidelidades de classe.

As duas tendências do actual movimento Negro coexistiam em Ilhéus. Por um lado, havia um núcleo local do Movimento Negro Unificado (MNU). Por outro, havia o CEAC (Conselho das Entidades Afro-culturais de Ilhéus). O CEAC era um comité que reunia representantes de cerca de quinze Blocos Afro e um grupo de capoeira. O dirigente do MNU era também chefe de programação cultural na Fundação Cultural de Ilhéus, patrocinada pela edilidade. Foi essa a recompensa pela aliança política entre o prefeito e o Movimento Negro. Ele estava também sempre presente nas reuniões do CEAC, cujo propósito era organizar o carnaval, encontrar patrocínios para os espectáculos dos blocos e definir os temas de cada carnaval, orientadores da criação de músicas, fatos e coreografias.

O líder do MNU hesitava sempre entre duas atitudes. Por um lado ele queria que os Blocos fossem mais afirmativos nas suas demonstrações de anti-racismo, e mais políticos. Por outro lado, ele reconhecia que o município tinha a intenção de transformar Ilhéus num destino turístico e aceitava a noção de que os blocos afro estavam no centro daquilo que a cidade tinha para oferecer em termos de especificidade e autenticidade culturais. Os membros do CEAC preocupavam-se sobretudo em procurar dinheiro para os seus projectos e competiam pelos mesmos recursos. O trabalho de campo viria a demonstrar que nem o líder do MNU tinha poder real, nem os blocos conseguiam assumir posicionamentos políticos. O poder de alocar fundos públicos estava nas mãos do prefeito. O acesso a fundos públicos dependia em larga medida de relações de patrocínio e clientelismo com as elites. A maior parte dos blocos acabaria por recuar para formas estabelecidas de encontrar financiamento: fazendo espectáculos em hotéis mas, sobretudo, aceitando o patrocínio de candidatos durante as campanhas eleitorais.

Os agrupamentos musicais e de dança chamados blocos afro são, em Ilhéus, organizações de base vicinal. Além disso, o núcleo duro dos seus membros é quase sempre uma parentela, à qual são acrescentados vizinhos (embora vizinhança e parentesco possam sobrepor-se). Nalguns casos, o grupo nuclear de parentes coincide com a “família” de uma mãe de santo (“sacerdotisa” de candomblé). Comum a todos os blocos é o facto de que as suas vizinhanças ou bairros estão entre as mais pobres da cidade, os seus membros estão na maioria desempregados ou trabalham no sector informal, e são socialmente classificados como Negros. Durante o trabalho de campo, o dirigente do Bloco Afro Dilazenze, foi eleito presidente do CEAC. O seu bloco era com certeza o mais importante e popular dentro de Ilhéus. Foi mais longe do que qualquer outro no processo de emulação dos

grandes blocos de Salvador; estava também envolvido de modo mais eficiente na política local e utilizava uma retórica que afirmava o capital cultural dos blocos como um contributo para o projecto local de promoção turística. Por fim, era o bloco que melhor exemplificava a teia que unia vizinhança, parentesco e religião. Os terreiros desenvolveram-se, segundo a teoria local, enquanto locais de duas importantes funções: a manutenção de uma memória da África (onde os orixás residem e para onde os mortos vão) e a resistência à escravatura e à marginalização social. É aqui que os tropos “raízes” e “resistência” se cruzam com os do “parentesco”, legitimados pelo que chamaríamos de “sagrado”. “Raça” ou “ser negro” são os termos ambíguos que a sociedade envolvente tem historicamente usado para se referir a esta complexa teia de relações.

Este potente motor social é hoje o trampolim para a demonstração pública da cultura expressiva Negra, bem como para a mobilização política e social. Ali, em Ilhéus, como noutras partes do Atlântico Negro referido por Paul Gilroy, assistia-se a um claro desenvolvimento da política da identidade Negra de uma luta em torno das relações de representação para uma política da representação em si mesma, um processo formativo e já não meramente expressivo, significando isto que a inversão de estereótipos negativos acerca da negritude está a ceder lugar a uma criação de auto-representações. As duas “fases” não são separáveis, é claro. E no caso brasileiro parecem ir de mãos dadas. O Dilazente investia não só na criação de música e coreografias para espectáculos e para o Carnaval; tinha também um grupo de dança que investia na estilização de danças rituais do candomblé, exibindo-as no circuito de dança local. O Dilazente também se dedicava a trabalho de acção social na vizinhança. O *slogan* mobilizador era *conscientização*, o que significa criar orgulho em ser Negro através do desenvolvimento e demonstração da riqueza da cultura expressiva Negra. Mas esta consciência implica o reconhecimento das desigualdades sociais da sociedade brasileira que fazem com que “raça” e classe social tantas vezes se confundam.

Referi antes que, na formação racial brasileira, o elogio da miscigenação contém um subentendido acerca do branqueamento: a miscigenação seria o processo através do qual a população se tornaria idealmente mais branca ainda que mais Negra do ponto de vista cultural. Isto não só separa o material do simbólico, como reifica a noção das “raças” como populações separadas (à espera de se misturarem) como também reifica definições da cultura Negra como meramente expressiva, sensorial ou baseada em *performances* corporais (as quais, no esquema cartesiano ocidental, são colocadas numa posição inferior). Subjacente a esta posição está a persistência da “raça” como categoria natural – e isto é

uma consequência do projecto de construção da identidade nacional que promoveu o mito da “democracia racial”.

Paralelamente, as últimas décadas viram emergir um discurso mais politizado (desde os movimentos sociais aos cientistas sociais) denunciando o logro da democracia racial e demonstrando que o racismo no Brasil tem características implícitas e encobertas. Em muitos casos tanto os fazedores de opinião como os activistas inclinam-se para o “essencialismo estratégico”, reafirmando a “raça”. Um discurso sobre o hibridismo não parece ser muito bem-vindo no Brasil contemporâneo, uma vez que é visto como algo que elide o poder e as linhas de desigualdade. O crescimento de um movimento cultural Negro tem estado centrado em tornar *Negra* a cultura expressiva Negra (e não mais deixá-la passar por exemplo de um sincretismo Brasileiro). Cada vez mais o candomblé é retratado pelos activistas Negros como de origem africana, e emerge mesmo uma ortodoxia baseada na linhagem Yoruba-Nagô, especialmente em Salvador, com a expulsão dos santos católicos dos terreiros; acontecimentos semelhantes estão a acontecer nos universos da capoeira e da música. Tudo parece indicar estarmos perante uma situação pendular, na qual certas expressões culturais têm que ser retratadas como brasileiras de modo a serem aceites; mas, num outro movimento pendular, são reclamadas como especificamente Negras. O que parece estar a acontecer é a emergência daquilo que os antropólogos normalmente chamam “etnicidade”, cobrindo um leque de sentidos de pertença e diferenciação: uma noção de lugar de origem (África); uma noção de história e de lugar de destino (a Diáspora, o Atlântico Negro); uma noção de trajectória comum baseada num sofrimento comum e numa reacção a ele (escravatura, resistência); uma noção de genealogia, parentesco e família; uma noção de capacidades específicas em relação às quais se pode reivindicar autoridade (a cultura expressiva); e uma noção de visão do mundo comum (religião) que, neste caso, fornece também uma estrutura de parentesco fictício, continuidade histórica, e fundações míticas.

As pessoas com quem realizei a minha pesquisa usam uma linguagem *primordialista*, de acordo com noções de senso comum sobre parentesco e genealogia. Esta reivindicação de uma identidade não escolhida, todavia, não se baseia necessariamente nos mesmos pressupostos classificatórios que serviram para definir “raça”. Assemelha-se muito mais a noções de parentesco extenso como base para a pertença étnica. Uma vez que não são um grupo de imigrantes, ou um grupo étnico competindo por um território com outros, e uma vez que a memória da escravatura e a sua incorporação (como subalternos) na cidadania do estado-nação brasileiro pós-abolição é parte da sua identidade colectiva, são mais como que

um grupo étnico em construção – brasileiros subalternizados com uma crescente consciência de ligação a uma Diáspora. Isto não pode ocultar o facto básico de que a expressão cultural está a ser usada – *instrumentalmente* – como moeda de troca para o acesso à cidadania: uma fidelidade étnica pode muito bem ser um recurso para se fazer ver e ouvir quando todo o capital de que se dispõe é capital simbólico.

O que nos podemos perguntar, com Comaroff, é se as raízes da etnicidade assentam «...na chamada consciência primordial ou na reacção a circunstâncias históricas particulares ...» (1987:302). A sua proposta pretende mostrar que a atribuição de pertença étnica se justapõe às diferenças de classe, mas que a etnicidade ainda tem (ou ganha) uma vida própria, apresentando-se à experiência vivida como laço primordial. A negritude no Brasil é vista, no senso comum, como sendo a causa da desigualdade de classe e, portanto, como um recurso de identificação primordial que pode ser mobilizado para a acção colectiva e para as reivindicações sociopolíticas. A mobilidade de classe é vista como um resultado possível e alcançável através do esforço individual, através de estratégias reprodutivas que permitem escapar aos sinais diacríticos da identificação racial-étnica. No entanto, os segmentos mais politizados do movimento Negro apresentam às suas audiências uma análise de classe, ao mesmo tempo que aceitam a função mobilizadora da identificação cultural, desde que esta seja construída sobre uma consciência histórica da experiência da escravatura e da subsequente marginalização socio-económica dos negros. Trata-se de um caso em que a formação histórica da classe é justificada por essencialismo e naturalização racial. Estes – essencialismo e naturalização – têm-se vindo a tornar nas bases para a identificação de grupo e reprodução do mesmo, transmitindo materiais culturais através de relações sociais que são, então, lidas como sendo primordiais – tanto pelos nativos quanto pelos observadores.

Comaroff diz que «...na medida em que as afiliações étnicas são concretizadas e solidificadas em grupos estatutários graças a tais processos históricos, elas apresentam a trajetória precisamente inversa àquela teorizada por Weber. Na tradição Weberiana as afinidades baseadas no *status*, sendo primordiais, deveriam surgir antes daquelas baseadas na classe ...» (1987:318). Mas, continua ele, «...não é só Weber que é posto de pernas para o ar pelo crescimento e persistência dos agrupamentos étnicos. Também no Marxismo clássico a etnicidade era vista como algo que não deveria aparecer com a emergência de diferenças de classe» (1987:318). E conclui: «Todavia, ao invés de desaparecer, ou de permanecer como mero epifenómeno das antinomias “reais”, a identidade étnica assume um papel importante na dinâmica de muitos sistemas históricos – sustentando, ainda que

mascarando, reforçando ainda que refractando, as suas linhas de clivagem dominantes» (1987:318).

Isto aproxima-se muito daquilo que as pessoas com quem trabalhei estão a fazer: elas fazem de certas relações sociais relações primordiais, retirando disso a força para agirem numa formação social em que “raça” e classe se confundem e na qual o acesso à cidadania é crescentemente codificado segundo linhas de identificação de tipo étnico e para-étnico.

3. Arrastados pela desigualdade e a diferença: “eles estão no meio de nós”.

E é de regras do jogo que gostaria de continuar a falar. Devo dizer que o meu interesse em questões pós-coloniais, e nos problemas de cidadania relacionados com a imigração, foi despoletado pela experiência brasileira e pela historicidade que, através da escravatura e do colonialismo, liga a experiência cultural dos meus informantes em Ilhéus à minha vida em Lisboa, enquanto cidadão da República Portuguesa, esse estado-nação largamente construído na relação colonial e também ele parte do Atlântico Negro. Mal eu sabia que, uns anos depois de regressar de Ilhéus, teríamos o acontecimento fantástico do “Arrastão” em Carcavelos. *Fantástico* é a palavra apropriada, pois sabemos que o arrastão não aconteceu e que, no entanto, aconteceu – no nosso imaginário, nas nossas representações, nos nossos fantasmas. Também ele é um “espectro”. Este (não)acontecimento teve o mérito de desvelar a rede de contradições nas reconfigurações pós-coloniais portuguesas. A facilidade e rapidez da associação dum evento como o arrastão à criminalidade negra contrasta de forma aparentemente chocante com as representações dos portugueses como não-racistas. Representações essas que têm uma claríssima história colonial nas construções do discurso lusotropicalista na sua versão/apropriação colonial-portuguesa. É certo que as contradições são provavelmente a matéria mesma das relações sociais, e que as representações hegemónicas têm uma ténue fronteira com a ideologia. Mas o que parece ser específico da situação portuguesa é o facto de as explicações para o suposto não-racismo se ancorarem num processo histórico colonial que, em si mesmo, é o processo por excelência da constituição racializada e racista. Não cabe aqui a excursão pela produção de saberes coloniais, felizmente cada vez mais bem tratada na bibliografia portuguesa das ciências sociais. Quero apenas propor o seguinte para reflexão: as percepções da imigração, e as novas formas de relação social (de que a imigração é parte) acrescentam uma tonalidade crítica (de crise) à narrativa nacional, num

momento em que, sendo fraca a narrativa europeísta, sobra uma profunda e recalcada narrativa colonial.

Quando, em 2005, ocorre/não ocorre o arrastão, a sociedade portuguesa já havia produzido uma nova categorização em torno da imigração – certamente com a ajuda quer dos conhecimentos especializados, quer de instituições do estado e da sociedade civil: há os portugueses e há os imigrantes; estes dividem-se em africanos (*palops*), brasileiros e *de leste*. Neste sistema classificatório que recorre à história, à geografia e à língua, a *etnicidade/ raça*, de tão escondida no recalcado colonial, como que regressa em todo o seu esplendor (é neste esquema que se percebe os sentidos contidos e condensados em “Ucraniana presta serviços de limpeza...”).

Porque aconteceu o arrastão (sim, porque o arrastão aconteceu; só não aconteceu na praia de Carcavelos)? Porque *os colonizados estão entre “nós”*. Não pela primeira vez, é certo. Mas a amnésia produzida sobre a população negra de Portugal até ao século XVIII, assim como a amnésia sobre a anterior presença de judeus e muçulmanos, é tão forte quanto a produção de excessiva visibilidade negativa para os negros portugueses contemporâneos. Uma extraordinária ressalva é assim introduzida na hegemónica narrativa lusotropicalista da miscigenação e da suposta excepcionalidade das práticas coloniais portuguesas: os imigrantes não são aqueles com quem nos misturamos. Os colonizados terão adquirido a nossa língua; ela ter-lhes-á sido oferecida em dádiva, mas para ser usada nas suas terras, constituintes do novo império da geolinguística compensatória, a lusofonia. A narrativa da mistura baseia-se na dádiva que recusa o contra-dom: alguns portugueses ter-se-iam misturado com africanos; no processo teriam criado sociedades lusotropicalistas; teriam oferecido materiais culturais; mas nada seria suposto “retornar” a Portugal, nada cultural e muito menos étnico-racial.

A epítome deste modo de ver, representar e gerir foi o aparato legal, mas também antropológico, ideológico, literário, administrativo, que garantia e promovia a separação das populações nos territórios coloniais. Chamemos-lhe, para brincar com a expressão de Bruno Latour, a Constituição Colonial. Os processos materiais de obtenção de mais valias, de matérias primas, de força de trabalho, ganharam uma vestimenta culturalista, correspondente a uma classificação étnico-racial, actualizada em lei sob a forma da divisão entre (1) cidadãos (de Portugal, *brancos*), (2) *indígenas* (africanos, *negros*, cuja cultura seria preservada através da separação) e (3) *assimilados*, essa ínfima categoria - esse projecto de categoria - de pessoas que esforçadamente, através da mudança do nome, da cristianização, da aprendizagem do português, da criação de *habitus* de vestir, trabalhar, estar (ou de

performances dos mesmos), demonstrariam merecer o acesso a uma cidadania mitigada, numa *mimese* do colonizador.

Quando os africanos pós-coloniais migram para Portugal, migram para ocupar posições de classe que lhes retiram toda e qualquer mais valia enquanto exóticos localizados. Ocupam agora as margens do centro, nas relações de produção, como na geografia social. Dos indígenas coloniais preservam (é-lhes preservado...) o, por assim dizer, trabalho compulsório; assim como as “raízes” da sua indigeneidade, sob a forma de expressões culturais diferenciadoras. A indigeneidade, agora glosada como nacionalidade, aquilo que os torna em estrangeiros, é o que lhes veda o acesso à cidadania. O que se lhes exige como saída é a *assimilação*, agora glosada como integração. O primeiro processo, nos tempos coloniais, não terá produzido mais do que 1% da população. O segundo, caracterizado pelo mesmo grau de exigência burocrática, entraves legais e discricionariedade do estado, não produzirá, nas circunstâncias actuais, mais do que a ínfima percentagem dos que conseguem escapar ao ciclo vicioso duma forma de exclusão definida nas expressões *bairro problemático* ou *segunda geração*. A soberania do estado tanto se exerce na vigilância da coincidência entre território, língua e sujeição ao estado, como na criação de sujeitos culturalmente competentes, como na complexificação dos procedimentos que permitam ao estrangeiro aceder à mesa do jogo da competência cultural.

O processo de reconfiguração pós-colonial do estado português assenta na criação dum espaço geopolítico (correspondente a uma anterior soberania) dentro do mundo globalizado e, ao mesmo tempo, numa integração europeia desafiadora de conceitos tradicionais de soberania nacional. Do primeiro elemento fazem parte as duas novas categorias do regime democrático: “PALOP” como eufemismo para as ex-colónias, e “Lusofonia”, um processo de transformação da língua em campo identitário comum, mas sem uma crítica radical das reivindicações de propriedade, ancestralidade, ou legitimidade linguística (em suma: do que se poderia chamar a “soberania da língua”). É um processo que replica o culturalismo do lusotropicalismo, pois acentua o plano cultural e desacentua os processos político-económicos dos tempos coloniais. E, dentro do plano cultural, privilegia a dádiva (portuguesa), recusando o contra-dom (africano).

Coloquei como proposta de reflexão que aquilo que está sendo construído como “o problema da imigração” ocorre num momento histórico de europeização tateante, em que a única narrativa disponível com ancoramento histórico ainda é a narrativa colonial. Neste sentido, a constituição de sujeitos na pós-colónia portuguesa, corre o risco de reactualizar a Constituição Colonial, com os seus cidadãos, indígenas e assimilados; o seu culturalismo

lusotropicalista; a sua elisão da economia política do trabalho forçado; o seu discurso de recalçamento da “raça”; e o regresso deste recalçado como símbolo estatutário. A distinção entre categorias de imigrantes seria aliás parte disso. A ucraniana alude no anúncio ao baixo custo do seu trabalho, e à sua origem estatutária – desde logo “racial”.

Mas o problema não é exclusivamente nacional. A minha proposta de reflexão final tem a ver com uma contradição maior que caracteriza o aceleração e aprofundamento do processo de globalização da economia-política em que vivemos, no qual, apesar de tudo, o modelo do estado-nação soberano e dos sujeitos políticos enquanto nacionais se mantém, por muito esvaziado que esteja. Essa contradição é a que se verifica entre, por um lado, o acesso aos direitos civis, à cidadania, através da pertença nacional e, por outro, o crescente reconhecimento da universalidade dos direitos humanos. Estes direitos entram em crise e em choque, de forma manifesta e gritante, nas figuras e nas situações de migração, sobretudo num período em que esta aumentou exponencialmente. Invocando aqui Seyla Banhabib, vários direitos humanos não podem ser garantidos e assegurados quando os sujeitos passam a ocupar duas posições: a de cidadãos do estado-nação de origem e a de residentes no estado-nação para onde imigram. Uma contradição estabelece-se, devido ao privilégio dos nacionais do estado-nação no acesso a direitos laborais, serviços públicos e estado social, no exercício da voz nas decisões democráticas, no acesso a toda a espécie de capitais culturais. E, claro, no plano do reconhecimento dos imigrantes e da sua exclusão das narrativas nacionais. A exigência de assimilação, nesta situação, transforma-se numa forma de exercício de poder simbólico. A não ser que os direitos civis e a possibilidade de cidadania sejam entendidos como direitos humanos universais – algo em relação ao qual parece haver uma recusa liminar. E silêncio. Um silêncio gritante quando é colocada a terrível pergunta ingénuas: porque se vangloria a livre circulação de mercadorias e capitais e se recusa liminarmente a livre circulação de pessoas? A resposta raramente é dada: porque é pela recusa da livre circulação de pessoas e da possibilidade de serem cidadãos no local onde vivem que se consegue que haja uma circulação ilegal ou legal mas com cidadania coarctada, de pessoas enquanto mercadorias – da exploração do trabalho ilegal até ao mais flagrante tráfico de pessoas. Há uma história comum que liga os antepassados dos meus informantes no Brasil – cujos corpos eram separados das suas Pessoas pela escravatura – e os imigrantes em Portugal – cuja cidadania é separada dos seus corpos, no limite, pela ilegalidade.

Alguns, quiçá mais culturalistas, perguntar-se-ão que tem isto a ver com questões de narrativa nacional, soberania, e a construção de sujeitos políticos enquanto cidadãos. A

resposta é que a narrativa não pode ser simplesmente cultural. Mais: a sua restrição ao culturalismo é condição da ocultação dos processos materiais que são parte dos processos de significação. As tentativas de conciliação entre os termos contraditórios enunciados no parágrafo anterior têm sido desastrosas. Do universalismo republicano aos multiculturalismos de promoção estatal e/ou comunitarista. Tal como a narrativa lusotropicalista – cujos contornos utópico-humanistas morrem na praia sempre que se desempacota o embrulho ideológico – as narrativas multiculturalistas morrem ao longo da costa sempre que se descobre a premissa orgânica e objectificadora que lhe subjaz: a ideia de que há várias culturas correspondentes a povos correspondentes a territórios de origem, *separate but equal*, contactando-se somente nas trocas de consumo de produtos culturais. As experiências multiculturalistas, enquanto política dos estados, definem uma “entidade reguladora” que define quem é tolerado e quem tolera, introduzindo muitas vezes desigualdades graves no plano dos direitos humanos e dos direitos civis (exemplo prototípico: aceitar a subordinação social das mulheres por razão de “cultura”). Alternativamente, o modelo republicano universalista da cidadania não evita, bem pelo contrário, a juxtaposição com uma narrativa nacional exclusiva, como o demonstra o caso francês (desde logo, no exemplo da polémica do véu nas escolas).

A revisitação das narrativas coloniais portuguesas – do estado, dos saberes, das artes, das pessoas - é um empreendimento fundamental para compreender como se configura a comunidade de sujeitos e cidadãos *debaixo* do estado português hoje. É particularmente importante para compreender o processo de complexificação cultural e social resultante dos processos de imigração. Tal acontece num contexto mais alargado a dois níveis: por um lado, o da integração europeia, espaço onde outras histórias coloniais e/ou outras imigrações se deram, e onde a soberania do estado-nação tem vindo a passar por interessantes desafios. Por outro, um contexto global de crescente contradição entre os direitos civis com base na nacionalidade e os direitos humanos universais.

4. Conclusão.

A tradição sociológica e antropológica usa “diferença” para referir identidades culturais e simbólicas. E usa desigualdade para referir questões socio-económicas. Ao fazê-lo, separa o simbólico do material. Quando, na realidade, as desigualdades materiais criam diferença, e as diferenças culturais e simbólicas legitimam desigualdades. A separação entre a agenda da desigualdade e a agenda da diferença não é só pernicioso para a construção de uma teoria

que dê conta do estado do mundo. Ela é perniciososa para as vidas das pessoas. Percebemos isto quando nos engajamos no inquérito antropológico e etnográfico, cada vez mais necessário. Não para resolver “problemas sociais” (cuja definição precisa de ser ela mesma questionada), mas para sabermos como se constituem os sujeitos em processos colectivos de identificação a partir da materialidade da vida e da sua organização simbólica. Vimos que o discurso da Diferença organiza a percepção das identidades sociais de um modo que pode levar à sua essencialização; e que a essencialização leva a uma aparente despolitização, retirando certos níveis de identidade social da possibilidade de mudança. Nesse sentido, o discurso da Diferença pode ser um discurso de ocultação da Desigualdade. Mas vimos também como, uma vez estabelecida uma classificação dos níveis de identidade social, a Diferença pode ser estrategicamente mobilizada para se transformar em factor de reivindicação, em factor de reconhecimento das desigualdades criadas pela identificação da Diferença. A Desigualdade surge, assim, mais claramente como um processo que articula o material e o simbólico, e cuja arena de resolução é uma concepção mais alargada do político. É crucial, no entanto, que neste processo os segmentos subalternizados não reproduzam as categorias essencializadoras e naturalizadoras que os constituíram como minoritários e subalternos, mas que tenham a capacidade de, ao questionar o sistema material e simbólico que legitima a desigualdade com a diferença, se questionarem também a si mesmas. Para tal, é crucial que as noções de cultura e de identidade com que operam sejam vistas como processuais, contingentes e plurais. Essa é a tarefa pedagógica duma antropologia contemporânea. Na identificação de desigualdades (incluindo as “diferenças”) a nossa tarefa é mostra como elas se constroem e reproduzem como assimétricas e hierárquicas.

Mas deixem-me terminar num tom um pouquinho mais entusiasmante. Se o espectro da diferença paira sobre a Europa, talvez seja bom lembrar que a palavra “espectro” vem do Latim *spectrum*, que quer dizer “aparição” ou “imagem”. Mas também do verbo *specere* – que quer dizer “ver”. Mas há mais: aparição ou fantasma, “espectro” quer também dizer o resultado da dispersão duma radiação, como por exemplo... as cores do arco-íris.