

---

JOÃO FILIPE MARQUES

Unidade de Ciências Económicas e Empresariais da Universidade do Algarve

## O neo-racismo europeu e as responsabilidades da Antropologia\*

35

O racismo que se observa hoje na Europa parece possuir contornos e especificidades que o afastam do racismo colonial do passado. Os motivos dominantes não são já a hereditariedade ou o sangue, mas as diferenças entre culturas ou os traços identitários, levando a modos de rejeição que, no caso europeu, têm como alvo principal as minorias étnicas com origem na imigração.

Paradoxalmente, o discurso político neo-racista vai buscar argumentos a uma parte do pensamento antropológico que, no passado, instituiu a disciplina enquanto arma científica de combate ao racismo biodeterminista: as teorias do determinismo cultural e as doutrinas do relativismo cultural. É com o intuito de levantar (e não de resolver) a questão das apropriações políticas do discurso antropológico e da responsabilidade social e política do Antropólogo que se esboça aqui a articulação entre algumas aquisições da Antropologia e as metamorfoses ideológicas do neo-racismo europeu.

gico que, no passado, instituiu a disciplina enquanto arma científica de combate ao racismo biodeterminista: as teorias do determinismo cultural e as doutrinas do relativismo cultural. É com o intuito de levantar (e não de resolver) a questão das apropriações políticas do discurso antropológico e da responsabilidade social e política do Antropólogo que se esboça aqui a articulação entre algumas aquisições da Antropologia e as metamorfoses ideológicas do neo-racismo europeu.

*Dizendo seja o que for sobre «o racismo» nos contextos onde ele é atribuído ao outro do enunciador, não se conceptualiza, conjura-se. «O racismo» funciona como nome próprio de uma ameaça que, nomeando-a e pelo facto de a nomearmos, se trata de afastar, de escorraçar, de abolir. Fora dos limites ainda indistintos de um tal acto conjurador de nomeação, além das condutas imemoriais de magia defensiva, o racismo fenómeno social observável e construção conceptual está ainda por pensar. Que nos perdoem a fraqueza de acreditar – legado do velho racionalismo na formulação positivista – que é necessário saber para prever e, assim, para poder.*

Pierre-André Taguieff

**C**ontrariando as expectativas da Sociologia relativamente à uniformização planetária criadas a partir da constata-

### 1. O fantasma do racismo persegue a Europa

---

\* Este artigo retoma, com ligeiras alterações, um capítulo da tese de mestrado em Antropologia defendida em Janeiro de 1997 na Universidade Nova de Lisboa e intitulada *Um fantasma persegue a Europa. Reflexões sobre o neo-racismo europeu*.

ção da expansão universal do capitalismo industrial, da racionalização burocrática e do individualismo moderno, o tempo em que vivemos é o da afirmação das especificidades culturais, da etnicidade e do nacionalismo. Contrariando as expectativas da Biologia do pós-guerra relativamente à aceitação da unidade humana e à eliminação do racismo geradas a partir da negação do estatuto de cientificidade ao conceito de raça e às hierarquizações raciais, o racismo continua a existir. Contra as expectativas da Antropologia relativamente ao fim dos etnocentrismos e à abolição da clivagem entre o «nós» ocidental e os «outros» criadas a partir da aceitação crescente das posições relativistas, o *ethnos* continua no centro do mundo e «nós» e os «outros» tornam-se instâncias cada vez mais irredutíveis e simbolicamente mais distantes.

As formas de racismo que vivemos hoje na Europa parecem possuir contornos e especificidades que, de algum modo, as afastam do racismo do passado. Os motivos dominantes são cada vez menos a hereditariedade, o sangue ou os genes, e cada vez mais os modos de viver e de pensar, as diferenças entre culturas ou os traços identitários. Não é já a superioridade ou inferioridade relativa dos grupos humanos que é enfatizada nos discursos e nas práticas, mas a rejeição de categorias de indivíduos considerados indesejáveis de um ponto de vista económico, poluentes do ponto de vista religioso ou ameaçadores do ponto de vista identitário. Embora a violência encontre o seu lugar entre as manifestações desta forma de racismo, os preconceitos grosseiros acerca da sub-humanidade dessa alteridade ameaçadora parecem ter cedido lugar a um discurso mais contido, ou mesmo eufemizado, centrado na irredutibilidade dos sistemas de pensamento e no desejo de distanciamento relativamente às categorias estigmatizadas. No caso europeu, esta forma de rejeição, objectivada essencialmente nas minorias étnicas com origem na imigração, parece ganhar uma popularidade crescente e inscrever-se de um modo inquietante no campo do político.

É hoje assente que as práticas racistas atravessam verticalmente o quotidiano das sociedades europeias, nomeadamente através de preconceitos e de formas de discriminação e segregação relativamente «veladas» e não assumidas pelos actores sociais (Essed, 1994; Pettigrew e Meertens, 1993). Contudo, os comportamentos mais flagrantes de rejeição da alteridade – focalizados nas comunidades com origem na imigração – observam-se fundamentalmente em dois pla-

nos intimamente ligados mas que, de um ponto de vista analítico, podemos distinguir: no plano do discurso e da acção das camadas mais desfavorecidas ou mais próximas das populações de origem imigrante e no plano das elaborações doutrinárias acerca da imigração extra-europeia (Wieviorka, 1991a: 75).

O racismo em meio popular parece emergir a partir de dois tipos de posicionamento dos actores autóctones relativamente às minorias étnicas com origem na imigração ou, melhor, de dois tipos de ameaças que estes constituem – ou se entende que constituem – para aqueles. Num primeiro momento, a conflitualidade étnica ou racial situa-se ao nível local e possui fontes essencialmente sociais, ligadas à concorrência económica, à mobilidade social, ao desemprego, ao temor da exclusão e da equiparação ao estatuto social de «imigrante». O racismo manifesta-se aqui através da transferência das dificuldades concretas dos autóctones para a presença de populações com origem na imigração. Num segundo momento, o racismo assume contornos etno-culturais e emerge a partir duma sensação de ameaça abstracta e generalizada podendo desembocar na demonização do outro e na assunção de atitudes de fechamento e de apelo à homogeneidade cultural da sociedade.

É neste último registo que podem ser enquadradas as elaborações doutrinárias neo-racistas; no registo da exigência duma homogeneidade essencial da nação, frequentemente eufemizada em defesa das identidades nacionais. Trata-se dum conjunto de formulações intelectuais que instauram em argumento de legitimação da rejeição a irredutibilidade e incomensurabilidade das diferenças culturais entre populações europeias e extra-europeias. E fazem-no, paradoxalmente, com recurso a uma parte do pensamento antropológico que, no passado, instituiu a disciplina enquanto arma científica de combate ao racismo biodeterminista: as teorias do determinismo cultural e as doutrinas do relativismo cultural. É com o intuito de levantar (e não de resolver) a questão das apropriações políticas do discurso antropológico e da responsabilidade social e política do Antropólogo que se esboça aqui a articulação entre uma parte das conceptualizações da disciplina e, para utilizar uma expressão de Taguieff, as metamorfoses ideológicas do neo-racismo europeu (Taguieff, 1991).

O facto de Portugal ter ficado até agora relativamente imune à penetração e desenvolvimento do racismo no âmbito

ideológico-doutrinário não deve obstar ao tratamento e reflexão acerca do fenómeno no contexto das Ciências Sociais. Primeiro, porque, mesmo que seja verdade que a sociedade portuguesa, como gosta de se pensar a si própria, não tenha sido uma sociedade penetrada pelo «racismo» no sentido clássico, tal facto não significa que não possa vir a sê-lo pelo «neo-racismo». Em segundo lugar, porque nada nos diz que num futuro não muito distante não sejamos confrontados com uma situação que noutros países tem literalmente deixado paralisados e confundidos os discursos científico-académicos que se julgavam anti-racistas. Por último, porque a reflexão acerca das ideologias neo-racistas coloca às ciências sociais em geral e à Antropologia, em particular questões de grande pertinência, não apenas no terreno da epistemologia, mas igualmente nos domínios, não menos importantes, da ética e da responsabilidade.

A utilização da designação *neo-racismos*, pedida emprestada a Barker (1981),<sup>1</sup> prende-se com o facto de a rejeição dos grupos racizados não se fazer, na maior parte das vezes, explicitamente em nome de uma postulada desigualdade biológica, mas em nome da diferença cultural encarada como absoluta. De qualquer modo, a expressão neo-racismo é aqui utilizada menos como conceito analítico do que como conceito descritivo. Entende-se por «neo»-racismo o conjunto de ideias, atitudes e práticas de tipo racista que têm vindo a ser observadas nos países europeus mais ou menos a partir da década de setenta. Como argumentou Miles contra Barker, há muito pouco de «novo» no neo-racismo (Miles, 1993). Os processos de discriminação, segregação e violência com base em traços culturais considerados essenciais são, desde há muito, uma característica da racização das formações sociais europeias. O que há de relativamente novo, e por isso conservo a designação, reside, por um lado, no plano da argumentação das formulações doutrinárias e, por outro, na forma de sincretismo popular entre a inferiorização dos grupos vítimas – herdada do racismo colonial – e uma acentuada vertente diferencialista que os considera indesejáveis e poluentes e os instaura enquanto *bodes expiatórios*.

O neo-racismo prende-se, antes de mais, com mutações sociais, políticas, económicas e mesmo epistemológicas que

<sup>1</sup> A expressão neo-racismo (*new racism*) aplicada às doutrinas da nova direita foi cunhada por Martin Barker no início da década de oitenta; para uma feroz crítica à sua utilização, veja-se Miles (1993).

assolam as sociedades contemporâneas. «O novo racismo» – escreve Balibar – «é um racismo da época da descolonização, da inversão dos movimentos populacionais entre as antigas colónias e as antigas metrópoles e da cisão da humanidade no interior de um mesmo espaço político» (1990: 32). Trata-se de um «racismo pós-colonial», para usar uma expressão de Lapeyronnie, uma vez que a alteridade – o outro que é designado e rejeitado em termos étnicos ou raciais – coincide com as populações oriundas das nações colonizadas (1990: 237 ss.). Na França e no Reino Unido, nomeadamente, «se as populações de origem imigrante são objecto de rejeição, os imigrantes de origem colonial são objecto de uma rejeição mais forte por parte da opinião pública. Para estes, sobrepõem-se a rejeição do imigrante e a rejeição do colonizado» (*ibid.*, 1990: 276).

*Com efeito, a palavra racismo é enganadora: reúne sob um rótulo único dois comportamentos cuja génese, lógica e motivações são completamente dissemelhantes. [...] O primeiro classifica, o segundo separa; para o primeiro, não se pode ser persa, aos olhos do segundo não se pode ser homem, pois não há entre um persa e um europeu medida humana comum.*

Alain Finkielkraut, *A derrota do pensamento*

## 2. Desigualdade e diferença: as duas lógicas do racismo

A recente literatura francófona sobre este fenómeno é praticamente unânime em considerar que existem, fundamentalmente, dois tipos de racismo, ou melhor, que o racismo obedece a duas lógicas de exclusão, intimamente ligadas, mas passíveis de distinção analítica: uma lógica de *inferiorização* ou *desigualitária* e uma lógica predominantemente *diferencialista* (Balibar e Wallerstein, 1990; Finkielkraut, 1988; Taguieff, 1990; Touraine, 1993; Wieviorka, 1991b, 1993a, 1993b).<sup>2</sup> Duas lógicas que são observáveis quer no plano ideológico-doutrinário do racismo, quer no plano das práticas sociais.

A lógica de inferiorização inscreve os grupos racizados na teia das relações sociais, concedendo-lhes um lugar na sociedade na condição de se dedicarem apenas às ocupações que lhes estão destinadas – quase sempre as mais desvalorizadas socialmente – e de ocuparem um espaço também socialmente

<sup>2</sup> A distinção, tal como é formulada actualmente, foi cunhada nos anos sessenta no artigo de Jeanne Hersch, «Sur la notion de race» (1967).

menosprezado. Esta forma de racismo, claramente inscrita no sistema de estratificação, faz apelo com maior ênfase aos argumentos de tipo biologizante, sublinhando a desigualdade dos atributos naturais entre racizantes e racizados de modo a legitimar a manutenção de uma ordem social baseada na dominação e na exploração. Trata-se, no entanto, de um racismo de pendor universalista, uma vez que, no plano ideológico, é postulada a existência de uma hierarquia universal dos valores. Uma hierarquização que legitima a dominação e na qual o grupo dominante se situa numa posição superior à do grupo dominado. Os paradigmas históricos da lógica desigualitária ou de inferiorização podem ser encontrados nas situações coloniais europeias ou na sociedade sulista dos Estados Unidos até às primeiras décadas deste século. Para Taguieff, a lógica da inferiorização pode ser explicitada através da série idealtípica: «hetero-racização/desigualdade/dominação/exploração» (1990: 163).

Segundo a lógica diferencialista, o grupo racizado é percebido como uma ameaça endógena que urge afastar, não lhe sendo admitido qualquer lugar no sistema social. Pelo contrário, a esta forma de racismo corresponde um desejo de rejeição, de exclusão, de distanciamento e, nas situações extremas, de expulsão ou destruição. Embora naturalizando igualmente o grupo racizado, a lógica diferencialista enfatiza as suas especificidades culturais e identitárias, mas estas são percebidas como «entidades rígidas e substanciais» (Borgogno, 1990a: 4), logo imutáveis. Segundo esta lógica de racização, o outro é considerado como poluente, como um corpo estranho, ameaçador da homogeneidade social e dos valores identitários do Nós. Trata-se de uma forma de racismo que, para além de acentuar os particularismos culturais, sublinha fundamentalmente a sua *irreducibilidade*. Os paradigmas do racismo diferencialista são, naturalmente, o anti-semitismo nazi e, embora em menor grau de intensidade, os novos racismos europeus centrados nas minorias étnicas de origem imigrante. Seguindo a proposta de Taguieff, o racismo diferencialista explicita-se através da série: «auto-racização/diferença/purificação-depuração/exterminação» (1990: 163).

No que respeita às modalidades de manifestação social, pode dizer-se, de um modo geral, que, enquanto o racismo desigualitário *discrimina* e *explora*, o racismo diferencialista se traduz na *segregação* ou na *destruição*. Contudo, é importante sublinhar que o racismo enquanto fenómeno total, de

carácter persistente e duradouro, associa sempre, em maior ou em menor grau, estas duas lógicas, definido-se antes pela sua complementaridade (cf. Wieviorka, 1991b; Touraine, 1993: 4). Uma lógica puramente desigualitária pode mesmo fazer esbater o problema do racismo, transformando-o numa questão social de exploração, exclusão e reprodução das desigualdades numa base não racial (Wieviorka, 1993b: 49). A lógica diferencialista pura, por seu turno, pode igualmente pôr termo ao racismo, dar-lhe uma dimensão meramente fantasmática, ou desembocar na xenofobia, uma vez que conduz à separação estrita dos grupos e à ausência total do contacto indispensável às práticas racistas.

Inferiorização e diferencialismo podem, igualmente, suceder-se quando, por exemplo, as relações de dominação dão lugar a uma crispação identitária de tipo diferencialista. Na maior parte das experiências históricas, contudo, as duas lógicas amalgamam-se em combinações sincréticas; a inferiorização não existe sem incluir sentimentos diferencialistas de rejeição, tal como o diferencialismo acaba por gerar a desigualdade, a dominação e, de algum modo, a exploração dos grupos racizados.

No início dos anos setenta, Pierre van den Bergue (1970) distinguia um racismo «paternalista» de um racismo «competitivo». Distinção que, em certos aspectos, pode ser considerada isomorfa à de racismo desigualitário e racismo diferencialista. Curiosamente, esta formulação parece não ter encontrado eco na literatura anglo-saxónica, a qual se manteve, quase exclusivamente, ligada a uma abordagem do racismo sob o modelo da lógica desigualitária. Na perspectiva de uma Sociologia da Sociologia é possível formular a hipótese segundo a qual a influência dos paradigmas dos racismos colonial e americano na literatura de língua inglesa conduziu, quer a pesquisa empírica, quer as teorizações sobre o racismo, quase exclusivamente para os domínios da discriminação e da inferiorização. No seio do pensamento francês, historicamente confrontado com o colonialismo por um lado e com o anti-semitismo por outro, debatendo-se hoje com um racismo anti-magrebins essencialmente diferencialista, a distinção entre a lógica da desigualdade e a lógica da diferença pôde aparecer com mais clareza.

### 3. Os neo-racismos no plano doutrinário

*...aqueles, incapazes de amar os homens só por serem homens – e que sentem necessidade de vociferar e de deificar o país só para alimentarem o seu entusiasmo, – esses amam mais a exaltação do que a sua pátria.*

Rabindranath Tagore, *A casa e o mundo*

Combatido sem tréguas desde a década de quarenta pela coligação formada entre a comunidade científica e a UNESCO – coligação que, a partir dos anos setenta, é liderada pela Genética das Populações –, o racismo biologizante do passado parece estar em vias de extinção. O que de forma alguma significa o desaparecimento total do racismo. Este, paradoxalmente, como fica patente no pessimismo das palavras do geneticista Albert Jacquart, parece não sentir necessidade de uma «ciência das raças» para se legitimar:

[...] o conceito de «raça» não tem qualquer fundamento, consequentemente, o racismo deve desaparecer. Há alguns anos, teria admitido que, ao fazer tal afirmação, tinha desempenhado correctamente o meu papel de cientista e de cidadão. Mas, no entanto, mesmo não havendo «raças», o racismo continua a existir e bem! (Jacquard e Pontalis, 1985: 15)

Com efeito, no campo das doutrinas racistas, parece ter-se assistido, quer quanto às representações quer quanto à argumentação, a uma autêntica metamorfose que deixou impotente e confundido grande parte do arsenal argumentativo do anti-racismo «tradicional». Confusão e impotência de algum modo justificadas, precisamente porque esta mutação consistiu num deslocamento do tema da desigualdade biológica para o tema da *absolutização e irredutibilidade das diferenças culturais* (Taguieff, 1991: 35 ss.), um deslocamento da «raça» para a cultura e da desigualdade para a diferença. Recorrendo a um procedimento retórico que o mesmo autor designa por «retorção»<sup>3</sup>, os neo-racismos apropriam-se, como veremos, de uma parte significativa das teorizações das ciências sociais, nomeadamente da Antropologia.

Em França, é possível localizar a origem desta metamorfose ideológica a partir da década de setenta nas posições defendidas pelas organizações da nova direita «GRECE»<sup>4</sup> e

<sup>3</sup> Procedimento retórico que consiste em virar os argumentos do adversário contra ele próprio.

<sup>4</sup> Sigla do *Groupement de Recherche et d'Etudes pour une Civilisation Européenne*.



«Club de l'Horloge» face à imigração oriunda dos países do Magrebe e os seus desenvolvimentos mais radicais nos discursos, acerca do mesmo tema, veiculados pela direita populista organizada em torno do «Front National» (Taguieff, 1990: 16). No Reino Unido, a emergência das doutrinas neo-racistas parece poder situar-se no mesmo período, com os emblemáticos discursos do deputado conservador Enoch Powell relativamente à imigração dos países da New Commonwealth e com as reacções ao mesmo fenómeno do partido de extrema-direita «National Front» (Couper, 1990). Distanciando-se do racismo desigualitário mas universalista, o neo-racismo, também designado por «racismo cultural», incorpora agora uma lógica eminentemente diferencialista objectivada nas populações originárias da imigração. Uma lógica que coloca a tónica muito mais nas especificidades culturais dos grupos racizados do que em factores de ordem biológica ou genética.

A vertente ideológica do neo-racismo já não postula a superioridade ou inferioridade relativa dos grupos humanos e a sua hierarquização universal (esta é substituída por um «preferencialismo» relativista); antes defende as suas irreduzíveis diferenças, a incompatibilidade das culturas, dos modos de vida, das religiões ou das «mentalidades». São, agora, a respeitável defesa das «identidades culturais nacionais»<sup>5</sup> (em substituição da pureza racial), o postulado da incomensurabilidade das culturas (legitimado pelas doutrinas do relativismo cultural), a hiper-valorização das diferenças (eufemisticamente transformada em «direito à diferença») e, principalmente, o fantasma do contacto e da mistura, que constituem os temas principais da discursividade neo-racista.

Mas será ainda possível falar em racismo quando se trata antes de uma *heterofobia*, no sentido que lhe deu Albert Memmi,<sup>6</sup> ou mesmo de um «culturalismo»? Ainda que esta

<sup>5</sup> Como afirma De Rudder: «A definição da "identidade cultural" nacional, enquanto tentativa para afirmar uma unidade real e orgânica, apoia-se na auto-valorização (leia-se auto-celebração) e esta alimenta-se da desvalorização das culturas dos imigrantes não nacionais.» (De Rudder, 1985: 43).

<sup>6</sup> Para Memmi, heterofobia passaria a designar «essas constelações fóbicas e agressivas dirigidas a outrem que pretendem legitimar-se através de argumentos diversos, psicológicos, culturais, sociais ou metafísicos de que o racismo no sentido biológico seria uma variante» (1993: 84). As objecções de Taguieff à utilização da expressão heterofobia resultam da ambiguidade do neologismo. Heterofobia pode designar a rejeição do *diferente* (daqueles que são percebidos como diferentes) como também pode servir para designar a rejeição da *diferença* (i.e. da própria relação diferencial). Ora, os neo-racismos apresentam como características, simultaneamente, a rejeição do diferente e o

tomada de posição não esteja isenta de críticas, o modo como é percebido e utilizado o termo «cultura» parece autorizar a designação neo-racismo. Em primeiro lugar, trata-se duma concepção naturalizadora, fixista e essencialista quer da cultura, quer das diferenças culturais. Como sublinha De Rudder,

a diferença de natureza cultural transforma-se por vezes em diferença natural de cultura, isto é, numa marca definitiva e essencial que tende a naturalizar a cultura, a fazer desta uma quase-natureza, uma segunda «raça» que, consoante os casos se une à primeira e a define intrinsecamente (a doutrina racista «clássica») ou a substitui (a «natureza» cultural e a «diferença» segundo a Nova Direita). (1985: 45)

Em segundo lugar, os ideólogos do racismo, embora versados nas teorizações das ciências sociais, parecem confundir a identidade étnica e os seus marcadores com as diferenças culturais objectivamente observáveis, sendo estas frequentemente menores do que aquelas (Barth, 1991). Por último, somos confrontados com uma amálgama simbólica construída a partir daquilo que releva dos modos de vida das populações e do que releva dos traços fenotípicos dos indivíduos. A utilização neo-racista do conceito de cultura, como demonstra Colette Guillaumin, não é substancialmente diferente das anteriores utilizações do conceito de «raça»:

Este termo [cultura], que tinha ficado bastante afastado duma percepção naturalista, está a tornar-se, sob os efeitos de uma hipocrisia mais ou menos deliberada, numa máscara para tudo aquilo que no século XIX e no início do século XX estava presente no termo raça: uma mistura inextricável de características físicas, traços sociais e hábitos mentais que fazia com que a cor da pele e os hábitos culinários, a textura dos cabelos e o sistema metafísico fossem uma única realidade. (1985: 219)

Embora, efectivamente, também se possa designá-lo por «etnismo», «outrismo», ou mesmo «culturalismo» – se estes termos não recobrissem outro tipo de significações – é possível integrar os conteúdos deste fenómeno na categoria do racismo seguindo alguns passos da construção idealtípica proposta por Taguieff. A primeira operação ideológica do neo-racismo consiste na «categorização essencialista» dos

elogio da relação diferencial, podendo este último ser designado por «heterofilia» (Taguieff, 1991: 41).

indivíduos e dos grupos, num processo que fundamenta a sua estigmatização e, conseqüentemente, a sua discriminação ou segregação. A categorização essencialista pressupõe, primeiro, uma «*desrealização do individual*»; isto é, a «dissolução do individual enquanto tal numa entidade colectiva que seria a única a existir realmente e de um modo que se poderia considerar permanente: a «raça», a «etnia», a «cultura»/«civilização», a «mentalidade», o «povo» etc.» (Taguieff, 1990: 316). Os comportamentos, os desejos, as atitudes, as aptidões ou capacidades individuais seriam, à partida, definidos pela pertença étnica, nacional, racial ou outra. Trata-se, no fundo, de uma redução do indivíduo ao estatuto de epifenómeno da sua comunidade de origem ou categoria de pertença, e da suposição de que estas – a cultura, o grupo étnico, ou a nação – constituem realidades naturais, imutáveis ao longo da história. O mesmo processo implica, em segundo lugar, uma «*individualização do colectivo*»; i.e. o tratamento das colectividades de pertença enquanto verdadeiros indivíduos, enquanto entidades social e culturalmente homogéneas, dotadas de atributos psicológicos e cognitivos distintivos e permanentes. Como continua o mesmo autor,

[...] opera-se, assim, um deslocamento da individualidade, ou pelo menos do seu esquema, do nível do indivíduo biológico (o ser vivo singular) para o da comunidade, redefinida como o único verdadeiro indivíduo. Em resumo, a reacção ideológica designada por racismo põe em causa o próprio modelo do individualismo que, à partida, parece recusar, mas transpõe-no do indivisível biológico para a totalidade social metaforizada como grande organismo individuado. (Taguieff, 1990: 316 ss.)

Ora, este modo de categorização essencialista é, contemporaneamente, aplicado às comunidades com origem na imigração. A própria designação «imigrante» tem vindo a deixar de referir um estatuto ou uma situação para se tornar, como afirma Borgogno, «numa espécie de categoria antropológica fantasmática que permite predizer a exterioridade da 'essência' etnocultural daqueles a quem se aplica relativamente à 'essência' antropológica nacional» (1990: 25).

O reducionismo que caracterizava o determinismo bio-racial oitocentista cedeu o lugar a um outro reducionismo: um determinismo cultural absoluto. A cultura é concebida como uma segunda natureza, como uma herança tão determinante do ser individual como o era a «natureza racial» recebida do passado.

Numa outra vertente, as características dos discursos neo-racistas reflectem algumas das atitudes intelectuais contemporâneas mais em voga, nomeadamente, o *hiper-relativismo*: a recusa de qualquer medida humana comum, de qualquer forma de universalismo ou da partilha de qualquer escala de valores supra-cultural. Parafraseando Taguieff, pode afirmar-se que o poligenismo racial moderno tem vindo a ser substituído por um «*polilogismo*» pós-moderno (1990: 16). Estas posições, apropriadas pela versão mais dura da discursividade neo-racista, desembocam numa *absolutização das diferenças* entre grupos humanos e nos postulados da irredutibilidade, inassimilabilidade e incomensurabilidade dessas diferenças, já não definidas em termos biológicos, mas em termos etno-culturais. Nas palavras de Alain Finkielkraut:

Como os antigos chantes da «raça», os fanáticos da identidade cultural encerram o indivíduo na sua pertença. Como eles, levam as diferenças ao absoluto, e destroem, em nome da multiplicidade das causalidades particulares, qualquer comunidade de natureza ou de cultura entre os homens. (1988: 89)

Na sua versão mais suave, os discursos neo-racistas assumem-se antes como «preferencialismos». No tratamento da imigração, são recorrentes os enunciados que se referem à «preferência nacional» ou à «preferência europeia». Ora, opera-se através deste procedimento uma substituição da classificação hierárquica bio-racial por uma outra forma de hierarquia essencial: a distinção entre grupos «assimiláveis» e «não assimiláveis».

Mas as «incomensuráveis» diferenças entre grupos humanos não são apenas constatadas, como são desejáveis e aplaudidas – uma característica já apontada por Memmi quando, nos anos sessenta, centrava a sua definição de racismo na ideia de uma «*valorização generalizada* e definitiva das diferenças reais ou imaginadas» (1993: 72). É neste registo que pode dizer-se que os enunciados neo-racistas não são apenas heterofóbicos, uma vez que rejeitam o que é diferente, mas também heterofílicos, no sentido em que é a própria relação diferencial que é valorizada. Esta oscilação entre a rejeição do diferente e o elogio da relação diferencial acaba por ser, de algum modo, legitimada pela adopção acrítica do enunciado do «direito à diferença». Este é, num primeiro tempo, ideologicamente transformado num *dever da diferenciação* e, em seguida, num *dever de purificação*: «O

elogio da diferença, a celebração da identidade nacional que se segue escondem sob um véu de equívoco a recusa da pluralidade e o desejo indizível de depuração social» (Taguieff, 1985: 179).

Torna-se imprescindível sublinhar que não estamos a falar de diferenças «objectivas» entre sistemas culturais, mas sim da interpretação subjectiva ou mesmo da construção fantasmática da diferença. As diferenças culturais que estão na base dos processos de estigmatização ou de racização, embora percebidas como dados, como factos naturais, fora da história e das relações sócio-políticas, são construções sociais contingentes e provisórias podendo mesmo não coincidir com as diferenças «reais» entre grupos. Como sublinha De Rudder:

Que as culturas existam e que existam diferentemente não parece poder ser posto em causa. O que não implica que as culturas só mantenham entre si relações diferenciais nem que as representações sociais das diferenças culturais «se colem» às diferenças reais nem mesmo, no limite, que haja qualquer relação entre elas. (1985: 34)

De qualquer modo, o «núcleo duro» da argumentação neo-racista não está na categorização essencialista dos indivíduos, na constatação e valorização das diferenças culturais, ou na pressuposta irredutibilidade dessas diferenças. O corolário neo-racista destas operações ideológicas, e que constitui o cerne do neo-racismo, reside precisamente na absoluta rejeição daqueles que são considerados absolutamente diferentes e, assim, categorizados e estigmatizados.

A diferença, real ou imaginada, não é suficiente para produzir o racismo diferencialista, é necessário que o outro seja considerado ameaçador. A alteridade, objectivada genericamente na imigração do «Terceiro Mundo», é efectivamente considerada nos discursos doutrinários neo-racistas como uma dupla ameaça. Uma ameaça demográfica: o declínio da natalidade dos «Europeus» e as altas taxas de natalidade dos imigrantes dão lugar à imagem de um «genocídio por substituição». Mas também uma ameaça cultural à identidade das nações de acolhimento, cuja percepção origina a imagem de um «etnocídio por contaminação» (Taguieff, 1985: 114).

O racismo diferencialista comporta, como vimos, uma dimensão de exclusão e, logicamente, uma dimensão de inclusão. A exclusão e estigmatização dos imigrantes ou a

sua demonização são, assim, eufemisticamente transformadas numa apologia da estrita separação entre povos ou culturas em nome da manutenção das «identidades culturais» julgadas ameaçadas. Como escreve um dos principais arautos da *nouvelle droite*<sup>7</sup>: «A imigração é condenável porque atenta quer à identidade da cultura de acolhimento quer à identidade dos imigrantes [...]. A verdade é que os povos devem preservar e cultivar as suas diferenças» (*apud* Liauzu, 1992: 467).

Se podemos falar do terror de uma certa *entropia racial* típica do racismo oitocentista e bem patente, por exemplo, nos escritos de Gobineau, é possível, no que diz respeito aos neo-racismos, falar no terror da *entropia cultural*. Um sentimento já presente nas doutrinas racistas do passado e que Taguieff designa precisamente por «*mixofobia*»: a rejeição da mistura ou da mestiçagem. A partir de uma concepção essencialista da cultura e das diferenças culturais, as doutrinas neo-racistas mixofóbicas alimentam-se, hoje, do fantasma da homogeneização, da imagem de um eventual desaparecimento das diferenças, de uma indiferenciação generalizada. Daí a defesa do fechamento das fronteiras nacionais e a exigência do regresso dos imigrantes não europeus e dos seus descendentes aos países de origem. Curiosamente, Pierre Bourdieu, num outro contexto, vem precisamente demonstrar que os discursos apocalípticos acerca da indiferenciação e homogeneização dos quais os neo-racismos são um avatar, constituem uma das formas ideológicas típicas de uma burguesia hegemónica:

[...] as denúncias apocalípticas de quaisquer formas de «nívelamento», «banalização» ou «massificação», ao identificarem o declínio das sociedades à decadência das casas burguesas, isto é, à queda no homogéneo, no indiferenciado, traem um medo obsessivo da maioria, da massa indiferenciada que não se preocupa com as diferenças ou da multidão sempre pronta a submergir os espaços reservados do exclusivismo burguês. (1979: 546)

<sup>7</sup> R. de Herte (pseudónimo de Alain de Benoist) em *Eléments pour la civilisation européenne*, 1983, p. 2, nota 5. Outro curioso exemplo desta posição diferencialista e mixofóbica é dado pelo partido da extrema-direita belga *Vlaams Blok* no caso que ficou conhecido como «*affaire des écoles islamiques*». Quando, em 1989, algumas instituições se mostravam contrárias à construção de uma escola islâmica argumentando que esta prejudicaria o processo de integração dos imigrantes, a resposta de Filip Dewinter, presidente do *Vlaams Blok*, foi: «A integração dos norte-africanos é não apenas impossível de realizar como muito pouco desejável. A frequência de uma escola islâmica preparará os imigrantes para o regresso aos seus países.» (Bataille, 1994: 136).

As abordagens sociológicas dos neo-racismos europeus contemporâneos têm vindo, por seu turno, a demonstrar que as populações de origem imigrante aparecem como vítimas expiatórias de situações sociais muito mais complexas do que as são apenas provocadas pelo fenómeno migratório (Lapeyronnie, 1990; Wiewiorka, 1994).

O que, no entanto, provoca a maior perplexidade no âmbito de uma reflexão sobre o racismo contemporâneo é o facto de este apoiar a sua argumentação mixófoba em parte do acervo conceptual e doutrinário, tradicionalmente anti-racista, das Ciências Sociais, nomeadamente, da Antropologia. Como nota Taguieff:

A Antropologia Cultural e/ou a Etnologia são [...] convidadas a legitimar as prescrições neo-racistas no sentido do evitar do contacto intercultural, do desenvolvimento separado (na perfeita «igualdade na diferença», bem entendido), da rejeição fóbica de todo o «cruzamento das culturas». (Taguieff, 1990: 15)

*Na sua origem, a doutrina da «determinação do homem pela cultura» era uma reacção contra as teorias racistas [...]. Em vez de raça, diz-se agora cultura, mas a maioria dos antropólogos passa ao lado da humanidade e do indivíduo.*

Geza Roheim, *Psicanálise e Antropologia*

#### **4. As responsabilidades da Antropologia**

Ao longo do tempo, a Antropologia tem vindo a ocupar um lugar central nos desenvolvimentos da questão do racismo. Se num primeiro tempo a disciplina aparece ligada ao conceito de «raça», à cientificação do racismo e à dominação colonial e, num segundo momento, é co-responsável pela desmontagem das doutrinas bio-raciais da modernidade e pelo descentramento da razão ocidental e do eurocêntrico «sujeito transcendental», vê-se actualmente instrumentalizada pelas ideologias xenófobas e racistas.

A apropriação do discurso etno-antropológico pelos discursos neo-racistas tem, no entanto, pelo menos uma virtualidade: a de fazer incidir o olhar da crítica em conceitos confortavelmente instalados no saber científico e, ao mesmo tempo, canalizar o pensamento antropológico para o tema da sua própria reflexividade social e das consequências políticas dos conhecimentos que produz. Como afirmam Gurwirth e Schmitt, precisamente num texto sobre a ética do antropó-

logo face ao racismo: «a responsabilidade do investigador não acaba nos limites do seu 'terreno'; ele é igualmente responsável pela utilização que os seus trabalhos possam ter no apoio de teses sem garantia de cientificidade» (1988:102).

Num passado ainda não muito distante, as doutrinas racialistas que advogavam o determinismo biológico dos fenómenos sociais, das «aptidões civilizacionais» ou dos comportamentos individuais e que consigo transportavam a hierarquização «ocidentocêntrica», puderam ser combatidas e desacreditadas pelas aquisições das Ciências Sociais. Um primeiro golpe nas explicações racialistas dos fenómenos sociais e históricos é dado com a emergência do «sociologismo» no pensamento contemporâneo. A demonstração durkheimiana dos determinantes sociais dos factos sociais, constitui um dos primeiros momentos da superação de uma abordagem biologizante da sociedade. O segundo golpe vem do outro lado do Atlântico e é desferido nas doutrinas evolucionistas, numa primeira fase, pelo culturalismo boasiano<sup>8</sup> e, numa segunda fase, pelas correntes da Cultura e Personalidade emblemizadas pelos nomes de Margaret Mead e Ruth Benedict. Toda a subsequente teoria antropológica vai, global e definitivamente, adoptar o conceito de *relativismo cultural* como condição de possibilidade da abordagem científica da diversidade humana.

Autorizado pela convergência das teorias sociológicas e culturalistas, o relativismo cultural torna-se, a partir dos anos trinta, a melhor arma para combater quer o hereditarismo do racismo desigualitário, quer o universalismo etnocêntrico que lhe estava subjacente:

O culturalismo antropológico, completamente orientado para o reconhecimento da diversidade e da igualdade das culturas – cuja polifonia constitui a civilização humana – mas também da sua permanência trans-histórica, forneceu a maior parte dos argumentos ao anti-racismo humanista e cosmopolita do pós-guerra. (Balibar, 1990: 33)

Às posições biodeterministas são contrapostas as teorias da autonomia dos factos sociais e das matrizes culturais da personalidade. Às posições etnocêntricas do pensamento ocidental é demonstrada a sua própria contingência e historicidade, mostrada a infinita variabilidade dos sistemas culturais e defendida a «igualdade de valor» de todos os modos

<sup>8</sup> A propósito da importância da obra de Franz Boas na desmontagem das tipologias raciais e das doutrinas racistas, veja-se Wolf (1994).



de viver e pensar. A Antropologia lidera, então, o anti-racismo científico apoiando-se nas posições relativistas.

Mas o relativismo cultural constitui um juízo de valor e não um juízo de facto. A sua peculiaridade é a de ser um juízo de valor que permite à razão antropológica a elaboração de juízos de facto – a compreensão dos contextos de produção dos significados culturais – na base do postulado da igualdade de valor de todas as culturas. De qualquer modo, como afirma, noutra situação, um dos fundadores da abordagem sociológica do racismo, Gunnar Myrdal,

51

a explicitação das valorações não visa abrir caminho para uma objectividade entendida como neutralidade ou factualidade, visa antes aumentar a eficácia da discussão moral e política que é o objectivo do estudo científico da sociedade. (*apud* Santos, 1990: 91)

E é neste sentido que se torna aqui pertinente a reflexão sobre aquele que tem sido um dos «dogmas» da Antropologia.

Se, por um lado, a Antropologia relativista procurou dissolver o totalitarismo hegemónico da razão ocidental – ao revelar as diferenças, ao valorizar a diversidade e ao explicitar a contingência dos produtos culturais –, por outro lado, uma das consequências deste posicionamento consistiu na negação da possibilidade do universalismo. Os antropólogos, como escreve Finkelkraut, «querem reabilitar o estrangeiro: eis porque abolem qualquer comunidade de consciência entre os homens» (1988: 73). Ao combater as pretensões hegemónicas do Ocidente, ao ser confrontada com a destruição das culturas indígenas, com a exploração colonial, a Antropologia achou-se, não só no dever de defender a diversidade, como na situação de não dar a ver senão diferenças e de reificar a relação diferencial. Mas, como apontou, entre outros, Dan Sperber:

O relativismo deve, para ser pertinente, sustentar que são culturalmente determinados não somente as opiniões, os interesses e as técnicas intelectuais, mas também os conceitos, os significados e até mesmo os postulados fundamentais postos a funcionar na aquisição humana dos conhecimentos. Assim, o desenvolvimento e a diferenciação das aptidões cognitivas devidos, nas outras espécies, apenas à evolução genética, seriam, entre os humanos, retomados e desenvolvidos pela transmissão cultural. (1992: 68)

O relativismo acaba, então, por recobrir duas dimensões: o «relativismo moral» – segundo o qual não há valores

morais comuns a todos os homens – e o «relativismo cognitivo», segundo o qual não há uma realidade comum (Sperber, 1992: 19). Como corolário destes relativismos, emerge, então, a constatação da incomensurabilidade dos sistemas culturais – uma vez que os membros de culturas diferentes vivem em mundos morais e psicológicos distintos e incomensuráveis. Para ser consequente, o relativismo desemboca, inevitavelmente, na defesa de um diferencialismo absoluto:

Na Antropologia pré-relativista, os Ocidentais consideravam-se como superiores a todos os outros povos. O relativista substituiu esta barreira hierárquica detestável por um *apartheid* cognitivo: se não podemos ser superiores num mesmo universo, que cada povo viva no seu próprio universo. (Sperber, 1992: 95)<sup>9</sup>

Ora, os discursos neo-racistas contemporâneos apropriam-se precisamente das conceptualizações antropológicas do relativismo cultural. Fazem, por um lado, a apologia da irredutibilidade e incomensurabilidade das culturas, e por outro, encerram novamente o indivíduo na sua categoria de pertença – agora a cultura – de um modo que o desrealiza. No fundo, objectivam uma atitude já prevista por Louis Dumont, quando, a propósito do ensino pré-universitário da Antropologia, afirmava que «na ausência de uma teoria geral, arriscamo-nos a que o relativismo seja a principal conclusão de um ensino elementar. Queremos, certamente, combater o racismo mas ficamos bastante admirados quando descobrimos que o favorecemos» (1985: 235). Bem sintomática desta situação é a semelhança existente entre as questões com que se confrontavam os pensadores do passado – quando se interrogavam acerca da monogenia ou poligenia, ou sobre a existência de «várias espécies de homens»<sup>10</sup> – e os problemas com que se debatem hoje as Ciências Sociais – quando

<sup>9</sup> Crítico no que respeita ao relativismo, assumindo as responsabilidades da Antropologia e a sua reflexividade, Sperber continua deste modo: «São os escritos dos antropólogos que alimentam o relativismo e, contudo, *nada revela melhor o seu carácter erróneo que a própria actividade antropológica*. Para este paradoxo, uma explicação: recuando os seus passos, os antropólogos apagam-lhes os traços e transformam em abismos insondáveis as fronteiras culturais que tinham, contudo, transposto sem grandes dificuldades. Protegem, assim, o sentimento da sua própria identidade e oferecem aos leitores – e aos filósofos, em particular – o próprio discurso que esperavam escutar». (1992: 95; sublinhado meu).

<sup>10</sup> A primeira vez que aparece a palavra «raça» empregue no sentido moderno é em 1684, num artigo do médico francês François Bernier intitulado *Nouvelle division de la Terre par les différentes espèces ou races d'hommes* (Pereira, 1993: 47).

voltam a interrogar-se acerca da «unidade humana». Como pergunta Gellner a propósito do relativismo: «há (pelo menos) dois problemas, mas estes dois problemas são absolutamente fundamentais: só existe um tipo de homem ou há vários? Só existe um mundo ou há vários?» (1990: 83).

As responsabilidades da Antropologia não terminam, porém, com apropriação das doutrinas do relativismo cultural pelas ideologias da absolutização das diferenças culturais. No decorrer do combate antropológico contra o universalismo hegemónico da razão ocidental, do qual o racismo desigualitário era parte integrante, o relativismo cultural sofre algumas mutações. De uma suspensão dos juízos de valor acerca das culturas diferentes, a posição relativista transforma-se ideologicamente, numa hipervalorização das diferenças culturais, e acaba mesmo por legitimar ideologicamente o etnocentrismo. Etnocentrismo e xenofobia, «naturalizados» e, agora, estendidos as todas as culturas, passam a ser percebidos como as atitudes que permitem, precisamente, a *conservação da diversidade cultural*.

Um dos paradigmas desta tomada de posição é constituído pelos textos de Claude Lévi-Strauss acerca do racismo, nomeadamente o clássico *Raça e História* (1989 [1952]) e o polémico *O olhar distanciado* (1986 [1983]). Ora, a extrema-direita francesa de pendor neo-racista, bem como a *nouvelle droite*, reivindicam, impudicamente, uma parte dos argumentos deste autor quando se referem à questão da presença imigrante no seu território (Giraud, 1984: 737; Finkelkraut, 1988: 98; Taguieff, 1990: 248). A discussão em torno das posições de Lévi-Strauss não se prende, aqui, com uma crítica à sua obra, mas justifica-se pela posição emblemática deste autor no seio da comunidade antropológica, pela divulgação e aceitação, muitas vezes acrítica, dos seus trabalhos e posições, mas também, e fundamentalmente, enquanto ilustração paradigmática das apropriações ideológicas de um discurso antropológico inequivocamente bem intencionado.

Em *Raça e História*, Lévi-Strauss depara-se com o seguinte paradoxo: «para progredir é necessário que os homens colaborem; e no decurso desta colaboração, eles vêem gradualmente identificarem-se os contributos cuja diversidade inicial era precisamente o que tornava a sua colaboração fecunda e necessária» (1989: 95). O progresso da humanidade resulta, para o autor, da manutenção da diversidade cultural; «é função de uma coligação entre as culturas» (*idem*: 91); resulta do seu contacto e comunicação. Mas a

comunicação e o estreitamento dos contactos entre os homens têm como consequência a homogeneização cultural; o apagamento das diferenças que seria mortal, não apenas para as culturas mais influenciáveis, mas para todas (Todorov, 1989). Frente a esta situação de contradição e num mundo percebido por Lévi-Strauss como «ameaçado pela monotonia e pela uniformidade» o autor opta pela «necessidade de preservar a diversidade das culturas» contra o excesso de contacto e de comunicação (1989: 97), uma ideia que viria a ser sublinhada em *O Olhar distanciado*. Neste segundo texto, Lévi-Strauss procura, à partida, separar o racismo – que concebe como uma doutrina bio-determinista ocidental e moderna – das atitudes etnocêntricas e/ou xenófobas. Defende que não se deve confundir «[...] uma teoria falsa, mas explícita, com inclinações e atitudes comuns [e mesmo *legítimas* e, em todo o caso, *inevitáveis*]<sup>11</sup>, das quais é ilusão pensar que a humanidade possa libertar-se um dia, nem que deva desejar-se que o faça» (1986: 16). Depois de uma naturalização do etnocentrismo, inferida a partir da sua universalidade, o autor proclama a sua *inevitabilidade*, acabando mesmo por defender a sua *legitimidade*. Assim, as atitudes de fechamento identitário, de «incomunicabilidade relativa», de desconfiança relativamente aos outros, de *heterofobia* – diríamos hoje – representariam, para Lévi-Strauss, «o preço a pagar para que os sistemas de valores de cada família espiritual ou de cada comunidade se conservem, e encontrem no seu próprio fundo as fontes necessárias à sua renovação» (1986: 15). Assim, diversidade cultural aparece como consequência do etnocentrismo natural e, por isso, este é não apenas inevitável, como legítimo e desejável,

[...] se a humanidade não se resignar a tornar-se a consumidora estéril dos valores que soube criar no passado, unicamente capaz de dar à luz obras bastardas, invenções grosseiras e pueris, ela deverá aprender que toda a verdadeira criação implica uma certa surdez ao apelo de outros valores, podendo ir até à sua recusa, senão mesmo à sua negação. (*ibid.*: 48)

Estas teses, embora formuladas no intuito de lutar contra o ocidentocentrismo, de salvar as culturas indígenas ameaçadas de morte, têm vindo a ser amalgamadas e confundidas

<sup>11</sup> O fragmento entre parênteses rectos desapareceu misteriosamente da tradução portuguesa!

com as teses da extrema-direita populista. O que, convenhamos, confere as estas últimas uma mais-valia de respeitabilidade e de legitimidade científica. Como escreve Taguieff a propósito das ideias de Lévi-Strauss, «é difícil manter um discurso mais respeitável acerca do imperativo cultural de exclusão do estrangeiro e do evitar de qualquer mistura com as suas maneiras de ser e pensar» (1990: 248).

As posições do autor em causa não são, contudo, imunes à crítica e parecem mesmo enfermar de algumas contradições, nomeadamente, no plano da argumentação e da coerência epistemológica. Por um lado, a constatação da inevitabilidade do etnocentrismo só pode ser realizada a partir da demonstração inequívoca do inatismo do fenómeno e não na base de uma pressuposição «naturalista». Pressuposição que contraria a perspectiva sociológica que constitui uma característica do próprio pensamento de Lévi-Strauss, por exemplo, no domínio do parentesco. Com efeito, mantendo-nos, estritamente, no registo da teoria sócio-anropológica – posição que implica deixar momentaneamente de lado as teorias biológicas do comportamento humano (Sociobiologia e Etologia) –, a afirmação segundo a qual o etnocentrismo e a xenofobia constituem atitudes naturais, «inclinações [...] inerentes à nossa espécie» (Lévi-Strauss, 1986: 16), por isso eternas e imutáveis, não constitui uma demonstração, mas um postulado. Um postulado que, refere Giraud,

como qualquer recurso à argumentação naturalista na explicação sociológica (esquecendo-se da sacrossanta regra durkheimiana que exige que se explique o social pelo social e apenas pelo social) constitui uma confissão de impotência, na medida em que dá como explicação o próprio fenómeno que deveria explicar. (1984: 741)

A naturalização do etnocentrismo e da xenofobia constitui uma transgressão ao princípio sociológico do *primado das relações sociais e culturais*. Princípio que, na conhecida formulação de Bourdieu implica «recusar quaisquer tentativas para definir a verdade de um fenómeno cultural independentemente do sistema de relações históricas e sociais nas quais ele se insere.» (Bourdieu *et al.*, 1983: 43) Uma abordagem sociológica do etnocentrismo e da xenofobia deve encará-los, antes de tudo e até prova em contrário, enquanto produtos das relações sócio-culturais, fundados em relações de poder e dominação, em cuja reprodução eles próprios estão implicados.

Por outro lado, constatar a universalidade do etnocentrismo não autoriza, como denuncia Giraud, a assunção da sua inevitabilidade (1984: 741), tal como, por exemplo, a constatação antropológica e histórica da dominância universal do princípio masculino de modo algum autoriza a defesa da sua inelutabilidade. E o passo seguinte de Lévi-Strauss, como aponta igualmente Giraud, também, não parece aceitável de um ponto de vista lógico:

[...] não é necessário entrar em considerações filosóficas subtis para se poder afirmar que a legitimidade de um fenómeno não pode ser deduzida da sua necessidade: a primeira é da ordem do Valor, enquanto a segunda é uma propriedade do Ser. Há qualquer coisa de profundamente revoltante quando se vê difundir o argumento segundo o qual uma atitude ou um comportamento se tornam legítimos desde que sejam inevitáveis. (1984: 743).

O posicionamento de Lévi-Strauss parece enfermar de um mal generalizado não apenas na Antropologia. Um mal que, no fundo, advém do ar do tempo. De um tempo de simulacros, como aponta ironicamente Baudrillard, referindo-se ao emblemático paradoxo da «devolução» dos famosos *Tasaday*, ao «primitivismo» e à selva onde tinham vivido durante séculos sem contactos com outros humanos. Ao colocar um grupo étnico fora do alcance dos turistas e dos Antropólogos, por vontade destes últimos, o problema parece residir no facto de que,

para que a etnologia viva é preciso que o seu objecto morra, o qual se vinga morrendo por ter sido «descoberto» e desafia com a sua morte a ciência que o quer apreender. [...]

Foi contra esse inferno do paradoxo que os etnólogos quiseram premunir-se ao voltarem a fechar o cordão de segurança da floresta virgem em volta dos *Tasaday*. Ninguém mais aí tocará: o jazigo fecha-se como uma mina. A ciência perde com isso um capital precioso mas o objecto será salvo, perdido para ela, mas intacto na sua «virgindade». Não se trata de um sacrifício (a ciência nunca se sacrifica, é sempre assassina), mas do sacrifício simulado do seu objecto a fim de salvar o seu princípio de realidade. O *Tasaday* congelado na sua essência natural vai servir-lhe de alibi perfeito de caução eterna. [...] O índio assim devolvido ao gueto, no sepulcro de vidro da floresta virgem, volta a ser o modelo de simulação de todos os índios possíveis de antes da etnologia. [...]

Claro que esses selvagens são póstumos: gelados, criogenizados, esterilizados, protegidos até à morte, tornaram-se simula-

cros referenciais e a própria ciência se tornou simulação pura. (Baudrillard, 1991: 15)

Regressando, porém, ao paradoxo de Lévi-Strauss – que emblemiza, no fundo, a posição de muitos antropólogos – constata-se que, também ele, merece ser questionado. Será que o dilema com que se confrontam as sociedades se formula deste modo: «*etnocentrismo ou etnocídio*»? Será que o contacto entre culturas implica fatalmente a homogeneidade e que esta conduz implacavelmente à morte? Muito embora, como lembra Todorov, uma tal afirmação nunca possa vir a ser verificada ou falsificada, uma vez que uma distância abissal separa a realidade empírica do enunciado abstracto que a analisa (Todorov, 1989: 109), mantendo-nos no registo dos conteúdos culturais e não no das identidades, a resposta parece ser contrariada quer pela própria Antropologia, quer pela análise sociológica.

A Antropologia tem vindo a mostrar que nenhum traço cultural é recebido passivamente, que as importações resultam sempre em reinterpretações, senão mesmo em reinvenções, e que as dinâmicas da aculturação se fazem mais através de complexos processos de sincretismo do que por pura e simples assimilação. As diferenças culturais não desaparecem; deslocam-se, transformam-se e recriam-se constantemente. Não é a familiaridade que provoca a descaracterização, é a submissão. Os «empobrecimentos» culturais, o etnocídio, a eventual homogeneização, não relevam da comunicação entre culturas, antes constituem um produto das características desigualitárias e de dominação das relações sociais no interior das quais se desenvolvem os contactos. Como escreve Todorov:

Uma humanidade que descobriu a comunicação universal é mais homogênea que uma humanidade que a ignorava; mas isso não quer dizer que todas as diferenças venham a ser suprimidas [...]. Supô-lo implicaria que as diferenças fossem apenas produto da ignorância mútua [...]. Se os contactos actuais agem no sentido da aproximação, o peso da história, que nunca desaparece, produz (independentemente do que diga Comte) um efeito no sentido contrário. (1989: 109)

A Sociologia, por seu turno, vem demonstrar empiricamente esta tese: mesmo em contextos altamente industrializados, a uniformização económica, por exemplo, não significa inelutavelmente a total homogeneização dos conteúdos

culturais. Os trabalhos de Scardigli, que resultam de inquéritos periódicos realizados no contexto da União Europeia, mostram que – *no plano das dinâmicas culturais* – os modelos de desenvolvimento, os modos de vida, as práticas culturais, as representações, conservam a sua especificidade e diversidade, independentemente de uma uniformização económica, muitas vezes anatemizada. Cada região da Europa parece, paradoxalmente, manter um modo de vida que lhe é característico (Scardigli, 1993).

Para Lévi-Strauss, a homogeneização global seria uma inevitável consequência do universalismo ocidentocêntrico ou daquilo que designa por «humanismo iluminista». E é a recusa absoluta desta forma de universalismo e dos seus efeitos que o conduz à defesa de um relativismo radical;<sup>12</sup> mas este último não apenas legitima o etnocentrismo de sobrevivência das culturas indígenas, como a mixofobia diferencialista e purificadora dos neo-racismos europeus.

As alternativas que, sem cair na apologia do fechamento diferencialista, se apresentam hoje à humanidade não são fáceis de encontrar mas, a este respeito, a Antropologia continua a desempenhar um papel fulcral. O pensamento acerca da diversidade humana e das relações entre culturas passa necessariamente pelo restabelecimento, mesmo que virtual, dos horizontes universalistas demarcados, duma vez por todas, da sua instrumentalização ocidentocêntrica. Nomeadamente, através da invenção de um «universalismo metodológico» (Todorov, 1989) que permita ultrapassar o niilismo do relativismo cognitivo e da adopção de um «humanismo heróico» (Taguieff, 1990), que se constitua como alternativa aos corolários diferencialistas do relativismo moral:

As alternativas são estas: universalismo ou barbárie. Ou seja, Direitos do Homem ou integristas da diferença. Mas trata-se de pensar um universalismo pós-imperial, que tenha finalmente renunciado ao sonho terrorista da homogeneização planetária, o que indica a tarefa teórica central: definir as condições que permitam ultrapassar as antinomia das ideologias da identidade fechada/exclusiva e das utopias da universalidade abstracta. (Taguieff, 1985: 199) ■

<sup>12</sup> O relativismo radical de Lévi-Strauss acaba por ser um «primitivismo», uma vez que faz o elogio das sociedades «primitivas» criticando a cultura ocidental, colocando-se, portanto, numa escala de valores supracultural (cf. Todorov, 1989: 100).



## Referências Bibliográficas

- Balibar, Etienne 1990 «Y a-t-il un 'néo-racisme'?», in Etienne Balibar; Immanuel Wallerstein, *Race, nation, classe. Des identités ambiguës*. Paris: La Découverte.
- Barker, Martin 1981 *The New Racism. Conservatives and the Ideology of the Tribe*. London: Junction Books.
- Barth, Frederik 1991 «Les groupes ethniques et leurs frontières», in Philippe Poutignat; Jocelyne Streiff-Fenart, *Théories de l'ethnicité*. Paris: P.U.F.
- Bataille, Philipe 1994 «L'expérience belge», in Michel Wieviorka (org.), *Racisme et xénophobie en Europe. Une comparaison internationale*. Paris: La Découverte.
- Baudrillard, Jean 1991 *Simulacros e simulações*. Lisboa: Relógio d'Água.
- Bergue, Pierre 1970 *Race and Ethnicity. Essays on Comparative Sociology*. New York: Basic Books.
- Borgogno, Victor 1990a «Présentation», *Peuples Méditerranéens*, 51, 3-5.
- Borgogno, Victor 1990b «Le discours populaire sur l'immigration: un racisme pratique», *Peuples Méditerranéens*, 51, 7-30.
- Bourdieu, Pierre 1979 *La distinction. Critique sociale du jugement*. Paris: Editions du Minuit.
- Bourdieu, Pierre et al. 1983 *Le métier de sociologue*. Paris: Mouton.
- Couper, Kristin 1990 «Racisme et antiracisme au Royaume Uni», *Peuples Méditerranéens*, 51, 83-93.
- De Rudder, Véronique 1985 «L'obstacle culturel: la différence et la distance», *L'Homme et la Société*, 77-78, 23-49.
- Dumont, Louis 1985 *Essais sur l'individualisme*. Paris: Seuil.
- Essed, Philomena 1994 *Understanding Everyday Racism*. London: Sage.
- Finkelkraut, Alain 1988 *A derrota do pensamento*. Lisboa: D. Quixote.
- Gellner, Ernest 1990 *Relativism and the Social Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gellner, Ernest 1992 *Pós-modernismo, razão e religião*. Lisboa: Instituto Piaget.
- Giraud, Michel 1984 «Ethnocentrisme, xénophobie ou racisme?», *Les Temps Modernes*, 41(459), 737-750.
- Guillaumin, Colette 1984-85 «Avec ou sans race?», *Le Genre Humain*, 11, 215-222.
- Gurwith, Jacques; 1988 «Ethique et pratiques de l'ethnologue face au racisme», *Ethnologie Française*, 18(2), 101-102.
- Schmitt, Jean-Claude 1967 «Sur la notion de race», *Diogenes*, 59.
- Hersh, Jeanne 1984-85 «Entretien: Une tête que ne revient pas», *Le Genre Humain*, 11, 15-28.
- Jacquard, Albert; Pontalis, J.-B. 1990 *L'intégration des minorités immigrés. Etude comparative France-Grande-Bretagne*. Issy-les-Moulineaux: Agence pour le Développement des Relations Interculturelles.

- Lévi-Strauss, Claude 1986 *O olhar distanciado*. Lisboa: Edições 70 [1983].
- Lévi-Strauss, Claude 1989 *Raça e História*. Lisboa: Presença [1952].
- Liauzu, Claude 1992 *Race et civilisation. L'autre dans la culture occidentale. Anthologie critique*. Paris: Cyros.
- Memmi, Albert 1993 *O Racismo*, Lisboa: Caminho [1982].
- Miles, Robert 1993 *Racism after 'Race Relations'*. London: Routledge.
- Pereira, 1993 «Modernidade, racismo e ética pós-convencional», *Revista Filosófica de Coimbra*, 3(2), 3-64.
- Miguel Baptista 1993 «Le racisme voilé: dimensions et mesure», in Michel Wieviorka (org.), *Racisme et modernité*. Paris: La Découverte, 109-140.
- Pettigrew, Thomas; 1993
- Meertens, R. W. 1990 *Introdução a uma ciência pós-moderna*. Porto: Afrontamento.
- Santos, 1990
- Boaventura de Sousa 1993 «La dynamique de la diversité culturelle en Europe», *Futuribles*, 182, 15-27.
- Scardigli, Victor 1992 *O saber dos antropólogos*. Lisboa: Edições 70.
- Sperber, Dan 1985 «L'identité française et ses ennemis. Le traitement de l'immigration dans le national-racisme français contemporain», *L'Homme et la Société*, 77-78, 167-200.
- Taguieff, Pierre-André 1990 *La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*. Paris: La Découverte.
- Taguieff, Pierre-André 1991 «Les métamorphoses idéologiques de racisme et la crise de l'anti-racisme», in *Face au racisme*, t. II. Paris, La Découverte, 13-63.
- Todorov, Tzevetan 1989 *Nous et les autres: la réflexion française sur la diversité humaine*. Paris: Seuil.
- Touraine, Alain 1993 «Le racisme aujourd'hui», in Michel Wieviorka (org.), *Racisme et modernité*. Paris: La Découverte.
- Wieviorka, Michel 1991a «L'expansion du racisme populaire», in Pierre-André Taguieff (org.), *Face au racisme*, Tome II, «Analyses, hypothèses perspectives». Paris, La Découverte, 73-82.
- Wieviorka, Michel 1991b *L'espace du racisme*. Paris: Seuil.
- Wieviorka, Michel 1993a *Racisme et modernité*. Paris: La Découverte.
- (org.) 1993b *La démocratie à l'épreuve. Nationalisme, populisme, ethnicité*. Paris: La Découverte.
- Wolf, Eric 1994 «Perilous ideas. Race, Culture, People», *Current Anthropology*, 1(35), 1-12.