

# Reconsiderando etnia\*

ROBERTO CARDOSO DE OLIVEIRA\*\*

## 1 – Introdução

Pode-se dizer que a etnia ou os fenômenos chamados étnicos, por menos que tenham sido definidos no campo teórico, da Antropologia, sempre estiveram presentes no campo de pesquisa dos etnólogos como um hóspede não convidado, impondo-se à observação como alguma coisa real, resistente, por mais imprecisos que sejam os seus contornos como objeto cognoscível. E se não quisermos permanecer numa posição “confortável” de abrir os olhos para os fatos sem interrogá-los, deveremos “repensar” a noção de etnia visando constituí-la teoricamente, antes de aplicá-la à elucidação de objetos concretos empiricamente observáveis. Parece ponto pacífico – salvo se quisermos perfilhar o “dogma da imaculada percepção” já denunciado por Nietzsche – de que “a experiência, no sentido de experiência bruta, não desempenha nenhum papel, senão o de obstáculo<sup>1</sup>”, relativamente ao conhecimento científico. Na tradição antropológica – se assim podemos dizer – pelo menos dois antropólogos oferecem orientação segura para as reflexões que queremos proceder aqui no intuito de desvelar a etnia, imersa sob um amontoado de fatos infensos, em grande parte, a uma elabo-

ração conceitual: são Mauss e Lévi-Strauss. O primeiro, com seu trabalho inacabado, “La Prière”, mostra qual o percurso que a inteligência deve fazer para desvendar a realidade da prece, a despeito das dificuldades inerentes aos fatos susceptíveis de observação. Segundo o nosso autor, “os fatos que servem de matéria a uma teoria da prece não são dados imediatamente como um organismo é dado ao zoólogo que o descreve. Eles estão registrados em documentos históricos ou etnográficos através dos quais é preciso saber reconhecê-los de maneira a determinar sua natureza verdadeira. Um procedimento especial é, portanto, necessário para destacá-los, e, em certa medida, construí-los” (Mauss, 1968:388). E o procedimento a que alude Mauss, a que chama de crítica, não é senão o da construção metódica do objeto de investigação por meio de definições, ainda que provisórias, uma vez que elas constituem ponto de partida da pesquisa científica. Assim, diz ele que “ao invés de constituir – arbitrariamente, admitamos, mas com o cuidado da lógica e o sentido do concreto – a noção científica da prece, nós a formamos com a ajuda de elementos tão inconsistentes quanto o sentimento dos indivíduos, a vemos oscilar entre os contrários em detrimento do trabalho. As coisas mais diferentes são chamadas de preces, seja durante um mesmo trabalho por um mesmo autor, seja segundo autores que dão à palavra sentidos diversos, seja segundo às civilizações estudadas. Desta maneira – conclui Mauss – opõem-se como contraditórios fatos que pertencem a um mesmo gênero, ou confundem-se fatos que devem ser distinguidos” (Mauss, 1968:387). Sem nos alongarmos mais nas considerações

\* Este artigo faz parte do livro *Identidade, etnia e estrutura social*, publicado em 1976 pela Livraria Pioneira Editora (SP). Os direitos de publicação foram gentilmente cedidos pela Editora Tomson e liberados pelo autor. Harley do Nascimento Pereira e Alda Lúcia Souza, alunos de Ciências Sociais da UFG e bolsistas do CNPq, digitaram o texto, que é reproduzido como no original.

\*\* Professor do Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas – Ceppac/UnB.

1. A. Koyré, *Études Galiléennes* (1940), apud Bourdieu et alii, 1968:64.

da prece, como ilustração da posição metodológica aqui assumida, cabe realçar que à percepção crítica dos fatos (da prece), tais como o rosário, o amuleto, os escapulários, as medalhas com dizeres, os ex-votos (verdadeiras “preces materializadas”), deve preceder a sua definição prévia como rito oral, cuja extensão lógica será capaz de abrigar a todo um conjunto de suas manifestações empíricas. Como diria Mauss, “uma vez definidos os fatos, é preciso entrar em contato com eles, isto é, observá-los” (Mauss, 1968:388).

O ensinamento que Lévi-Strauss nos dá é de outro tipo. Menos do que orientar-nos na “crítica dos fatos”, encaminha-nos à crítica das explicações dos fatos, a saber, das teorias construídas sobre fatos percebidos ou observados através de uma ótica estrábica. É sua crítica modelar do totemismo, das interpretações que, ao longo da história da nossa disciplina, foram elaboradas sobre os fatos ditos totêmicos. Em “Le Totémisme Aujourd’Hui”, Lévi-Strauss submete todo o nosso conhecimento do fenômeno, tal como aparece em Frazer ou em Durkheim, em Boas ou em Radcliffe-Brown, a um verdadeiro exorcismo, desnudando o totemismo de sua aparência religiosa para revelá-lo em sua essência lógica, como um sistema de classificação destinado a servir de código social. Também aqui o antropólogo procura ir acima do nível de observação, além da percepção empírica, para realizar uma leitura adequada (crítica) dos fatos, agora encobertos, mistificados, por teorias construídas sobre suas aparências. E se evoco aqui Mauss e Lévi-Strauss como autores de fecundos ensaios de articulação criativa entre teoria e fato no campo da Antropologia Social, é porque a nossa disciplina não tem sido muito fértil em exercício deste teor. Também, como estudantes de antropologia que somos, sempre podemos apreender com bem-sucedidas – ao menos ao nosso juízo – tentativas que, além de explicar tal ou qual fenômeno cultural, seja ele o totemismo ou a prece, igualmente podem nos ensinar sobre como fazer antropologia.

O estudo que, dentro de nossas limitações, tentaremos realizar neste capítulo, se bem que tenha procurado evitar o caminho da transposição mecânica dessas duas experiências

modelares, nelas se inspirou. O que não quer dizer, evidentemente, que tenhamos por meta um trabalho estruturalista ou um renascimento de uma sociologia maussiana. A constituição teórica da etnia como objeto legítimo de investigação sociológica (leia-se também antropológica) requer apoio em posturas teóricas menos ortodoxas (se tomarmos o Lévi-Strauss de O Totemismo), ou que melhor reflitam o desenvolvimento de nossa disciplina (o que, naturalmente, não é o caso da “La Prière”). Principiaremos, assim, com a consideração de algumas colocações do problema levadas a efeito por estudiosos dos chamados temas étnicos, escolhidas por nós por sua relevância relativamente ao estabelecimento progressivo dos contornos da etnia, como uma coisa susceptível de existência objetiva, capaz de legitimar ou viabilizar a investigação sociológica. A seguir, tentar-se-á chegar a uma definição de etnia, despojando-a de seu caráter ilusório, de modo a habilitar o pesquisador a melhor trabalhar sobre os fatos. Desnecessário será, destarte, sublinhar a natureza exploratória destas considerações.

## 2 – A ilusão étnica

Qual a realidade de um objeto de investigação despojado de qualquer realidade substantiva? Essa é uma interrogação preliminar a que nos propomos ao considerarmos a noção de etnia, praticamente indefinida na literatura antropológica, ou apenas “definida” em termos adjetivos: como étnico(a), a saber, qualificando, por exemplo, um grupo (grupo étnico), relações interétnicas, processos de articulação étnica etc.

Com exceção, talvez, de uma definição de etnia feita por Emilio Willens,<sup>2</sup> onde ela é compreendida como um “grupo biológico e culturalmente homogêneo”, todas as demais

2. Verbete de Emilio Willens, Dicionário de Sociologia: (1961) “Grupo biológica e culturalmente homogêneo. O termo não é sinônimo de raça, pois a palavra raça tem um sentido exclusivamente biológico. Os membros de uma etnia possuem traços somáticos em comum, fazendo parte de uma divisão racial mais ampla. Ao mesmo tempo caracterizam-se por uma relativa uniformidade cultural. Há etnias que vieram a constituir nações. Outras vezes, porém, uma nação abrange várias etnias.”

definições compulsadas dizem respeito a grupo étnico. E mesmo a de Willens, embora use o termo etnia, está igualmente presa à noção de grupo, no que repete, em linhas gerais, o mesmo compromisso com a noção de grupo que se observa nas definições de Ware,<sup>3</sup> de Tumin<sup>4</sup> e de Morris,<sup>5</sup> para mencionarmos alguns dos mais autorizados verbetes registrados em enciclopédias e em dicionários de Ciências Sociais. Rigorosamente, em nenhum dos contextos a noção de etnia está desvinculada da idéia de grupo. Ela não tem substância, adquirindo-a apenas quando associada a um grupo; nas definições referidas não chega a ser sequer uma "propriedade", uma "categoria" ou uma "qualidade", capaz de ser atualizada em tal ou qual grupo social. Para tanto, tal como uma cor determinada qualificaria cromaticamente um objeto, haveria de estar, no mínimo, definida – como efetivamente ocorre com cada cor particular, para nos limitarmos ao exemplo. E gostaríamos de dizer que não estamos pecando aqui nem por cair em nenhum "substancialismo" – onde estaríamos privilegiando algo que existisse por si mesmo, "sem supor um ser diferente do qual ele fosse um atributo ou uma relação" –,<sup>6</sup> nem por cair num "nominalismo" equívoco, privilegiando por conseguinte os signos verbais em prejuízo das idéias, dos conceitos.

#### (i) A resistência da noção de etnia

Começemos por etapas. Compulsando as definições de etnia, "ethnos" e "ethnic", verificamos que estes termos estão sempre associados, mas numa relação de oposição, à raça. Enquanto esta noção estaria definiti-

vamente vinculada a uma base biológica, a noção de etnia estaria por sua vez vinculada a uma base estritamente social (daí estar sempre associada a grupo), tal como a noção de Cultura teria por base a Sociedade. Creio que não cabe mais exorcizar a noção de raça como não devemos lutar ainda para eliminar quaisquer biologismos porventura agarrados à noção de etnia: o caminho já foi limpo por grande número de antropólogos, desde antropólogos físicos, como Juan Comas, até antropólogos sociais, como Lévi-Strauss, entre dezenas que poderíamos mencionar aqui.<sup>7</sup> E entre os antropólogos o termo etnia ("ethnos" ou "ethnic") passou a circular como boa moeda, qual uma assepsia do campo científico – especificamente nas ciências sociais –, cioso de não se deixar penetrar de preconceitos raciais ou de quaisquer ideologias racistas. Por isso, seria ao nosso ver de se esperar que o conceito de etnia merecesse maior atenção por parte dos antropólogos tradicionalmente voltados para considerações e reconsiderações em torno do conceito de cultura. Ao menos que, ao tratar deste último conceito, buscassem equacionar de algum modo o conceito de etnia, quer em termos de uma eventual homologia com o de cultura, quer distinguindo-o em termos de sua especificidade. O exame perfuntório de um conjunto de definições de cultura revelaria a ausência da etnia como elemento conceitual dessas definições e, por suposto, como tema objeto de preocupação por parte dos antropólogos.

Se consultarmos a conhecida revisão crítica feita por Kroeber e Kluchohn (1952) do conceito de Cultura, verificamos que dentre 161 definições encontradas pelos autores em cerca de mais de uma centena de antropólogos, em nenhuma delas – salvo engano – há qualquer referência à etnia. E isso é de certo modo surpreendente, considerando-se a associação natural que o antropólogo moderno faz entre etnia e cultura, seja superpondo-as, seja apenas relacionando-as entre si como equivalentes. E se saltarmos esses últimos vinte anos que medeiam esse estudo de Kroeber e Kluchohn

3. Verbetes de Caroline F. Ware, *Encyclopaedia of the Social Sciences* (1962).

4. Verbetes de Melvin M. Tumin, *A Dictionary of the Social Sciences* (1965).

5. Verbetes de H.S. Morris, *International Encyclopaedia of the Social Sciences*, vol. 5 (1968).

6. André Lalande, *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*, verbe "Substância", sentido B. Define "substancialismo" como sendo a "doutrina que admite a existência de uma substância ou substâncias (no sentido B)" como "oposta a fenomenismos". Como produto de uma relação – social, por excelência –, etnia está presa a suas origens e, portanto, "colada" a grupos sociais (como veremos adiante), tal como uma ideologia está enraizada nas condições (sociais) que a engendraram.

7. Bastaria indicar a coletânea publicada na Coleção Debates da Editora Perspectiva, intitulada *Raça e Ciência*, volumes I e II.

até o presente, veremos que aqueles que se preocupam em teorizar sobre o conceito de Cultura continuam a não considerar a etnia como uma noção relevante, não vendo entre cultura e etnia – ao que parece – sequer uma relação de implicação. Quero mencionar dois autores que recentemente escreveram sobre o conceito de cultura: Paul Bohannan (1973) e Gerald Weiss (1973). O primeiro procura “repensar” cultura enfatizando seu caráter codificador e tomando como paradigma (analogia no dizer do autor) a genética.<sup>8</sup> Já o segundo autor, preocupado em propor o que chama “um conceito científico de cultura”, realiza a elaboração de um vocabulário básico destinado a uma “realística manipulação de fatos culturais”, seguindo – um “verdadeiro procedimento aristotélico”: distingue, assim, nada menos de 36 “vocábulos”, sem incluir etnia como um deles e nem mesmo mencionar o termo em quaisquer das explicações esclarecedoras de cada um dos vocábulos. Como explicar isso? Estaríamos vivendo uma ilusão?

O começo da resposta, acredito eu, encontra-se na constatação de que a noção de etnia começa a se impor a partir dos estudos mais sistemáticos relativos à incorporação de grupos minoritários em sociedades mais amplas que lhes são envolventes. O próprio surgimento do termo inglês, “ethnicity” (neologismo português: etnicidade), marca, de um lado, a imposição de uma evidência: de que o destino de grupos de procedência cultural e/ou racial distinta da sociedade “anfitriã”, i.e., do sistema social receptor, torna menos relevante, para não dizer secundário, o problema da mudança cultural e da aculturação como alvo da investigação científica; de outro lado, aponta o contexto ou a estrutura social (que abriga tais grupos forçados a um contato sistemático) como o foco privilegiado para a mesma investigação. Como diria Abner Cohen, o termo etnicidade seria de pouca utilidade se fosse “estendido para diferenças culturais entre sociedades isoladas, regiões autônomas, ou stoks independentes de

populações tais como nações em suas próprias fronteiras nacionais.” E continua Cohen: “Diferenças entre Chineses e Hindus, consideradas dentro de seus respectivos países, seriam diferenças nacionais, mas não étnicas. Mas quando grupos de imigrantes chineses e Hindus interatuam numa terra estrangeira enquanto chineses e Hindus, eles podem ser referidos como grupos étnicos. Etnicidade é essencialmente a forma de interação entre grupos culturais operando dentro de contextos sociais comuns” (Cohen, 1974:XI). Ora, a tomarmos por verdadeira essa afirmação de Cohen, temos de reconhecer que o fato étnico, ainda que não seja absolutamente recente, a atenção que sobre ele antropólogos vêm dedicando – esta sim – é relativamente recente. Em primeiro lugar, principia com o que Lévi-Strauss chama da “crise moderna da Antropologia”,<sup>9</sup> quando o isolamento de sociedades simples, ou de pequena escala, vai se tornando uma ocorrência impossível, ao mesmo tempo em que indivíduos nativos dessas mesmas sociedades vão se tornando seus próprios estudiosos, relegando o antropólogo estrangeiro a um crescente ostracismo – a não ser que este reformule sua postura teórica. Em segundo lugar, segue-se uma tendência cada vez mais acentuada da antropologia social de voltar-se com maior empenho ao estudo das sociedades complexas, ou de grande escala, em cujo interior – como vimos – o fenômeno étnico tem lugar. É assim que, numa primeira instância, o fato étnico se constitui tendo por base o grupo, também tomando como minoria,<sup>10</sup> em termos do qual a etnia não seria outra coisa que um mero qualificador, por si mesmo equívoco – há

9. Em seu artigo “A Crise Moderna da Antropologia” (1962) Lévi-Strauss chama a atenção para essa característica da Antropologia Social de estudar “o outro”, o que lhe assegurará continuidades mesmo na hipótese do desaparecimento das “culturas exóticas”. Afinal de contas, o exótico é produto de uma relação entre o sujeito cognoscente e o objeto cognoscível; portanto, transformar o “familiar” no “exótico” é uma arte metódica e constitui a própria essência da abordagem antropológica. Essa é a mensagem levistraussiana. Por outro lado, a etnia – como a categorização do “outro” – mais se impõe à percepção do antropólogo como o “exótico natural”, remanescente, coexistindo num “contexto social comum” – como diria Cohen – com o próprio pesquisador.

10. “Um termo comum abrangente que é usado para indicar grupos étnicos, nacionais, raciais e culturais etc., é minoria ou grupo minoritário” (Melvin M. Tumin, 1965:244).

8. Não cabe aqui examinarmos criticamente conceitos e definições de Cultura. O leitor interessado poderá encontrar comentários sobre a postura teórica de Bohannan, publicados ao fim de seu artigo, seguido de sua réplica. Destaque-se os comentários de D. Epstein, G. Gjeissing e D. Schneider.

de se reconhecer –, pelo menos enquanto não elucidarmos sua relação, enquanto noção, com a de grupo “étnico” ou “minoritário”.

(ii) O dilema: comportamento e cognição

Tem havido, entretanto, tentativas de superar esta dificuldade no equacionamento de etnia<sup>11</sup> (ou “ethnicity”, no jargão anglo-americano), como a que nos oferece Mitchell: ele procura “distinguir entre etnicidade como uma construção de fenômenos de percepção ou cognitivos de um lado e, de outro, o grupo étnico como uma construção de fenômenos de comportamento” (1974:1). Malgrado esta distinção entre cognição (ou percepção) e comportamento não nos pareça a mais adequada para se dar conta das diferentes dimensões do problema – razões que daremos adiante –, ela tem a vantagem de apontar precisamente para a necessidade de se chegar à natureza mesma da etnia, deixando de confundi-la com o grupo étnico. “Em geral – diz Mitchell – não há muitos estudos de dados cognitivos e comportamentais relativos à etnicidade. Analistas tendem a usar etnicidade que como uma categoria estrutural, i.e., como um princípio geral que ilumina o comportamento das pessoas em situações sociais específicas, ou como um fenômeno cultural, i.e., como um conjunto de atitudes, crenças e estereótipos que o povo sustenta sobre pessoas identificadas por algum rótulo “étnico” apropriado. Se a discrepância entre os dois é tomada como sendo não-problemática, então as relações lógicas que podem uni-las inevitavelmente

permanecerão inexploradas” (Mitchell, 1974:2). Vê-se que Mitchell fere aqui um ponto epistemológico: o da possibilidade de se conhecer o fenômeno ou o status desse conhecimento. A resposta que ele dá é por si mesma interessante, se bem que discutível. Em primeiro lugar, Mitchell, separando o plano cognitivo (onde se dão as percepções de distâncias sociais entre categorias étnicas) do plano comportamental (onde se efetivam escolhas entre indivíduos etnicamente diferenciados), conduz o analista a um esquematismo útil na investigação empírica. Útil porque permite distinguir, ao nível dos dados, o plano do “conhecimento” do plano da “ação”; e propõe questões postas pela discrepância encontradas entre tais ou quais etnias inseridas em situações diferentes. Por exemplo, tomando-se suas pesquisas em Zâmbia (à época Rodésia do Norte, na África), verificam-se primeiramente uma relativa correspondência entre um diagrama de conjuntos hierarquizados de percepção de distâncias sociais (interétnicas) e um outro diagrama de conjuntos igualmente hierarquizados sobre a extensão de co-residência em alojamentos individuais ocupados por categorias étnicas; sem entrarmos em discussões sobre a metodologia usada por Mitchell – que se vale basicamente de um questionário do tipo Bogardus para medir “distância social” –, o que se constata, grosso modo, é apenas uma correspondência entre padrões derivados de escolhas concretas (dados comportamentais), no que diz respeito a determinados – não todos – conjuntos de categorias étnicas que interagem em Zâmbia (Mitchell, 1974:1-35). O que não quer dizer, naturalmente, uma correspondência um-a-um, entre indivíduos que “pensam” de uma maneira e “agem” coerentemente com ela.

Em segundo lugar é importante considerar a discrepância que envolve o comportamento diferencial das mesmas categorias étnicas inseridas em contextos diversos, que lhes confere condições de “maioria” ou de “minorias”: “cada cidade – diz Mitchell – apresenta, naturalmente, um contexto étnico-demográfico diferente e os Bemba constituem uma minoria na cidade de Livingstone, dominada pelos Lozi (1.495 por 10.000 adultos masculinos), enquanto os Lozi são a minoria em Copperbelt (103 por

11. Quando este capítulo já estava escrito lemos um pequeno trabalho de W. W. Isajiw (1974), no qual o autor apresentava uma interessante análise de definições de etnicidade. Seu trabalho segue muito de perto as conclusões de F. Barth – da qual tratamos extensamente no capítulo I deste livro – indicando a dupla limitação do fenômeno etnia (ethnicity): um limite “interior”, mantido pelo processo de socialização, e um limite “exterior”, mantido pelo processo de relações intergrupais. Na medida em que é ainda aqui o grupo étnico o sujeito substantivo de reflexão, Isajiw nada acrescenta às nossas preocupações de apreender a etnia como tal. E como um dado revelador de como esse autor está longe da linha de nossas reflexões bastaria mostrar sua aparente surpresa (e rejeição) com a aceitação de Bernard Rosen (1959) de uma estreita conexão entre etnia e valor: “Aparentemente, o estudo de Rosen implicitamente aceita que existe alguma conexão inerente entre etnicidade e orientações valorativas, mas não sabemos por que deveriam existir” (Isajiw, 1974:112).

10.000 adultos masculinos). O comportamento étnico provavelmente difere nesses contextos divergentes” (Mitchell, 1970:15). A situação de minoria (social, não necessariamente demográfica) reflete, desde logo, uma certa estigmatização, relativamente variável, tornando nítida a posição do grupo étnico no horizonte social da sociedade inclusiva: o grupo torna-se visível “a olho nu”. O que significa que seus contornos aparecem no próprio modelo nativo (Ward, 1965) dos indivíduos inseridos em sistemas interétnicos, de maneira que os próprios membros do grupo minoritário passam a se ver com olhos do grupo majoritário ou através das categorias etnocêntricas “do outro” – como demonstramos em outro lugar e com referência a um outro contexto (R. Cardoso de Oliveira, 1964). Ora, essas discrepâncias não revelam que as pessoas pensam, senão que “aquilo que pensam” nem sempre consegue ser consciente ou claramente verbalizado (sobretudo quando se trata de respostas a questionários). As análises modernas de discurso têm mostrado isso, particularmente as do tipo estruturalista (via Lévi-Strauss), de forma bastante convincente. A análise de Mitchell pega o problema por um outro lado, ao tomar o cognitivo como consciente e ao construir seu “dado” com o dado verbalizado, ao que parece exclusivamente. Apenas a análise estatística poderia indicar – como efetivamente indicou – a ampla similaridade entre os padrões cognitivos e comportamentos sem explicá-los, todavia, de maneira a nosso ver convincente. Mas as considerações feitas por Mitchell têm um alcance teórico da maior importância para o assunto de que estamos tratando.

### (iii) As “construções de etnicidade”

Gostaríamos de desenvolver aqui as reflexões epistemológicas feitas por Mitchell, ainda que corramos o risco de simplificá-las demais. Sob o título geral de “construções da etnicidade” (“Constructions of Ethnicity”), Mitchell procura discernir quatro tipos de concepções de etnia (ou, em suas palavras, “four types of ethnicity”): 1º - o que chama de “construção do senso comum” (“commonsense constructs”); 2º - “construção do etnógrafo” (“the Ethnographer’s construct”); 3º - a “interpretação de senso

comum do comportamento” (“Commonsense Interpretation of Behaviour”); 4º - “A explicação étnica analítica” (“Analytical Ethnic Explanation”). O estabelecimento de uma tal tipologia tem o propósito único de servir de ponto de partida para melhor equacionar a questão da distinção entre etnia (“ethnicity”) como um conceito estrutural de etnia como um conceito cultural. E, ao mesmo tempo, revelar o relacionamento analítico entre padrões cognitivos e comportamentos referentes à “eticidade”. O primeiro tipo correspondente ao que chama de nível fenomenológico, existindo como parte do esquema de percepções sociais dos agentes étnicos e coincidentes com o “modelo nativo”, de que fala a antropóloga britânica Bárbara Ward e a que aludimos linhas atrás. “Os símbolos, signos e impressões<sup>12</sup> podem ser costume, estilo de penteado, linguagem, escarificações faciais, dietas ou quaisquer combinações de sinais diacríticos similares por meio dos quais o agente está habilitado a “rotular” ou categorizar a pessoa que apresenta essas impressões” (Mitchell, 1974:22). Ainda que aqui os processos envolvidos sejam de ordem psicológica – pois se trataria de estabelecer a identidade étnica através do reconhecimento e interpretação dessas impressões pelos agentes em interação –, suas conseqüências para o comportamento, segundo Mitchell, tornam esses processos perfeitamente susceptíveis à análise sociológica. “Nosso interesse – diz Mitchell – está principalmente no fato de que a percepção tem um referente social. A “categoria étnica”, por conseguinte, tem significação enquanto existe como uma “representação coletiva”, que não é somente comum entre um determinado conjunto de pessoas mas é também partilhado por elas de forma que as percepções partilhadas podem se tornar a base de um entendimento entre elas em suas relações sociais” (Mitchell, 1974:23). Uma expressão que pode sintetizar este primeiro tipo seria a de percepções de folk (“folk-perceptions), por meio das quais os sinais

12. Preferimos o termo impressões em lugar de traduzir “cues” por deixa (termo de técnica teatral e, igualmente, termo coloquial para exprimir um certo tipo de informação auxiliar) ou dica (expressão de gíria). Deixa ou dica exprime, assim, o sentido do termo impressões no contexto do autor.

diacríticos étnicos formam as construções de senso comum.

O segundo tipo de construção vale-se dessas percepções de folk, que constituem parte do material cru sobre o qual o “etnógrafo” estaria “habilitado a construir seu modelo abstrato de “grupo étnico” (Mitchell, 1974:24). Na medida em que os significados daqueles sinais diacríticos partilhados pelos agentes não sejam simplesmente idiosincrasias de um número limitado de pessoas, o etnógrafo pode tratá-los como parte da cultura do povo em questão. Nesse sentido, ele faz sua primeira abstração na medida em que identifica, separa ou reúne traços culturais por ele observado que o levam a classificar os povos como um todo etnográfico. Mitchell exemplifica isso com o conhecido artigo de Narrol sobre “Ethnic Unit Classification” (Narrol, 1964). “Essas categorias etnográficas teóricas, como distintas das categorias étnicas de nível de senso comum, são assim abstrações de segunda ordem que o “etnógrafo pode usar para estabelecer proposições”, por exemplo, a respeito da distribuição de povos numa região do mundo ou para classificar algum povo que ele está descrevendo numa pauta de comparação com outros povos” (Mitchell, 1974:24). O que Mitchell deseja enfatizar é que um etnógrafo pode estabelecer, eventualmente, por força de seus propósitos analíticos, categorias que correspondam a uma ordem de abstração necessariamente diferentes das das categorias étnicas produzidas pelo próprio povo objeto de investigação. São construções, como se vê, de diferente status epistemológico.

Como terceiro tipo, Mitchell menciona a própria categorização étnica, como interpretação de senso comum (ou de bom senso)<sup>13</sup> do comportamento, quando ela se torna um elemento dominante na percepção pública e, assim, pode ser tomada como uma explicação adequada do comportamento de pessoas por ela definidas

13. Mais do que no primeiro tipo, em que o autor se vale da noção de “senso comum” para dizer da natureza das construções nativas da realidade, agora, neste terceiro tipo, que trata de “interpretações de senso comum”, caberia sublinhar que a tradução portuguesa do termo *common sense* nem sempre é fiel àquilo que na língua inglesa se pretende denotar: *common sense*, se de um lado exprime senso comum, de outro exprime bom senso, sentido – a nosso ver – preponderante neste terceiro tipo. Esta é a razão desse tipo de interpretação poder coincidir com a interpretação científica.

(Mitchell, 1974:26). “Aqui etnicidade é uma construção de senso comum que torna as ações das pessoas, inteligíveis aos observadores. No sentido em que todas as percepções e entendimentos são reais para aqueles que os possuem, então este conceito-folk de etnicidade é uma explicação válida de comportamento a um certo nível de análise” (Mitchell, 1974:26). Este tipo, a nosso ver o que apresenta maior dubiedade, parece exprimir epistemologicamente algo similar à doxa verdadeira, como parte do mundo platônico das idéias onde o verdadeiro e o falso se misturam e quando a opinião (verdadeira) pode coincidir com o saber... A rigor, não nos parece um tipo da mesma natureza (e importância) dos dois primeiros anteriormente tratados.

O quarto tipo, “a explicação étnica analítica”, parece-nos possuir outra importância. Ele exprime uma separação radical entre as interpretações de senso comum ou de bom senso daquelas que se sustentam em princípios gerais, balizadores da análise científica. O conduzir sua explicação em termos de “postulados teóricos” faz com que o analista possa vislumbrar o fato étnico sob um conjunto de outros fatos sociais, mais determinantes em tal ou qual situação; no exemplo dado por Mitchell a luta pelo poder num sindicato encobriria a significação das identidades étnicas em confronto, pois “as verdadeiras origens da luta não estão na etnicidade como tal mas nas oposições que aparecem em todas as associações nas quais o poder é concedido através de procedimentos eletivos” (Mitchell, 1974:27). Porém, o analista poderá sempre descobrir que, a despeito das interpretações que os próprios agentes dão a suas ações, certos padrões de comportamento que emergem das mesmas ações bem podem ser incluídas na noção de etnicidade ou interpretados como fenômeno étnico. “Esses padrões – continua Mitchell – podem efetivamente surgir do comportamento dos agentes em termos de sua apreciação dos diacríticos étnicos ou podem surgir quando os próprios agentes não estão conscientes da presença de elementos “étnicos” nas ações envolvidas. O ponto essencial é que na medida em que não é necessária conexão entre categorização étnica e etnográfica, também não é entre etnicidade como categoria de

folk e etnicidade como categoria analítica" (Mitchell, 1974:27). Mitchell se vale de um paradigma, proposto por Blau, para mostrar a natureza epistemológica daquelas conexões, a saber, que as construções analíticas abstratas são de fato propriedades que emergem de percepções e ações de pessoas envolvidas, de modo a apreender as mesmas qualidades abstratas que emergem de relações de elementos de uma estrutura mas que não estão aparentes nos próximos elementos. "Um triângulo, por exemplo, é uma propriedade que emerge das linhas que unem três pontos que não estão em linha reta. Mas a propriedade da figura triangular não está contida em nenhuma dessas linhas consideradas independentemente de outras duas linhas" (Blau, 1964:3, apud Mitchell, 1974:27). De acordo com o exemplo, Mitchell assinala que "eticidade é aqui uma propriedade geral abstrata de relações observadas empiricamente, receptiva a observações apenas daqueles que estão sistematicamente preparados para conduzir análise teórica básica do fenômeno, a fim de revelar esta propriedade" (Mitchell, 1974:28).

Ao explicar bem os diferentes níveis de conhecimento aos quais se pode sujeitar o fenômeno étnico, Mitchell conclui sua contribuição à conferência sobre "Urban Ethnicity", promovida pela Association of Social Anthropologists of the Commonwealth (A.S.A.), nada mais acrescentando ao que já nos tinha feito saber sobre a distinção entre as diferentes ordens do fenômeno (cognitiva e comportamental) e de nosso conhecimento sobre ele (as quatro modalidades de construção de etnicidade). Procura apenas relacionar as ações, seus significados e as situações em que (ações e significados) têm lugar, sublinhando os seguintes pontos:

1) que existe uma coincidência substancial entre os dados cognitivos e comportamentais, relativamente à pesquisa em Zâmbia, apesar da diferente composição dos conjuntos de entrevistados com referência às regularidades encontradas nos padrões de distância social entre categorias étnicas;

2) que as discrepâncias entre as estruturas cognitiva e comportamental de distâncias étnicas sempre podem ser explicadas por circunstâncias especiais, tais como o pequeno número

de representantes de uma ou outra das categorias étnicas envolvidas ou o número relativo dos membros minoritários de algumas categorias étnicas em determinadas cidades. Sugere Mitchell que ambas as abstrações surgem de um componente étnico comum da vida social que, em realidade, era o cotidiano do povo de Zâmbia à época da pesquisa (Cf. Mitchell, 1974:28-9). Chama atenção, assim, para as seqüências de situações sociais através das quais os indivíduos passam no curso diário de sua existência urbana. "A união das construções estruturais e culturais do comportamento étnico, portanto, precisam ocorrer nas interpretações de seqüências de ações das pessoas envolvidas em situações sociais. Neste nível, todavia, a distinção entre ações e percepção social é uma conveniência da qual o analista pode tirar proveito de modo a realizar um tipo particular de entendimento teórico da situação" (Mitchell, 1974:29);

3) que as abstrações analíticas de senso comum ("commonsense abstractions") possuem um caráter instrumental, segundo o qual os diferentes fatores de escolha – por exemplo, na escolha de alojamentos nas aludidas habitações de Zâmbia – são com dificuldades separáveis da etnicidade, considerando-se a presença de fatores com a filiação religiosa (num país heterogeneamente cristianizado pela catequese missionária), a localidade de procedência (identidade regional) ou os níveis de instrução e/ou etários. A pesquisa parece indicar – se nossa leitura for correta – que a identidade étnica tende a atuar em escala variável mesmo nas situações aparentemente mais inconsistentes. As identidades podem se cruzar em vários sentidos, porém a identidade étnica parece subsistir sempre como coextensiva das demais. Para tomarmos um outro exemplo de Mitchell (Mitchell, 1970 apud Mitchell, 1974:30-31), onde essa coextensão se dá na relação entre etnia e ação política, podemos dizer que o caráter instrumental da identidade étnica atinge aqui um momento extremo de manipulação: trata-se de um líder político cujo partido apóia o governo ainda que a tribo da qual é membro esteja em oposição ao governo e ao grupo tribal a ele associado; em conseqüência, os membros do grupo tribal associado ao governo desculpam o



Líder dizendo que todo o seu comportamento demonstra que realmente ele não é uma pessoa “de sua própria tribo”, definindo-o operacionalmente como um membro da tribo associada ao partido no poder. “A seleção da identidade étnica como um meio de organizar o sentido da ação social, portanto, depende fortemente do contexto em que a ação social tem lugar. (...) O analista, porém, estaria apto para abordar isso teoricamente, uma vez que ele é capaz de apreciar a vantagem instrumental que os agentes tiram de justificações sobre alternativas de ação; e é capaz, da mesma forma, de explicar logicamente por que os agentes escolheram um modo em lugar de outro em termos de como constroem suas ações sociais.”

Com exceção do primeiro ponto – o da “coincidência substancial” –, cuja reformulação caberia propor, os dois seguintes nos remetem para instâncias fundamentais do fenômeno étnico e que temos procurado explorar nesses últimos quatro anos, a partir de nosso ensaio “Identidad Étnica, Identificación y Manipulación” (R. Cardoso de Oliveira, 1971, capítulo I deste livro). Queremos nos referir aos mecanismos de identificação e de manipulação da identidade étnica, como também à consideração da situação vivida pelos agentes no interior de sistemas interétnicos determinados, responsável – ela, a situação interétnica vivida – pelo teor da manipulação e da identificação. No mencionado ensaio e num artigo posterior (R. Cardoso de Oliveira, 1973, capítulo II deste livro) tivemos a oportunidade de desenvolver o assunto, razão pela qual dele não trataremos agora aqui. Mas quanto ao primeiro ponto, cabem umas considerações. Cremos que não se trata de uma coincidência substancial, cuja natureza nos conduza a afirmações que estão muito além das possibilidades explicativas dos fatos analisados em Zâmbia. Não se trata evidentemente de uma relação de implicação entre o “conhecido” e o “vivido” no sentido de que se vive – melhor diríamos, decide-se – em função do que se sabe, i.e., em função daqueles dados dos quais temos consciência. Muito ao contrário. Dir-se-ia que o que freqüentemente acontece é agirmos ou vivermos movidos por vetores (ou valores) dos quais temos pouco ou nenhum conhecimento,

no sentido de que não somos necessariamente conscientes. Como dissemos páginas atrás, o dado verbalizado obtido através de questionários pode ser enganoso, mesmo quando submetido às mais refinadas análises estatísticas; nesse caso, preferimos a leitura interlinear de um discurso integral, não fragmentado em frases-resposta, de tal forma inteiriço a nos permitir apreender sua estrutura. A análise dos fatos “cognitivos” realizada por Mitchell converge para a primeira modalidade de “decoupage” ou corte sociológico, ao mesmo tempo que sua concepção de cognição parece ser restritiva a fatos de consciência (no sentido restrito de serem conscientes). Temos assim, ao fim desse exame perfunctório da contribuição de Mitchell ao nosso assunto, a proposição de uma questão algo ilusória: o status antitético da relação comportamento/cognição.

### 3 – O ilusório e o real

Ao que nos parece, a base dessa ilusão estaria em dois mal-entendidos: um diz respeito à colocação do comportamento e cognição num plano de realidade última, sobre o qual o conhecimento sociológico se realiza inteiramente; outro diz respeito a uma reificação da separação entre comportamento e cognição que principia apenas analítica e termina como geradora de duas instâncias quase contraditórias. Tomemos o primeiro mal-entendido. Quando Mitchell distingue entre suas diferentes modalidades de conhecimento, uma, a de número quatro (“explicação étnica analítica”), que teria o privilégio de ser chamada de científica, deixa de incluir como um dos postulados teóricos solidários da interpretação científica a busca de níveis de realidade cada vez mais profundos. Se, por exemplo, o “conhecimento” se satisfaria com a apreensão de níveis epidérmicos da realidade, como a “função manifesta” de uma dada instituição, ou se deveria ir além prosseguindo a análise científica para apreender a “função latente” da mesma instituição.<sup>14</sup> Adver-

14. Essa distinção entre funções “latentes” e “manifestas”, feita por Robert Merton (R. K. Merton, 1951:61-81), tem aqui valor apenas ilustrativo, enquanto exemplo aponta para uma separação implícita de dois níveis fenomênicos: como na investigação da guerra na sociedade Tupinambá (conforme nos mostra Florestan Fernandes, 1952), a cap

tindo que o uso deste exemplo não deve ser tomado como comprometimento nosso com uma abordagem funcionalista, cabe reter indicação de que os fatos devem ser examinados criticamente, isto é, devem ser despidos de sua aparência para serem revelados em toda a sua significação. E por exame crítico queremos dizer que o próprio “fato” científico é susceptível de construção epistemológica.<sup>15</sup> Ao tomar comportamento e cognição, Mitchell parece se fixar nas instâncias empíricas manifestas, como as escolhas de alojamento ou as percepções de distância social observadas em Zâmbia. Embora se deva reconhecer o importante papel da análise quantitativa no desbastamento dos dados, no sentido de submetê-los a uma adequada leitura sociológica, eles por si só já estariam comprometidos com aquilo que o pesquisador concebe ser “fato cognitivo” ou “fato comportamental”. Já há um a priori colocado ao lado: é a própria teoria de que se vale o pesquisador. Seriam os próprios “pressupostos teóricos” de que fala Mitchell? Como ele não nos explicitou, nem os discutiu, tudo indica que foi porque não considerou relevante examinar o próprio fato cognitivo ou comportamental como algo construído teoricamente (ou “constituído” com os bias “científicos”), limitando-se a explicitar – no seu próprio trabalho – pressupostos metodológicos, tomando-os como os únicos respon-

turas de cativos e a vingança guerreira estão a nível da consciência do grupo indígena (cumprindo assim, em linguagem funcionalista, uma “função manifesta”), a solidariedade tribal, fortalecida pela atividade guerreira, coletiva, estaria a nível não-consciente (cumprindo, igualmente em termos mertonianos, sua “função latente”). Afirmando que a descoberta das “funções latentes” representa um significativo progresso no conhecimento sociológico, Merton consegue escrever páginas admiráveis e ainda bastantes atuais a um leitor interessado em enxergar além do esquematismo funcionalista, captando sua mensagem epistemológica, a saber, o status de um conhecimento que não se satisfaz com a aparência da realidade social, descendo às suas estruturas mais profundas.

15. Para falarmos com Piaget, “cada fato” científico constitui: a) Uma resposta a uma questão; b) Uma constatação ou leitura; c) Uma série de interpretações já implícitas tanto na própria maneira de apresentar o problema, quanto (...) na constatação como tal, ou leitura da experiência, e explícitas na maneira de compreender essa resposta dada pelo real à questão formulada” (Jean Piaget, 1969:122). Logo, o fato científico está unido de pressupostos que, numa análise crítica, devem ser explicitados. É o que se tentará fazer com os pressupostos ou postulados teóricos de Mitchell.

sáveis de uma correta explanação analítica do fenômeno étnico.

Os pressupostos teóricos de nosso autor parecem afastá-lo (e também afastar o leitor) de qualquer interrogação sobre a dimensão inconsciente da vida social, como se respostas dadas a perguntas diretas a entrevistados sobre a admissão de um membro de um grupo étnico, arbitrariamente especificado, na sua rede de parentesco, na sua vizinhança, no seu trabalho, como seu comensal etc. etc., fornecessem apoio empírico adequado para assegurar ao analista estar ele operando com a “visão do mundo” dos agentes em questão. Embora tais dados sejam necessários, não são suficientes para nos prover de informações que nos permitam chegar aos fatores responsáveis por decisões eventualmente tomadas. Por outro lado, essas decisões “apanhadas” ao nível do comportamento – mais individual do que grupal, seja dito –, elas próprias pouco podem revelar sobre o contexto social que as condicionou, como veremos mais adiante quando tratamos do segundo mal-entendido. Agora, impõe-se esclarecer alguma coisa a respeito dessa dimensão inconsciente a que nos referimos. Para tanto, nada como trazer dois clássicos do pensamento antropológico, Mauss e Sapir, evocando algumas de suas considerações que nos parecem fundamentais para a constituição científica do fato sociológico (vis-à-vis antropológico). Embora ambos sejam de formação intelectual bastante diferente,<sup>16</sup> suas posturas teóricas em relação ao alcance do conhecimento do social são extraordinariamente convergentes. Ambos partem da experiência lingüística e, cada um a seu modo, sustentam ser a dimensão inconsciente o objetivo último de investigação do real. É assim que Mauss nos recomenda que “da mesma maneira que o lingüista deve encontrar sob as transcrições falsas de um alfabeto os verdadeiros fonemas que foram pronunciados, mesmo sob as infor-

16. Marcel Mauss, uma legítima manifestação do pensamento francês, via *Année Sociologique*; enquanto Edward Sapir, apesar de nascido na Prússia (e 12 anos antes de Mauss), “é uma autêntica expressão da cultura norte-americana” – no dizer de um dos seus melhores exegetas, o falecido Professor Joaquim Mattoso Câmara Jr. – “onde se integrou ainda na infância, ao emigrar com a família para os Estados Unidos aos 5 anos de idade” (E. Sapir, 1954, nota nº 1 do tradutor Mattoso Câmara Jr.).

mações melhores de indígenas (...) o etnógrafo deve encontrar os fatos profundos, quase inconscientes, porque eles somente existem na tradição coletiva (Mauss, 1969:369).<sup>17</sup> Em outras palavras, trata-se de chamar a atenção do pesquisador para o fato de que os agentes são freqüentemente os últimos a saber exatamente o que pensam e o que fazem: “As melhores informações são, pois, erradas, se se lhes toma pela letra” – diz Mauss, e acrescenta: “Há dificuldades constantes para se alcançar os verdadeiros fatos” (Mauss, *idem*). A concepção de que os costumes, a exemplo da linguagem, são uma “propriedade cujo proprietário é inconsciente”,<sup>18</sup> coincide com o essencial da posição teórica de Sapir frente à natureza da conduta humana, i.e., do comportamento sociocultural.

Em uma comunicação a um simpósio sobre o Inconsciente, realizado em 1927, Sapir procura pôr em discussão suas idéias sobre a padronização inconsciente do comportamento em sociedade (Sapir, 1949: 544-59), dizendo que ela “consiste não em uma função misteriosa de uma mente social ou racial refletida nas mentes dos indivíduos membros da sociedade, mas meramente numa típica inconsciência de parte do indivíduo quanto aos contornos, demarcações e significações da conduta que ele está todo o tempo implicitamente seguindo” (p. 548). Tomando também a linguagem como a instância onde tipicamente se podem observar, graças à análise lingüística, a ocorrência de regras evidentemente não conscientizadas pelos falantes, comenta que nada é arbitrário ou acidental ou mesmo curioso na estrutura de uma palavra ou de um discurso: “Qualquer elemento cai em seu próprio lugar de acordo com regras logicamente formuladas que podem ser descobertas

pelo investigador mas das quais os próprios falantes não têm mais conhecimento do que os habitantes da lua” (Sapir, 1949:553). Não satisfeito em exemplificar esta capacidade de padronização inconsciente do comportamento da sociedade com a linguagem falada (ou escrita), Sapir refere-se ao que se poderia chamar de uma linguagem dos gestos; precisamente um campo que tradicionalmente (ao menos na época daquele Simpósio) o gesto estava numa certa liminaridade entre o “orgânico” e o “cultural”.<sup>19</sup> “Como tudo mais na conduta humana, o gesto está radicado em necessidades reativas do organismo, mas as leis do gesto, o código não escrito das mensagens e respostas gesticuladas, são obra anônima de uma elaborada tradição social” (Sapir, 1959:556).

Esse inconsciente, que nada tem de jungiano – como o próprio Sapir fez questão de sublinhar (Sapir, 1949:548) e que Lévi-Strauss não fez por menos em sua introdução a Mauss (Lévi-Strauss, 1950:XXXII) –, torna-se assim o ponto nodal daquilo que Bourdieu denominou de “princípio de não-consciência”, presente em todo o pensamento sociológico que não se queria espontâneo e ingênuo; chama, inclusive, o depoimento de clássicos como Marx, Durkheim e mesmo Weber, para mostrar que a utilização desse princípio é responsável por um tipo de rompimento com a ilusão de ser a sociedade transparente a seus agentes. Durkheim, que exige do sociólogo que ele penetre no mundo social como em um mundo desconhecido, reconhece a Marx o mérito de ter rompido com a ilusão de transparência: “Cremos fecunda essa idéia – escreve Durkheim – de que a vida social deve-se explicar não pela concepção que dela fazem aqueles que nela participam, mas pelas causas profundas que escapam à consciência” (apud Bourdieu, 1973:30); perfeitamente compatível com o que Marx quis dizer quando escreveu que, “na produção social de sua existência, os homens travam relações determinadas, necessárias, independentes de sua vontade” (apud Bourdieu, *idem*). O princípio de

17. Num artigo anterior (R. Cardoso de Oliveira, 1973, nota nº 1, capítulo II deste livro), tivemos a oportunidade de usar essa mesma referência, acrescida de comentários de Lévi-Strauss – que sistematicamente tem se valido das descobertas de Mauss para, ele próprio, fundamentar sua postura estruturalista (cf. a Introdução de Lévi-Strauss à obra de Mauss, *Sociologie et Anthropologie*). É assim que o lugar da dimensão inconsciente no pensamento de Mauss foi bastante estudada por Lévi-Strauss e ocupa uma posição central na própria teoria estruturalista (Cf. Yvan Simonis, 1968; Ino Rossi, 1973).

18. Afirmação de um missionário, citado por Mauss (M. Mauss, 1969:368). Vale assinalar que esses comentários de Mauss que estamos evocando foram feitos numa aula inaugural ministrada em 1902.

19. Assinale-se que o artigo hoje clássico de Hertz, sobre a proeminência da mão direita, data de 1909 (Robert Hertz, 1970). O uso da mão direita, tanto quanto certos gestos, goza dessa liminaridade, dessa transição do orgânico ao cultural, sobrepondo-se, entretanto, o cultural.

não-consciência rompe assim com essa ilusão de transparência de que os estudos de relações interétnicas ou “raciais” não se libertaram de todo. Por isso, ao trazermos o tema do não-consciente (que preferimos ao tema inconsciente, por razões óbvias) não deve ser considerado como extemporâneo, como desnecessário ao desenvolvimento do assunto central deste capítulo. As perspectivas de investigação do fenômeno étnico abertas por Mitchell podem servir de um roteiro metodológico da maior utilidade, desde que possamos reformular alguns de seus pressupostos teóricos, visivelmente inibidores de um conhecimento mais profundo do real. Tanto a cognição étnica (i.e., do “fato” étnico) quanto o comportamento interétnico (i.e., o que emerge das relações étnicas) são orientados para valores que frequentemente escapam do horizonte perceptivo dos agentes. Claro que não se trata aqui de transformar a Antropologia em uma nova Axiologia, disciplina filosófica por excelência. Tais valores estariam contidos em ideologias, estas sim passíveis de investigação científica. E já não se definiu etnia (mais particularmente a identidade étnica) como estreitamente solidária de ideologias? Voltaremos ao problema adiante.

O segundo mal-entendido diz respeito a uma separação entre cognição e comportamento que, de analítica, passa a ser substantiva, se a ela não estivermos atentos. Queremos ferir aqui um ponto especialmente importante quando acabamos de trazer à discussão o tema ideologia. Estamos nos referindo às relações sociais, que deveriam estar sempre presentes em qualquer estudo do social (leia-se também cultural), mas que muitas vezes – e em muitos autores – elas não cumprem senão um papel de intrusas. Ora, não estamos cometendo nenhuma heresia se afirmamos que cognição perceptiva e comportamento somente são inteligíveis ao analista à condição de serem considerados como frutos de relações sociais. Tais relações é que engendram o nosso comportamento padronizado e nossa potencialidade perceptiva ou cognitiva, esta última, naturalmente, mediada por ideologias igualmente produzidas por agentes inseridos nessas relações sociais. O perigo de uma reificação de uma radical separação entre cognição e comportamento (nos termos de

Mitchell) se desvanece se pudermos mediá-los por relações e ideologias. Se tomarmos ideologia na acepção de Poulantzas por exemplo – como já o fizemos no capítulo II –, ao menos como base de argumentação, veremos que ela “consiste, realmente, em um nível objetivo específico, em um conjunto com coerência relativa de representação, valores e crenças; (...) a ideologia está a tal ponto presente em todas as atividades dos agentes, que não se pode diferenciar de sua experiência vivida” (N. Poulantzas, 1969:263-64). Essa experiência, de natureza coletiva, está “colada” à ideologia, da qual não se desprende senão por meio de análises sociológicas adequadas. Seu caráter não-consciente, comum a todas representações coletivas, faz da ideologia um alvo ao qual deve convergir prioritariamente a indagação científica, na medida em que é ela – e não o sistema cognitivo (aqui tomado unicamente como fenômeno de consciência) – o ponto estratégico para compreendermos o comportamento interétnico. Estamos insistindo com o termo interétnico, uma vez que ele realça a natureza relacional da etnicidade – como já tivemos a oportunidade de fixar ao tratarmos da natureza contrastiva (portanto relacional) da identidade étnica. Parece-nos, assim, que a via proposta por Mitchell para dar conta da estrutura da etnia ou etnicidade, focalizando os fenômenos cognitivos (como eles os concebe) e os comportamentos, limita extremamente a análise sociológica. Neste sentido, pareceria-nos mais correta uma via analítica que combinasse a focalização das relações sociais, particularmente interétnicas, com as ideologias étnicas por elas, ou à base delas, engendradas. Tais ideologias étnicas, como focos estratégicos de análise, teriam o mérito de conduzir o pesquisador ao próprio cerne da etnia – como procuraremos demonstrar.

As ideologias étnicas, exprimam elas movimentos sociais de caráter reformista, separatista, revolucionário ou messiânico (veja-se o capítulo III), remetem-nos todas a um estado crítico, i.e., de crise, do grupo ou dos grupos sociais envolvidos. A identidade étnica, como uma ideologia altamente “etnocêntrica”, torna-se de tal forma um marco de referência, de modo a contaminar todas as relações sociais

contidas no sistema interétnico e, por consequência, o comportamento dos agentes nele inseridos que, por sua vez, ganha grande "visibilidade" nestas situações de crise, a ponto de permitir uma apreensão privilegiada da etnia, como foco substantivo de análise. Embora a etnia se atualiza num grupo "adjetivando-o" ou, em outras palavras, definindo-o, atribuindo-lhe tal qual identidade (ao grupo e, por conseguinte, aos seus membros), ela o faz na medida em que se constitui como um conjunto de atributos ideativos e valorativos, impregnados de um "nós" que, em sua forma típica, resplandece em autolatria, concebendo-se igualmente autógeno e senhor de seu destino. Não é difícil aceitar que tal conjunto é ele mesmo uma ideologia, apenas centrada num "ego coletivo" – se nos é permitido o paradoxo –, ele próprio transposto para um plano imaginário como uma representação de relações reais socialmente vividas pelos agentes. E não é difícil igualmente considerar que o pesquisador não terá maiores dificuldades em captar essa ideologia, esse conjunto de atributos, se atentar para a atividade discursiva dos agentes; neste caso será sobre o "discurso étnico" que o analista deverá se debruçar a fim de desvendar sua estrutura. E, neste sentido, as ideologias (étnicas), especialmente aquelas produzidas por movimentos sociais, impõem-se como a matéria-prima de uma análise que pretenda romper com a ilusão da transparência de que nos fala Bourdieu. A etnia serviria, finalmente, como o código, a "gramática" de uma linguagem social, capaz de orientar os agentes – de modo subliminar – na situação interétnica.

#### 4 – Conclusão: definição do campo semântico da etnia

Como trabalhamos de forma mais conclusiva a noção de etnia, conforme a concebemos ao longo das considerações até agora feitas, de modo a propô-la – mesmo provisoriamente – ao nível de uma definição? Ao seguirmos os passos de Lévi-Strauss em sua definição do campo semântico no qual se situam os fenômenos comumente agrupados sob o nome de totemismo, deveremos obedecer ao seguinte método:

"1º) Definir o fenômeno (que no nosso caso é etnia – RCO) proposto para estudo como uma relação entre dois ou mais termos reais ou virtuais; 2º) Construir o quadro de permutações possíveis entre seus termos; 3º) Tomar este quadro como objeto geral de uma análise que, somente a esse nível, possa alcançar conexões necessárias de maneira a que o fenômeno empírico seja visualizado inicialmente apenas como uma combinação possível entre outras, a partir das quais o sistema total deva ser previamente reconstruído" (Lévi-Strauss, 1962:22-3). Consideremos que o termo etnia abrange duas séries, uma envolvendo identidades,<sup>20</sup> outra padrões culturais. Na série de identidades estamos classificando dois tipos diferentes de mecanismos de identificação: um primeiro tipo compreenderia identidades assumidas por membros de grupos minoritários (índios, negros etc.) inseridos em sistemas sociais globais (como as sociedades nacionais); um segundo tipo compreenderia identidades assumidas por membros de sociedades anfitriãs, portanto majoritárias em situações de contacto com identidades do primeiro tipo. Na série cultural estamos nos propondo a classificar padrões de conduta (social, religiosa, econômica etc.) que, grosso modo, sejam solidários ao que, na literatura antropológica, habituamo-nos a denominar de sociedade Simples e sociedade Complexa; a aplicação dos termos "simples" e "complexos" à noção de cultura é bastante arbitrária; mas decidimo-nos por eles em lugar de adjetivos indubitavelmente errôneos – ainda que melhor adaptados ao substantivo cultura – como "primitivo" ou "civilizado", ou insuficientes como sociedades de "pequena escala" ou de "grande escala", conforme os esquemas durkheimianos dos Wilson (G. & M. Wilson, 1945:24-30), ou ainda os igualmente inadequados conceitos redfieldianos de "pequena tradição" e "grande tradição" (R. Redfield, 1956: Cap.II). De todas essas antinomias as nossas noções – aqui empregadas – de "padrões culturais simples" e "padrões culturais complexos" se nutrem um pouco, sem contudo com quaisquer delas se confundir inteiramente: a expressão antinômica

20. Aqui se tentará um desenvolvimento do que se discutiu sobre identidade étnica nos capítulos I e II.

“Simples/Complexo” implica apenas a oposição entre culturas compatíveis com sociedades “simples”, de “pequena escala” “pequena tradição”, algumas delas “primitivas”, e culturas compatíveis com sociedades “complexas”, de “grande escala”, “grande tradição”, certamente “civilizações”. A arbitrariedade de nossa decisão permitirá, entretanto, a fixação de relações entre um conjunto de termos, usualmente associados à etnia, além de possibilitar a construção de um quadro de permutações entre eles, com vistas a “domesticar” logicamente o fenômeno empírico.

Esquemmatizando, temos:

IDENTIDADE	—————▶	Minoritária	Majoritária
CULTURA	—————▶	Simples	Complexa

Combinando de quatro maneiras os termos, dois a dois, mantendo-se separadas e paralelas as séries em questão, temos:

	(+)	(-)	(+)	(-)
<b>IDENTIDADE</b>	1	2	3	4
	Minoritária	Majoritária	Minoritária	Majoritária
<b>CULTURA</b>	Simples	Simples	Complexa	Complexa

O sinal positivo (+) indica a aplicabilidade do conceito etnia.

De conformidade com o método que adotamos, pode-se falar com Lévi-Strauss que “a cada uma dessas quatro combinações correspondem fenômenos observáveis em uma ou várias populações” (Lévi-Strauss, 1962:23). Embora nossos termos e nossas séries nada tenham a ver com termos e séries utilizadas por Lévi-Strauss em sua definição operatória de totemismo, cremos que chegamos a resultados bastantes semelhantes do ponto de vista lógico, a saber, a construção prévia de um sistema total capaz de conter o fenômeno étnico juntamente com seus limites. Assim, vejamos: a primeira combinação [1] implica grupos minoritários detentores de “padrões culturais simples”, comumente observáveis, por exemplo, em áreas de “fricção interétnica”, onde mantêm relações assimétricas de sujeição junto a segmentos regionais da sociedade complexa (teríamos aqui os grupos indígenas brasileiros “inseridos em sistemas interétnicos” conforme relação que elaboramos em R. Cardoso de Oliveira & L. de

Castro Faria, 1971); implica também grupos igualmente “simples” articulados entre si à base de relações também assimétricas mas de caráter hierárquico (como os Kinikináu do sul de Mato Grosso ou os Makú do alto Rio Negro, articulados respectivamente com os Terêna e os Tukâno/Baníwa).<sup>21</sup> A segunda combinação [2] implica também grupos portadores de culturas “simples” que não vivem nenhum tipo de relação interétnicas (são os isolados) ou vivem relações interétnicas simétricas, i.e., igualitárias, o que nos permite atribuir-lhes identidades quase “majoritárias” ou, pelo menos, identidades decididamente não-minoritárias;<sup>22</sup> reconhecendo que o termo “majoritário” não é tão feliz para exprimir as identidades dos xinguanos, por exemplo, a arbitrariedade de sua utilização tem a seu favor o fato de chamar a atenção para o caráter limite desta combinação, a apontar uma situação empiricamente rara, como a indicar sua transitoriedade para situações étnicas abrangidas pela primeira combinação. Certamente que esta segunda combinação rejeita etnia como um conceito adequado à análise dos fenômenos por ela abrangidos.<sup>23</sup> A terceira combinação [3] apanha grupos claramente minoritários, sociologicamente falando, portadores, contudo, de pautas culturais que de modo algum poderiam ser classificadas de “simples”: ou porque as culturas originais de grupos migrantes, por exemplo, como chineses, japoneses ou árabes, estejam longe de poder ser consideradas “simples” – mesmo na ampla concepção em que estamos usando o termo; ou porque suas culturas, originariamente “simples”, lograram “comple-

21. Os grupos que mantêm relações assimétricas estão classificados em dois tipos (tipo 2 e tipo 3) gerados pela “matriz de sistemas interétnicos” por nós elaborada no capítulo anterior; enquanto um dos tipos (tipo 3) marca uma sujeição inerente a uma estrutura de classes, o outro tipo (tipo 2) supõe relações simplesmente de status, comuns em sistemas de estratificação.

22. Em complementação da nota anterior (21), vale indicar que as identidades englobadas por essa segunda combinação correspondem ao tipo 1 gerado pela aludida “matriz de sistemas interétnicos”.

23. Nessa segunda categoria etnia não terá senão um sentido meramente descritivo, enquanto remete o leitor à noção tradicional de “grupo étnico” (como unidade social e culturalmente diferenciada); mas jamais ela terá aqui – nos termos de nossa definição de seu campo semântico – qualquer valor analítico, razão pela qual assinalamos essa categoria com o sinal (-) negativo.

“xar-se” pelo processo aculturativo a ponto dessas minorias eliminarem quaisquer barreiras ou distâncias culturais significativas frente aos membros da sociedade anfitriã (como é o caso das populações de origem africana rurais e urbanas ou de origem indígena – como certos contingentes de índios Terêna citadinos ou certos grupos tribais remanescentes encontrados no nordeste brasileiro). Finalmente, a quarta combinação [4] remete-nos para situações onde claramente o conceito de etnia não se aplica: tratar-se-ia aqui de populações anfitriãs, nacionais, evidentemente majoritárias e portadoras de padrões inequivocamente “complexos”: as relações entre elas seriam relações entre nações. Como se falou no princípio do capítulo, etnia exprime uma forma de interação entre grupos culturais articulados num contexto social comum – como observou corretamente Abner Cohen. E como etnia é um conceito relacional, uma relação, as populações nacionais transformam-se em etnias apenas quando interagem com grupos minoritários, passando a ser orientados por ideologias étnicas (ou raciais) e investindo-se em identidades sociais contrastantes, marcadas por símbolos étnicos.

Definindo o campo semântico em que têm lugar os fenômenos ditos étnicos, torna-se – a nosso ver – bastante mais fácil ao pesquisador (dedicado ao estudo das relações étnicas) de um lado partir para a elaboração de modelos explicativos progressivamente mais abrangentes e de outro, fixando seus limites, dedicar-se a problemas efetivamente suscetíveis de equacionamento em termos de teoria dos sistemas interétnicos. Não se quer dizer aqui que não sobram questões a resolver. Pelo contrário, apenas que estas questões poderão ser mais eficazmente propostas se forem o resultado de reflexões assentadas não somente nos dados empíricos mas no fato étnico, constituído teoricamente – como procuramos mostrar. Se lograrmos oferecer uma (certamente não a única) maneira de organização do terreno onde floresce uma pluralidade de teorias e de modelos de explicação e de descrição dos fenômenos étnicos, estaremos caminhando para reduzi-las a um plano de coerência e de comparabilidade indispensável à elaboração científica. E certamente as dificuldades inerentes à apreensão de um fenômeno muitas vezes fugaz e ilusório poderão ser razoavelmente superadas.