

JOÃO FILIPE MARQUES

Faculdade de Economia da Universidade do Algarve

Racismo, etnicidade e nacionalismo. Que articulação?*

103

Grande parte das reflexões sociológicas e políticas acerca das sociedades contemporâneas utiliza as categorias raciais, étnicas e nacionais de uma forma essencialista ou reificadora. Os conceitos de racismo, etnicidade e nacionalismo têm vindo a ser usados como explicativos, quando

carecem, frequentemente, eles próprios de explicação. Pretende-se, neste artigo, sublinhar o carácter de construção social das categorias citadas, explorando, simultaneamente, a articulação lógica entre os fenómenos de racismo, de etnicidade e de nacionalismo.

...liberto dos meus ornamentos estrangeiros, vi-me apreciado com mais justiça. Tive motivo para me queixar do meu alfaiate, que me fez perder num instante a atenção e a estima pública: porque entrei de repente num nada odioso. Eu ficava por vezes uma hora numa reunião sem que alguém me olhasse e me pusesse na situação de abrir a boca. Mas se alguém, por acaso, soubesse na reunião que eu era persa, ouvia imediatamente à minha volta um sussurrar: «Ah, ah, o senhor é persa? É uma coisa realmente extraordinária! Como é que se pode ser persa?»

Montesquieu, *Cartas Persas*

RACISMO, etnicidade e nacionalismo têm vindo a ocupar um terreno cada vez mais alargado tanto no que respeita à pesquisa empírica, como no que toca à produção teórica das Ciências Sociais ou, ainda, à reflexão política sobre as sociedades contemporâneas. Qualquer destes fenómenos pressupõe uma forma de divisão da população mundial em unidades discretas mutuamente exclusivas, isto é, cada um deles se fundamenta numa dicotomia do tipo nós/outros.

* Neste artigo, está incorporada, com alterações, a comunicação intitulada «Ainda podemos falar de "raças"? A "raça" enquanto conceito sociológico», publicada inicialmente na obra colectiva *O que é a raça. Um debate entre a Biologia e a Antropologia*. Lisboa: Oikos – APB – APA, 1997, 65-70.

Consoante os contextos sociais e culturais, os mesmos indivíduos ou grupos podem auto-definir-se ou ser definidos por outros através de categorias raciais, étnicas ou nacionais. A utilização de cada uma destas formas de categorização depende, não apenas dos contextos, mas também das intenções políticas dos indivíduos e grupos envolvidos. A perspectiva aqui adoptada assume, como se verá, que, quer as «raças», quer os grupos étnicos, quer as nações, constituem entidades socialmente construídas e, portanto, fluidas, instáveis e provisórias, que constantemente se sobrepõem umas às outras e cuja utilização pelos actores sociais é também social e historicamente contingente. Ou seja, «raças», nações e grupos étnicos constituem o que Benedict Anderson designa por *comunidades imaginadas*. Imaginadas no sentido em que, contrariamente às representações dos seus membros, não possuem nenhum fundamento natural ou biológico e porque os indivíduos que se incluem nessas comunidades não podem, regra geral, interagir concretamente de modo a formar uma comunidade real ou mesmo conhecer-se uns aos outros (Anderson, 1983).

Tal como a abordagem sociológica contemporânea do racismo pode deixar de lado a definição da «raça» que lhe foi fornecida pela Biologia e pela Antropologia Física do século XIX, também as principais abordagens sócio-antropológicas contemporâneas acabam por deixar de lado a definição *objectivista* de grupo étnico, ou fazem-no de uma forma vaga e tautológica. Do mesmo modo, a definição de nação em termos objectivos parece condenada ao fracasso ou à ambiguidade. Por isto, tem vindo a ser gradualmente defendido que, mais interessante e provavelmente mais útil do que definir sob um prisma objectivo grupo étnico ou nação, é abordar os discursos e as práticas (ou as ideologias e os movimentos sociais) daqueles que subjectivamente se reclamam pertencentes a um grupo étnico ou a uma nação e se mobilizam colectivamente em torno destas ideias: a etnicidade e o seu avatar moderno, o nacionalismo. No que nos diz respeito, importa igualmente realçar a articulação destes dois fenómenos com o racismo, uma vez que os três aparecem frequentemente associados, quer no âmbito da teoria social, quer da pesquisa empírica, quer, obviamente, dos discursos do quotidiano.

Talvez não venha a despropósito lembrar que a maior parte dos discursos dos meios de comunicação social e dos políticos e de uma boa parte da própria ciência social de

produção nacional satisfaz a sua boa consciência ao utilizar expressões como «raça negra» e «etnia cigana» afirmando, assim, que sabe fazer a distinção entre «raça» e «etnia» sem, no entanto, se dar conta de que a escolha de um ou outro rótulo nada tem de científico. A substituição de expressões que tornaram politicamente incorrectas depois de 1945 como «raça judia» ou «raça cigana», pelo termo aparentemente mais neutro de «etnia», apenas mascara a atitude que está por detrás das duas designações e que costuma estar intimamente ligada a uma concepção determinista do comportamento humano. É a atitude que consiste em encerrar os indivíduos, nomeadamente os membros de minorias dominadas, numa categoria essencial, isto é, numa categoria permanente e imutável à qual estariam associadas determinadas maneiras de pensar e agir: um «negro» deixa de ser um indivíduo para se tornar no representante da sua «raça», da «raça negra»; um cigano transforma-se no epifenómeno da sua categoria de pertença, a «etnia cigana»; o «português», por seu turno, define-se por referência ao quadro identitário da nação cujo conteúdo também é, na maior parte das vezes, pensado em termos naturalistas. Trata-se daquilo que em Sociologia se designa por *pensamento essencialista* e que está na base da emergência dos racismos.

Má raça

Para a Biologia actual, o conceito de «raça» deixou de ter objecto real e, com a descodificação do Genoma Humano, ficou absolutamente desprovido de sentido. «O que permaneceu» — afirma Robert Miles — «foi a ideia do senso comum de que as “raças” existem, uma ideia sustentada pela inquestionável realidade das diferenças somáticas e culturais entre as pessoas» (Miles, 1993: 3).¹ Mas, mesmo assumindo a ausência de referente para, numa perspectiva biológica, se falar de «raças», o conceito continua a ser utilizado, embora de forma polémica, no registo das Ciências Sociais, nomeadamente

¹ De qualquer forma, bem sintomática da permanência da concepção biológica das «raças» fora do campo da Biologia é, por exemplo, a utilização perfeitamente anacrónica que dela faz o antigo presidente da Associação Internacional de Sociologia, T. K. Oommen. Num artigo não muito antigo, Oommen continuava a reproduzir afirmações do tipo: «Em Antropologia, a classificação tradicional das raças baseia-se em certos traços físicos e biológicos observáveis, tais como, o índice cefálico, a textura do cabelo, o grupo sanguíneo, etc. A divisão da espécie humana em três grandes raças — caucasóide, mongolóide e negróide — apoia-se em caracteres biológicos e genéticos» (Oommen, 1994: 101).

pela corrente sociológica britânica e americana que ficou conhecida por *race relations* e, mais recentemente, pelos *racial studies*.

Na perspectiva sociológica, a existência de «raças humanas» tal como a Biologia as definiu até à década de setenta não constitui um problema nodal. As crenças e acções humanas só muito raramente são orientadas por verdades objectivas e as que se prendem com a categorização do mundo social não fogem a essa regra. O que é central, do ponto de vista sociológico, é o facto de, em determinadas sociedades, os indivíduos, nas interacções quotidianas, aceitarem as «raças» como realidades. O conceito sociológico de «raça» é então utilizado para descrever uma construção social — a ideia de «raça» — através da qual, numa dada sociedade num determinado momento histórico determinados grupos de indivíduos são percebidos, designados ou se auto-designam. É neste sentido, que pretende dar conta, simultaneamente, da subjectividade dos actores e da produção e reprodução social de uma categoria, que a expressão «raça» tem vindo a ser utilizada pelas Ciências Sociais. Esta posição não implica, bem pelo contrário, a aceitação duma doutrina científica acerca da existência «real» de «raças humanas». Por outras palavras, pode dizer-se que uma «raça» é «apenas» aquilo que é quotidianamente percebido enquanto tal e que o seu estatuto ontológico é o de uma realidade socialmente construída. Uma construção social apropriada dos discursos científicos do passado — e por isso reificada — com o recurso à qual os indivíduos regulam as suas acções e interacções. Ao contrário, por exemplo, da classe, relativamente à qual podemos separar a dimensão objectiva, em termos de rendimento ou ocupação, de uma dimensão subjectiva (a consciência de classe), a «raça» é apenas socialmente definida pelos actores sociais; o que implica que a categorização racial varie de forma considerável de uma formação social para outra. Omi e Winant empregam o conceito de formação racial (Omi e Winant, 1986) para se referirem ao processo pelo qual, numa mesma sociedade, o significado e as delimitações das categorias racializadas são formados e remodelados ao longo do tempo através das dinâmicas sociais e políticas.

Para ser utilizada enquanto conceito sociológico, a ideia quotidiana de «raça» tem de ser situada na ontologia social das sociedades estudadas (Anthias e Yuval-Davis, 1993: 1). Um indivíduo que nos E.U.A. seria inequivocamente classifi-

cado como «black», no Brasil poderia ser classificado como «branco».² Alguns autores chegam mesmo a propor a designação raças sociais, no duplo intuito de destacar o seu carácter de constructo social e de evitar confusões com a racização de tipo biológico (van den Bergue, 1984: 238). A maior parte da literatura sobre o tema opta, no entanto, por colocar a palavra «raça» entre aspas.

Parece particularmente pertinente a aplicação, à questão da «raça», da noção de reflexividade de Giddens.³ Os conhecimentos que a ciência vai produzindo reflectem-se, isto é, têm consequências, nas práticas e conhecimentos do quotidiano. Quando os historiadores da ideia de «raça» se lhe referem enquanto uma das formas do cientismo emergente a partir do início do século XVIII, ou quando Michel Foucault se lhe refere como componente de um bio-poder possibilitado pela ciência moderna (Foucault, 1991), confirmam a estreita associação e consequente reflexividade entre o conhecimento produzido acerca do homem e das sociedades — neste caso as doutrinas racialistas — e as subsequentes práticas sociais e políticas. Exemplos extremos desta reflexividade do pensamento não apenas biológico, mas sociológico, antropológico e histórico, podem ser encontrados nas doutrinas eugénicas e higienistas, na concepção da história das nações enquanto luta de «raças», ou, naturalmente, na dominação colonial e na «solução final».

O conceito de «raça» e os seus corolários — a hierarquização ou segregação dos grupos humanos — constitui, através do determinismo biológico dos comportamentos humanos, uma das principais chaves para a compreensão dos fenómenos sociais e históricos, tendo sido por isso apropriado e manipulado, quer pelo campo do político, quer pelos discursos e práticas do quotidiano.

A utilização do termo «raça» no contexto das Ciências Sociais refere-se a um dos modos através dos quais os membros de determinada sociedade percebem as diferenças

² O exemplo mais caricato da variação social da classificação racial e, ao mesmo tempo, das determinantes políticas e económicas que lhe estão na origem é fornecido pelo Estado sul-africano durante o regime de *apartheid*. Enquanto todos os indivíduos de origem asiática — chineses, coreanos, etc. — eram classificados na categoria «coloured», os japoneses eram considerados «honorary whites».

³ «A reflexividade da vida social moderna consiste no facto de as práticas sociais serem constantemente examinadas à luz da informação adquirida sobre essas mesmas práticas, alterando assim constitutivamente o seu carácter» (Giddens, 1992: 34).

entre grupos e elaboram as fronteiras sociais entre esses grupos — i.e. definem quem lhes pertence ou não — na maior parte das vezes com recurso a certos traços fenotípicos. A «raça» constitui, deste modo, uma categoria social definida, principal mas não exclusivamente, através da visibilidade somática. Mas mesmo a assunção sem reservas do carácter de constructo social da «raça» tende a encarar como «natural» a atribuição de significados etnoculturais a determinadas variações fenotípicas, nomeadamente, à cor da pele.

Importa, por isso, salientar duas ordens de questões indispensáveis na articulação entre problemática da «raça» e as problemáticas do racismo. Por um lado, o facto de nem todas as sociedades humanas utilizarem ou terem historicamente utilizado o fenótipo físico como base para a distinção entre grupos socioculturais. As que o fazem são, nas palavras de Van den Bergue, invariavelmente sociedades marcadas pela presença do racismo. Pois na utilização de marcadores físicos na categorização social parece estar sempre subjacente a ligação a uma caracterização intelectual, moral ou comportamental das categorias assim identificadas (Van den Bergue, 1984, 239). Por outro lado, no processo de racialização dos grupos humanos, esse fenómeno social a que chamamos visibilidade somática pode ser substituído por traços culturais ou religiosos, ou mesmo totalmente imaginado. Foi este o caso do anti-semitismo europeu e da invenção de características fenotípicas distintivas dos judeus.

Neste registo, as relações raciais (ou «relações entre raças») não constituem relações entre grupos biológicos discretos, mas antes uma forma particular de relações sociais: as relações entre indivíduos ou grupos que são estruturadas através da ideia de «raça» (Miles, 1984: 240). Este tipo de abordagem foi desenvolvida nos Estados Unidos com os trabalhos já clássicos de Gunnar Myrdal, Oliver Cox, John Dollard ou Robert Park nos quais se tentava dar conta dos processos de assimilação dos imigrantes e da sistemática discriminação vivida pelos negros na sociedade americana (cf., entre muitos outros, Wieviorka, 1990, cap. 2). No Reino Unido, por seu turno, as primeiras teorizações acerca das relações raciais e étnicas pretendem dar conta de duas ordens de preocupações. Por um lado, o papel desempenhado pela colonização na determinação das concepções populares da «raça» e da etnicidade e, por outro, lado a integração dos imigrantes provenientes dos países da Commonwealth no tecido económico e social britânico (Solomos e Back, 1994: 15).

Associados a estas primeiras análises, que adoptaram a designação norte-americana de *race relations* estão os nomes de John Rex ou Michael Banton.

Parece particularmente pertinente interrogarmo-nos aqui acerca da legitimidade de se continuar a utilizar a «raça» enquanto conceito, bem como de considerar as relações raciais enquanto tipo específico e diferenciado das relações sociais. Nomeadamente para Robert Miles, que aparece a liderar o movimento de crítica feroz à manutenção do uso dos conceitos de «raça» e de relações raciais, se a «raça» é um fenómeno de categorização socialmente construído, não existe qualquer razão aparente para o considerar numa classe à parte dos outros tipos de categorização. Do mesmo modo, se as relações raciais são estruturadas através da ideia de «raça», não devem ser tratadas de um modo diferente das outras relações sociais, elas próprias estruturadas através de construções sociais.

Não se trata, portanto, de negar que a ideia de «raça» é um elemento constitutivo e estruturante do senso comum; a questão reside em saber se a sua utilização quotidiana deve ou não ser transferida para o acervo conceptual de uma ciência que pretende compreender o senso comum. Para o autor citado, a utilização sociológica da ideia quotidiana de «raça» e a sua consequente conceptualização apenas reforçariam a crença segundo a qual as «raças» existem «realmente» servindo, assim, para reificar aquilo que é um processo ideológico e histórico específico (Miles, 1993: 242).

De qualquer forma, na minha perspectiva, este tipo de argumento inviabilizaria os modelos sociológicos e antropológicos que integram na compreensão dos fenómenos socioculturais conceitos extraídos da ontologia social das próprias sociedades que estudam. Inviabilizaria mesmo, por exemplo, uma Sociologia das Religiões que postulasse que a religião é uma construção social e que, por isso, deveria deixar de utilizá-la pelo menos enquanto conceito descritivo.

A perspectiva sociológica deve afirmar claramente que a ideia de «raça» releva da consciência dos actores e não da análise. Ao aceitar a validade do conceito descritivo de «raça» construído a partir da ideia quotidiana de «raça», a abordagem sociológica deve colocar-se na perspectiva de uma Sociologia do Conhecimento e procurar compreender os condicionamentos sociais, políticos, económicos e históricos que levam certos indivíduos a considerar os outros cultural e biologicamente diferentes de si. Isto é, deve realizar uma dupla

hermenêutica (no sentido de Giddens)⁴ e assumir como prioridade a explicação dos processos sociais que intervêm na categorização racial e na formação da «consciência de raça» de que falava Park (1964).

Mas uma abordagem sociológica da categorização racial não pode igualmente afastar-se de uma Sociologia do Conflito. A utilização social das categorias raciais, implica inevitavelmente uma dimensão conflitual. As sociedades cujos membros estruturam as suas relações com base em diferenças fenotípicas reais ou imaginadas fazem-no quase sempre no interior de um tipo de conflitualidade que comumente se designa por racismo. Como afirmou Guillaumin, parafraseando um célebre enunciado de Sartre, «é o racismo que inventa a raça» (1985: 218).⁵

Quer os teóricos das *race relations*, quer a corrente que nega a pertinência do uso da «raça» enquanto conceito analítico, estão de acordo relativamente ao facto de o objecto central das suas investigações ser o racismo: «raças imaginárias e raças reais desempenham o mesmo papel nos processos sociais e funcionam, conseqüentemente, de forma idêntica: o problema sociológico reside precisamente aqui» (Guillaumin, 1972: 63).

Concordando, embora, com Albert Memmi quando afirma que «uma definição não passa de um utensílio, uma fórmula operatória» (1993: 72), chegamos a uma primeira definição de racismo. Uma definição que procura deixar de lado o coeficiente de performatividade do termo e, por isso, não contempla indiscriminadamente como acontece com frequência, quer no discurso quotidiano quer no discurso científico, todas as práticas sociais consideradas desprezíveis, todas as características negativas da condição humana. Na perspectiva aqui adoptada, que segue a definição de John Rex, a característica central do racismo é a existência de sistemas de crenças determinísticos. Deste modo, estamos em presença de racismo quando

as desigualdades e as diferenças inerentes a uma dada estrutura social estão relacionadas com critérios físicos e culturais de

⁴ Como refere Giddens a propósito da «dupla hermenêutica» sociológica: «o campo de estudo do sociólogo é constituído por fenómenos já dotados de significado. A condição para "entrar" nesse campo é tentar saber aquilo que os actores já sabem e têm de saber para levarem a cabo as actividades quotidianas da vida social. Os conceitos que os observadores inventam são conceitos de "segunda ordem", na medida em que reconhecem certas capacidades conceptuais aos actores a cuja conduta se referem» (1984: 284).

⁵ «O anti-semita é que faz o judeu» (Sartre, 1960: 47).

carácter atribuído e são racionalizadas em termos de sistemas de crenças determinísticos, dos quais os que têm sido mais usuais recentemente fazem referência à ciência biológica. (Rex, 1970: 39)

Tratando-se de uma maneira de pensar a que os sociólogos chamam essencialista ou naturalista, o racismo é também uma maneira de agir e um modo de legitimar a instauração de sistemas sociais. Impõe-se, então, que se distinga claramente aquilo que Wieviorka tem vindo a designar por «formas elementares do racismo» (Wieviorka, 1990). Ou seja, o racismo pode assumir as formas empiricamente observáveis do preconceito, da discriminação, da segregação, da violência ou ainda das elaborações ideológico-doutrinárias.

Como tenho vindo a defender noutros locais, na esteira das reflexões de Taguieff e de Wieviorka (Marques, 1995, 2000), pensar o racismo, bem como analisar as suas articulações com a etnicidade e com o nacionalismo, implica distinguir, de um ponto de vista ideal-típico, as duas lógicas que lhe estão subjacentes: o racismo desigualitário, isto é, a hierarquização de cariz universalista e biologizante de determinados grupos humanos que legitima ideologicamente o seu tratamento discriminatório, a sua dominação ou exploração; e o racismo diferencialista, de pendor mais culturalista, que preconiza a separação, a expulsão ou, no limite, a destruição dos grupos racizados. É a ausência desta distinção que engendra, segundo Taguieff, «a maior parte da cegueira e das confusões perceptíveis quer no espaço público quer nas conversas espontâneas» (1990: 163). É hoje unânime entre os analistas que, desde o fim da Segunda Guerra Mundial, tem vindo a operar-se a substituição do racismo «clássico» desigualitário, herdado do passado colonial e das tipologias antropológicas e biológicas oitocentistas, por uma nova forma de racismo diferencialista baseado, já não no determinismo biológico, *strictu sensu*, dos comportamentos dos indivíduos e dos grupos, mas na incomensurabilidade e incompatibilidade dos modos de viver e pensar, das religiões e das identidades tomados como essências, logo perenes e imutáveis. Trata-se de um fenómeno que tem vindo a ser designado por «neo-racismo».

Do mesmo modo que, para os Gregos, o termo *ethnos* serviu para designar os outros, aqueles que não se organizavam segundo o modelo da *polis*, também a expressão «etnia» ou a forma adjectiva *étnico* têm sido utilizadas para

**Étnicos
são os outros**

designar e, conseqüentemente, distinguir os grupos humanos que não se enquadram na instância de identificação cultural e política da modernidade: a nação. Com efeito, a noção de «etnia», substituída hoje pelos conceitos, mais amplamente aceites, de grupo étnico ou categoria étnica, está intimamente ligada, como salientou Amselle, às grandes oposições através das quais se operou a divisão entre Antropologia e Sociologia (1990: 15) e que é também a clivagem moderna do mundo: sociedades com história/sociedades sem história, sociedades industriais/sociedades pré-industriais, *Gemeinschaft/Gesellschaft*... «etnias»/nações. Uma dicotomia onde, insistentemente, de um lado e de outro, se foi também entretecendo a ideia de «raça». A conceptualização contemporânea da etnicidade emana, precisamente, dessas duas tradições científico-académicas cuja comunicação recíproca, nem sempre conseguida no passado, é hoje uma exigência generalizada: da Antropologia Social e Cultural, por um lado, e da Sociologia, por outro.

Em grande parte «inventadas» por administradores coloniais e por antropólogos ou por quem combinava estas duas situações (Amselle, 1990) as «etnias» (como as «tribos») correspondiam, para a Antropologia, às formações sociais equivalentes ao que as nações eram para sociólogos e historiadores. No fundo, «etnias» e «tribos» constituíam as unidades onde o antropólogo revia os traços definidores do seu próprio quadro identitário: uma designação, uma língua, um conjunto de costumes e uma forma de organização social e política ou, por outras palavras, uma identidade, uma cultura e uma sociedade. As construções conceptuais gémeas de «etnia» e de «tribo» forneciam o quadro que permitia a antropólogos e administradores classificar e comparar as sociedades e culturas humanas. Se desde cedo esteve marcada pelas exigências do método comparativo, a Antropologia Social foi também, e por causa disso, permanentemente atravessada pela discussão em torno do problema da definição e delimitação das unidades a comparar. Uma das questões centrais com que se debateu a conceptualização antropológica pode mesmo, ironicamente, formular-se deste modo: «where is the skin of a culture»? (Poutignat e Streif-Fenart, 1995: 64).⁶ Contudo, pode também dizer-se que, relativamente à classificação sociocultural dos grupos humanos, os antro-

⁶ Em inglês no original.

pólogos sociais e culturais acabaram por se confrontar com o mesmo tipo de dificuldades que os antropólogos físicos experimentaram relativamente à problemática da «raça»: encontrar critérios universalmente válidos que permitissem recortar o mundo etnográfico e definir objectivamente as unidades sobre as quais se debruçavam. Os critérios mais comumente utilizados foram a autodesignação, os costumes, a língua, a economia, o sistema político, a organização social ou o território, mas os vários autores combinavam-nos de modo diverso ou, também diversamente, enfatizavam um ou outro traço.⁷ E o paralelo com a questão racial não termina aqui. Tal como as «raças» inventadas pelos antropólogos físicos foram, e são ainda, social e politicamente apropriadas, também as construções tipológicas e os recortes culturais dos antropólogos sociais têm vindo a tornar-se *self-fulfilling prophecies*, isto é, têm vindo a fornecer fundamentos para a constituição de «verdadeiros» grupos étnicos e para a consequente mobilização política em torno deles.

Até à década de sessenta, a visão antropológica da «etnia» que estava inscrita nos modelos estrutural-funcionalistas permaneceu uma concepção «substantivista» e relativamente estática. Cada «etnia» constituía uma entidade discreta, relativamente integrada, isolada e fora da história, dotada de uma designação, de uma cultura, de uma língua, de características sociais e psicológicas distintivas e de alguns antropólogos para a descrever.

A superação dessa visão foi possibilitada através de uma série de aquisições empíricas e teóricas entre as quais se destacam: i) a clara separação entre identidade étnica e cultura partilhada (ou entre grupo étnico e especificidade cultural); ii) o abandono definitivo do postulado que fazia do isolamento sócio-espacial o factor responsável pela diversidade étnica; iii) a adopção de uma perspectiva que substituiu a «etnia» enquanto dado *a priori* pela problematização da construção social da etnicidade.

As tentativas para classificar as unidades étnicas numa base objectivista⁸ estiveram sempre votadas ao fracasso uma

⁷ Ironicamente, quase somos tentados a parafrasear Jacques Ruffié — segundo o qual, existiram tantas classificações raciais da espécie humana quantos os autores que se debruçaram sobre o assunto (Ruffié, 1976: 380) — e a afirmar que existiram tantos modos de classificar os grupos étnicos quantos os antropólogos que se debruçaram sobre o assunto.

⁸ Estas tentativas começam a ser ultrapassadas a partir do artigo fundador de Frederik Barth: «Ethnic Groups and Boundaries» (Barth, 1995 [1969]).

vez que repousavam em três limitações que, segundo Poutignat e Streiff-Fenart, constituíam outras tantas «ingenuidades» da Antropologia.

A primeira «ingenuidade» consistia em conceber o grupo étnico enquanto «suporte de uma cultura» e em acreditar na possibilidade de o definir objectivamente a partir da enumeração de uma série de traços culturais partilhados pelos seus membros. É hoje consensual que a identidade étnica é mantida apesar de uma constatável variação nos modos de vida daqueles que se reclamam pertencentes a um mesmo grupo e que, inversamente, a homogeneidade cultural observada pelo antropólogo numa dada região não implica a identidade étnica dos grupos em presença. Ou seja, as fronteiras das identidades étnicas não são necessariamente coincidentes com a descontinuidade cultural.

A segunda limitação da Antropologia consistiu em postular a separação — ecológica ou culturalmente forçada, através da hostilidade ou da guerra, por exemplo — enquanto factor causal da diferenciação étnica e cultural. Com efeito, como defende Barth, a observação etnográfica demonstra claramente que, por um lado, as fronteiras entre grupos étnicos — leia-se, fronteiras culturais e simbólicas e não territoriais — são mantidas, independentemente do fluxo de indivíduos que as atravessam e que, por outro lado, muitas relações vitais para os grupos em questão são processadas precisamente através dessas fronteiras (Barth, 1995: 204).

A terceira «ingenuidade» da conceptualização antropológica prende-se com o estatuto ontológico que era atribuído ao grupo étnico — este foi, na maior parte das vezes, reificado — bem como, com o apriorismo com que era tomada a identidade étnica — esquecendo que esta é apenas um dos quadros identitários passíveis de utilização pelos actores sociais. Como sublinham Poutignat e Streiff-Fenart, é precisamente a análise da relação entre as instâncias conjunto de pessoas, modo de vida e designação étnica que deve constituir a tarefa do antropólogo (1995: 68). A assunção de uma identidade étnica por um grupo de indivíduos, ou a sua relevância social e política num determinado contexto, não são «auto-explicativas», são elas que devem ser explicadas pelas Ciências Sociais.

Se o paradigma antropológico é uma das fontes das actuais redefinições do fenómeno étnico, a Sociologia, nomeadamente a Sociologia das Migrações que se desenvolveu nos Estados Unidos, constitui a outra fonte. Sob a designação

ethnic foram também categorizados aqueles que se definiam pela exterioridade relativamente à sociedade americana e, por arrastamento, relativamente à ideia de sociedade moderna: os imigrantes.

A tradição sociológica moderna que entronca em Tönnies, em Durkheim e em Weber, assumindo como inevitáveis a passagem da comunidade à sociedade, a transição da solidariedade mecânica para a solidariedade orgânica e a adopção do modelo da racionalidade burocrática, constituiu o tecto teórico, mas também ideológico, sob o qual foram analisados os processos de inclusão dos imigrantes numa sociedade predominantemente industrial e urbana. A Escola de Chicago primeiro e, posteriormente, a corrente funcionalista, com o modelo assimilacionista que a ambas estava subjacente, desempenham, aqui, um papel preponderante. Para a Sociologia americana, até à década de sessenta, a manutenção da diversidade cultural, dos laços comunitários e das identidades étnicas das populações imigrantes seria apenas um dos momentos iniciais da sua «assimilação»⁹. Ou seja, uma etapa da entrada no *melting pot* — para a Escola de Chicago — ou da adaptação à estrutura e da completa identificação aos valores («anglo») da sociedade de acolhimento — para os funcionalistas. Neste quadro, a especificidade étnica de cada um dos grupos que iam compondo a sociedade americana dissolver-se-ia inexoravelmente ao cabo do processo de aculturação. Os laços comunitários e particularistas, incompatíveis com os valores universalistas-individualistas da racionalidade abstracta, apagar-se-iam naturalmente no fim de um «ciclo de assimilação» mais ou menos conflituoso. A partir dos anos sessenta, esta perspectiva começa a ser posta em causa em conjunto com a própria noção de *melting pot*. O paradigma assimilacionista, ideologicamente igualitarista e liberal, foi sendo sistematicamente infirmado pela observação empírica. Tornou-se cada vez mais óbvio que, contrariamente às previsões das Ciências Sociais, independentemente da homogeneidade cultural e de uma grande conformidade aos valores da sociedade americana, independentemente do processo de aculturação portanto, os grupos étnicos não só mantêm as suas identidades como as vão reforçando ao

⁹ Entendendo-se por «assimilação» o processo de inclusão de grupos minoritários num sistema sócio-cultural maioritário através de uma identificação total com esse sistema. O conceito de «integração», pelo contrário, contempla a manutenção e reprodução das identidades e de certos traços culturais.

longo das gerações. Não se trata, na perspectiva sociológica, de negar o processo de aculturação, mas de perceber que este tem como «efeito contra-intuitivo» um aumento da consciência da identidade étnica e do significado social da etnicidade. Este processo é definitivamente confirmado nos anos setenta com a emergência do fenómeno que ficou conhecido por *ethnic revival*. O paradoxo com que se debate então a Sociologia americana é duplo. Por um lado, quanto maior é a uniformização cultural maior vitalidade apresentam a categorização étnica, a afirmação das identidades étnicas e a mobilização colectiva em torno delas. Os indivíduos continuam, por exemplo, a valorizar a endogamia, a utilizar as redes comunitárias na procura de emprego ou de habitação, a votar «eticamente» e a tratar-se reciprocamente enquanto membros de comunidades distintas. Por outro lado, a integração social e a consequente mobilidade ascendente que se verificou nos grupos de origem europeia, não foi, em larga medida, alcançada pelos negros ou pelos latino-americanos. Se o padrão inicial da sociedade americana foi o da rejeição ou discriminação dos imigrantes europeus (não anglo-saxónicos) o processo atenua-se ou inverte-se com o tempo. A pertença étnica, embora se tenha reforçado, deixou de ser um factor preponderante da estratificação social. No que respeita às minorias racializadas, este processo não se verificou. A visibilidade somática de alguns grupos significou a manutenção de preconceitos e de processos discriminatórios mesmo depois de ocorrida uma completa aculturação. Em detrimento da ideia de uma cultura partilhada, foram, neste caso, a segregação e discriminação racial e a maior consciência social desses fenómenos por parte dos actores sociais que começaram então a ser percebidas enquanto poderosas forças de etnicização.

A crescente popularidade contemporânea de expressões como fenómenos étnicos, etnicidade, grupo étnico, etc., prende-se, então, com dois tipos de causas intimamente ligadas. Por um lado, com as transformações observadas no mundo social e político: a luta pelos direitos cívicos dos negros americanos, a descolonização, a afirmação nacionalista de grupos anteriormente percebidos como étnicos, a conflitualidade entre grupos que não se enquadram no quadro teórico-político da nação, as migrações, etc.; por outro lado, com as mudanças operadas nos modos de olhar para esse mundo. Se, para a Antropologia e Sociologia clássicas, étnicos eram os outros, mais ou menos «exóticos» mas representantes da *Gemeinschaft*, hoje pode dizer-se que existem apenas outros.

Isto é, que os que se reclamam da *Gesellschaft* — como os WASP¹⁰ americanos, ou as nações modernas — possam também ser considerados enquanto *ethnic* e pensados em termos de etnicidade.

A partir das aquisições paralelas da Antropologia e da Sociologia, têm vindo a redesenhar-se novas formas de perspectivar os fenómenos étnicos. Tornou-se definitivamente assente que a etnicidade é um fenómeno eminentemente *relacional*, que se constrói por oposição. O que quer dizer que a identidade étnica de determinado grupo ou colectividade depende das relações oposicionais — não necessariamente no sentido de antagonismo, mas no sentido semiológico — com outros grupos ou colectividades. A emergência e permanência das identidades étnicas não resultam da separação sociocultural dos grupos em causa, mas, pelo contrário, são fruto da comunicação e interacção recíprocas. Como escreve Eriksen, «se uma comunidade é totalmente mono-étnica, então não há etnicidade, uma vez que não há ninguém a quem comunicar a diferença cultural». É a comunicação entre grupos que permite a delimitação de fronteiras simbólicas entre *in-group* e *out-group*, entre nós e os outros.

No registo da contemporaneidade, pode mesmo afirmar-se que foi precisamente o incremento dos contactos culturais característico da modernidade avançada que produziu uma maior relevância da etnicidade. A análise dos fenómenos étnicos passou então da questão do conteúdo cultural objectivo dos grupos para a análise da emergência e manutenção da identificação e categorização em situações de relação. Como corolário da posição anterior, tornou-se insustentável a concepção segundo a qual os indivíduos que possuem características socioculturais comuns constituem automaticamente um grupo étnico. É hoje aceite de um modo unânime que a questão da etnicidade não se coloca no plano da cultura partilhada pelos membros de um grupo, nem no plano das diferenças culturais observáveis entre grupos.

A diferenciação étnica é função de uma determinada forma de *organização social da diferença cultural* — como diria Barth — e da utilização de *alguns* traços culturais instaurados enquanto símbolos dessa diferença. A cultura partilhada constitui o resultado de um processo social de longo prazo, e não um facto da natureza ou uma característica «substancial» dos grupos étnicos. Do que resulta que, na definição

¹⁰ Sigla popular para white anglo-saxon protestant.

de um grupo étnico são, por um lado, a *dimensão subjectiva* da pertença étnica e, por outro, a atribuição de um determinado rótulo étnico por parte dos outros grupos que devem merecer a atenção. A diferenciação étnica constitui uma selecção social de traços culturais *considerados significantes* que, em determinados contextos, são manipulados pelos indivíduos — frequentemente através de um processo de *bricolage* — para marcar a diferença entre os que pertencem ao grupo e os que lhe são exteriores.

Neste processo, a visibilidade somática que referi acima pode, por exemplo, constituir um desses traços significantes, tornando-se, então, num factor de etnicização. Um potente factor de constituição de fronteiras, uma vez que se funda na percepção de uma suposta «natureza» partilhada. A construção social da «diferença racial» pode, deste modo, ser pensada em termos étnicos; quer a partir do processo de categorização exógena de certos indivíduos em termos de pertença a determinada «raça», quer a partir da utilização de critérios raciais na auto-identificação comunitária. É neste sentido que David Goldberg (1993) fala em etno-raça (*ethnorace*). Como exemplifica Eriksen:

Um exemplo [...] pode ser o aparecimento dos Negros Britânicos («Black British»). Eles não são nem africanos nem caribenhos, não têm outro país senão a Grã-Bretanha, nem outra língua a não ser o vernáculo que os linguistas classificam como inglês dos Negros Britânicos. Possuem clubes, associações e, frequentemente, um sentido de solidariedade. Neste sentido, podem ser considerados como uma categoria étnica. (Eriksen, 1993: 63)

Esta última distinção conduz-nos a outra contribuição das teorizações contemporâneas da etnicidade, já aqui implicitamente afluída: a questão da *atribuição categorial* («attribution catégorielle»), para utilizar a designação de Poutignat e Streiff-Fenart. Se, como vimos, a relação com outros é uma das condições de emergência e de manutenção da etnicidade, o papel desses outros, nomeadamente através do processo de rotulagem, é um factor preponderante da constituição de identidades. A identidade étnica é construída pelos membros do grupo, mas também imputada de fora, num processo dialéctico que envolve, entre outros factores, as relações de poder:

As definições exógenas e endógenas não podem, de facto ser analiticamente separadas uma vez que estão em relação de oposição dialéctica. Elas raramente são congruentes mas estão ne-

cessariamente ligadas: um grupo não pode ignorar o modo pelo qual é categorizado pelos não membros e, na maior parte dos casos, o modo pelo qual se defini a si próprio só tem sentido através da referência a essa exo-definição. (Poutignat e Streiff-Fenart, 1995: 156)

Em situações de dominação e, concretamente, nas que são marcadas pela presença do racismo, a atribuição de uma determinada designação a uma minoria possui frequentemente um efeito simbólico, no sentido de Bourdieu. Isto é, tem o efeito de transformar uma categoria — uma representação da realidade — numa comunidade.¹¹ As designações atribuídas pelos grupos dominantes operam, regra geral, por sinédoque, isto é, são globalizantes, amalgamando numa só categoria de carácter étnico várias colectividades que, entre si, se percebem como distintas. Os exemplos clássicos do poder performativo do *labelling* globalizante, enquanto fonte de identidade e de mobilização étnicas, são a etnicização de indivíduos de proveniências geográficas e culturais diferentes mas que são categorizados por meio da «raça» pelos grupos dominantes, bem como, de um modo geral, a etnicização dos imigrantes. Estes últimos são, na maior parte dos casos, indiscriminadamente incluídos pelos autóctones numa mesma categoria étnica: *arabes* ou *maghrebins*, para os indivíduos de origem marroquina, tunisina ou argelina, no caso francês; *south Asians*, para os paquistaneses e indianos, no caso britânico, *ucranianos* para todos os imigrantes provenientes da Europa de Leste, no caso português.

De qualquer modo, o que é simultaneamente um dado empírico e uma posição operatória é que a identidade étnica resulta sempre duma negociação entre as designações exteriores e interiores, uma negociação entre constrangimento e escolha. Veja-se, apenas a título de exemplo, a actual dissensão acerca da «melhor» maneira de designar, sociologicamente, a categoria que engloba os descendentes portugueses dos imigrantes de origem africana: «novos luso-africanos» segundo a conceptualização de Machado (1994) e «jovens

¹¹ De qualquer forma, é útil distinguir conceptualmente categoria étnica — conjunto de indivíduos que são percebidos como semelhantes a partir do exterior (cientistas sociais incluídos), de comunidade étnica ou grupo étnico — conjunto de indivíduos que se concebem a si próprios como idênticos e se organizam em torno dessa identidade. Na minha perspectiva, contudo, os processos identitários são marcadamente ambivalentes e consistem, quer na transformação de uma comunidade numa categoria, quer na transformação de uma categoria numa comunidade.

negros portugueses», na designação preferida por Contador (2001). Apesar de «politicamente mais correcta», os indivíduos em causa parecem não se identificar com a primeira, não deixando outra escolha ao sociólogo senão a utilização, certamente a contragosto, de uma designação «racial». Curiosamente, os descendentes dos emigrantes portugueses em França, por seu turno, parecem identificar-se bastante bem com a qualificação «lusu-descendentes».

Segundo Poutignat e Streiff-Fenart, podemos, então, definir etnicidade como «uma forma de organização social baseada numa atribuição categorial que classifica as pessoas em função da sua suposta origem que se torna válida nas interações sociais através da utilização de signos culturais socialmente diferenciadores» (1995: 154). A organização social baseada em atribuições categoriais pode, por um lado, actualizar-se sob a forma de exclusão diferencialista ou de discriminação desigualitária construídas na base de um sistema de crenças determinístico ou, por outro lado, ser o resultado cultural destes processos de racização.

Concebida em termos de défice político ou de experiência de privação, a etnicidade constitui mais um resultado do racismo do que uma fonte de racismo. Isto é, a identidade étnica e a mobilização dos indivíduos em torno dessa identidade tem condições para emergir quando os grupos minoritários são vítimas dos preconceitos, da discriminação, ou da segregação espacial, tornando-se, então, numa forma de resistência ao racismo. Os movimentos da negritude, do *black power* nos Estados Unidos, ou a mobilização em torno de uma identidade religiosa de pendor fundamentalista (como a que é descrita no romance *The Black Album*, de Hanif Kureishi), constituem exemplos desse processo.

A própria ideia de «raça» é, então, frequentemente utilizada, não apenas nos processos de dominação e exclusão por parte dos grupos dominantes de determinada formação social, mas também como meio de resistir a essa dominação ou exclusão. Ou seja, a «raça» é, frequentemente, uma componente da etnicidade dos dominados ou, segundo o neologismo de Oommen, da sua *racidade* («racity») «definida como a propensão dos indivíduos que partilham o mesmo tipo físico (raça, cor da pele) para estabelecerem contactos e laços a fim de se apoiarem, de se socorrerem uns aos outros face a uma força de opressão» (1994: 102).

A etnicidade pode, contudo, ser também factor de racismo. Quando constrói comunidades diferenciadas (percebidas

como essenciais — baseadas num parentesco fictício, na comunidade de «sangue», na história partilhada, etc.) na base de sistemas de crenças determinísticos relativamente ao comportamento ou aos atributos psicológicos e morais dos indivíduos categorizados e se encerra num diferencialismo racista. O fechamento numa identidade étnica no seio de uma sociedade nacional pode levar a um círculo identitário e a uma forte naturalização dessas identidades abrindo assim espaço para o desenvolvimento de comportamentos e discursos racistas mútuos: «para sobreviver num ambiente hostil e preservar a sua identidade, a vítima do racismo reage etnocêntrica — e racisticamente — para combater a miséria e o estado de rejeição com que é discriminada» (Pereira, 1993: 13). Aqui, o racismo perde a cor, encontra-se do lado dos dominantes como do lado dos dominados, conduzindo a uma espiral que, com facilidade, desemboca num tipo de violência que os motins racializados de Brixton, em 1985, ou de Los Angeles, em 1992, na sequência do caso Rodney King tragicamente ilustram.

Quando contempla e defende firmemente um projecto político e reclama para si um território, a etnicidade desemboca frequentemente em nacionalismo. E, nesta situação, os seus modos de racização são comuns aos do nacionalismo.

Na perspectiva aqui adoptada, o nacionalismo refere-se a uma forma de acção e de discurso que releva de um tipo particular de etnicidade. Ou seja, o que foi dito acerca da etnicidade aplica-se, de um modo geral, ao nacionalismo. Mas o que é particular no nacionalismo, para além das questões de escala, é a ligação que ele exige entre um grupo étnico, um território e um projecto político, assumindo este último, na maior parte das vezes, a forma estatal. Como sublinha Eriksen, o nacionalismo constitui uma forma de etnicidade que exige que um grupo étnico domine um Estado (1993: 99). Isto é, os nacionalismos defendem que as fronteiras políticas devem ser coincidentes com as fronteiras da identidade cultural.¹² Seguindo o pensamento de Eriksen, um Estado-nação é, consequentemente, «um Estado dominado por um grupo

Nação valente

¹² Ou, na formulação de Gellner: «o nacionalismo é uma teoria da legitimidade política que exige que as fronteiras étnicas não atravessem as fronteiras políticas e, especialmente, que as fronteiras étnicas dentro de um mesmo Estado [...] não separem os detentores do poder do resto da população» (1993: 12).

étnico, cujos marcadores de identidade (como a língua ou a religião) estão, frequentemente, infiltrados no simbolismo oficial e na legislação» (1993: 99).

Ver no nacionalismo uma forma especial de etnicidade não implica defender as origens étnicas das nações no sentido substancialista, isto é, com base numa essência cultural perene.¹³ Em primeiro lugar, porque, como vimos, não é a comunidade de cultura que origina as identidades colectivas mas sim uma forma de organização social em torno de certos traços culturais. Em segundo lugar, porque o poder simbólico do Estado pode fazer aparecer as fronteiras étnicas das nações onde elas não existiam, inventando a «substância cultural» trans-histórica, a comunhão de passado e de destino de que necessita.

A homogeneização cultural das nações que muitas vezes possibilita e fundamenta a homogeneidade étnica e a «imaginação comunitária» é construída historicamente através de processos políticos, económicos e ideológicos (onde se inclui o racismo) que simultaneamente criam a imagem virtual da unidade nacional e constroem as fronteiras simbólicas relativamente aos outros. Como salientam Anthias e Yuval-Davis:

Quer seja o Estado que homogeneiza a etnicidade ou qualquer outro processo socioeconómico e político [...], é importante reconhecer [...] que existe uma estreita ligação entre os projectos nacionais e étnicos. Embora as especificidades históricas da construção de cada colectividade sejam importantes, não há nenhuma diferença de fundo (embora, por vezes, haja diferenças de escala) entre as colectividades étnicas e nacionais: ambas são «comunidades imaginadas» no sentido de Anderson. (Anthias e Yuval-Davis, 1993: 25)

No entanto, para além da discussão em torno do carácter étnico das nações, o problema que nos ocupa é a articulação entre nacionalismo e racismo. Como forma de etnicidade, o nacionalismo emerge no registo opositivo, mas uma vez que estão em causa projectos políticos efectivos e já não situações de défice político, esta oposição nem

¹³ Segundo Balibar, «nenhuma nação, isto é nenhum Estado nacional, possui de facto uma base étnica, o que quer dizer que o nacionalismo só pode ser definido como um etnocentrismo precisamente no sentido da produção de uma etnicidade fictícia. Pensar de outro modo seria esquecer que, tal como as "raças", os povos não existem naturalmente, em virtude de uma descendência, de uma comunidade de cultura ou de interesses preexistentes. É preciso instituir no real (logo, no tempo da história) a sua unidade imaginária contra outras unidades possíveis.» (1990: 70-71).

sempre se mantém apenas no sentido semiológico. Ela pode afirmar-se através de atitudes e comportamentos xenófobos relativamente aos estrangeiros — que se materializam, por exemplo, na guerra e na conquista — ou através dos processos de racização das minorias interiores ou colonizadas.

Sempre que existe uma delimitação de fronteiras — e esta é uma característica fundamental da etnicidade e, por extensão, do nacionalismo — o mundo é simbolicamente dividido em unidades discretas dentro das quais actuam processos de inclusão e de exclusão. Estes processos podem manifestar-se segundo lógicas diversas, bem como variar no grau de rigidez que é conferido quer ao determinismo que é atribuído aos comportamentos e aptidões dos membros dessas unidades, quer à possibilidade que é conferida ao cruzamento das respectivas fronteiras. Correspondendo, então, o grau máximo de rigidez a uma biologização ou essencialização culturalista das pertenças colectivas. Um nacionalismo racista não é um nacionalismo que delimita fronteiras simbólicas e políticas entre nacionais e estrangeiros, entre Nós e os Outros, é um nacionalismo que, através da naturalização moderna — i.e. de uma biologização, explícita ou implícita da nação —, essencializa e congela os processos dinâmicos de formação de identidades remetendo-os para os domínios de uma perenidade fatalista e que racionaliza e trata todos os particularismos através de um sistema de crenças determinístico.

Para alguns autores que se debruçaram sobre o tema do nacionalismo, como Ernest Gellner, por exemplo, o racismo nem aparece como manifestação do fenómeno, enquanto para outros, como Benedict Anderson, racismo e nacionalismo são ideologias absolutamente antitéticas, já que a «raça» seria uma categoria negativa de exclusão e a nação uma categoria positiva de inclusão. Esta completa separação entre racismo e nacionalismo não parece, como demonstra Robert Miles (1993), de modo algum defensável. Para outros, por sua vez, o racismo é visto como uma consequência absolutamente inevitável do nacionalismo, identificando-se completamente com este. Mas esta imediata assimilação do racismo a todos os movimentos nacionalistas não é, do mesmo modo, justa. Como lembra Balibar: «Fichte ou Gandhi não são Bismarck, e Bismarck ou de Gaulle não são Hitler» (1990: 66).

Penso, contudo, que não ficamos longe da verdade ao afirmar que, para a maior parte dos autores que se debruçaram sobre os dois fenómenos, o racismo aparece como uma

virtualidade ou um «suplemento do nacionalismo» e que a as suas relações recíprocas são processuais e dinâmicas. Como continua Balibar:

O racismo não é uma «expressão» do nacionalismo; é um suplemento de nacionalismo, ou melhor, é *um suplemento intrínseco ao nacionalismo*, sempre em excesso relativamente a este e sempre indispensável à sua constituição e, contudo, sempre insuficiente para levar a cabo o seu projecto; tal como o nacionalismo é ao mesmo tempo indispensável e insuficiente para levar a cabo a formação da nação, ou o projecto de nacionalização da sociedade. (Balibar, 1990: 78)

A articulação do racismo e do nacionalismo não deve, contudo, cair na limitação frequente de dar por concluída a análise a partir do momento em que se demonstra a contemporaneidade e a sobreposição histórica da ideia nacionalista de nação e da ideia racialista de «raça». Efectivamente, «raça» e nação não apenas são ideias cuja popularização foi coeva, como, historicamente, são ideias que se interpenetram e tornaram sinónimas quer no registo teórico da ciência, quer na prática social e política. A «raça» não só aparece, desde o século XVII, amalgamada com a nação, estruturando a emergente ideologia nacionalista, como é utilizada para gerir antigas divisões identitárias no seio dos próprios Estados. Como sublinha Miles:

A ideia de «raça» esteve, historicamente, no centro dos processos internos de subordinação e dominação e dos processos ideológicos que tiveram como objecto as populações residentes *no interior* dos emergentes Estados-nação europeus. Por outras palavras, não foi apenas o *exterior* da Europa que foi racializado por certas classes de europeus, deu-se também uma racialização do interior da Europa. (Miles, 1993: 88)

Na França, opõem-se os Francos aos Gauleses ou na Inglaterra os Normandos aos Saxões. Publicam-se obras de cariz nacionalista como *Sobre os caracteres fisiológicos das raças humanas, consideradas nas suas relações com a história* (1829) de William Edwards ou *A ciência política fundada sobre a ciência do homem ou o estudo das raças humanas no seu aspecto histórico* (1837) de Victor Courtet (Pereira, 1993). O romancista e nacionalista escocês Walter Scott, por exemplo, interpretava o conflito secular que opunha escoceses e ingleses através da diferença dos «sanguês».

Para além da verificação da sobreposição histórica das ideias de «raça» e de nação, uma das formas mais interes-

santes de caracterizar as relações do racismo com o nacionalismo consiste em analisar os modos de articulação dos dois fenómenos com o projecto moderno. De facto, pensar a modernidade implica aceitar as ambiguidades e limitações do seu projecto, as suas tensões e contradições. Aos princípios universalistas de Igualdade, Liberdade e Fraternidade saídos de oitenta e nove, opõe-se o aparecimento de mecanismos identitários, inéditos até então, acompanhados de posições mais ou menos deterministas. Por um lado, a génese dos nacionalismos e da ideia de nação, e por outro lado, a descoberta científica do outro, a sua «primitivização» e racização. A ideia de «raça» institui-se enquanto princípio explicativo das diferenças entre grupos humanos e, ao mesmo tempo, como garante epistémico de uma ordem económica que crescentemente se baseia no capitalismo e na expansão colonial. Neste registo, uma das principais ambiguidades da modernidade reside, precisamente, na sua dificuldade em conciliar o universalismo hegemónico da razão iluminista com os particularismos culturais. Estes foram, na maior parte das vezes, percebidos como biológicos e, por isso, imutáveis, ou culturais mas dotados de uma rigidez essencialista, impedindo, em todo o caso, o acesso à cidadania.

Trata-se de uma tensão que se percebe tanto no plano das relações entre as emergentes nações europeias e as sociedades não tocadas pela modernidade, como no plano das relações que as primeiras mantêm entre si. E mesmo no interior dos Estados europeus, onde os nacionalismos aparecem a esmagar os particularismos regionais, se sente a contradição entre o progresso universalizante e hegemónico, que se espalha como uma mancha de óleo, e a resistência da terra, do sentimento identitário de pertença a uma tradição, a um território, a uma religião ou a uma «raça».

Pode então pensar-se o projecto moderno como uma permanente tensão e como uma busca de conciliação entre os valores universalistas e individualistas abstractos e os particularismos identitários. Na formulação radical de Alain Finkielkraut (1988), a modernidade constrói-se em torno de uma irreductível oposição entre *Aufklärung* universalista e *Volksgeist* particularista. Uma dualidade que constitui, ainda hoje, um dos nós problemáticos do pensamento social e político ocidental, originando as mais variadas controvérsias principalmente no que respeita às questões do multiculturalismo, da etnicidade, do fundamentalismo religioso ou das ideologias de contornos neo-racistas e xenófobos.

Tal como o racismo, o nacionalismo não apenas constitui um fenómeno moderno como está intimamente ligado à modernidade, tendo sido, simultaneamente, um dos seus frutos e uma das vias de modernização. Embora tenha ainda os seus detractores, é hoje amplamente aceite a defesa da modernidade do nacionalismo e da ideia nacionalista de nação, i.e. enquanto entidade politicamente autónoma dotada de homogeneidade cultural. Neste modo de perspectivar o nacionalismo incluem-se, entre outros, Gellner e Anderson. Enquanto Anderson põe em destaque a importância da imprensa na popularização da cultura hegemónica e no desenvolvimento de um sentimento comunitário de tipo diferente do das comunidades locais, Gellner sublinha o papel da industrialização na criação de sistemas económicos e políticos unificados, mais vastos do que as comunidades locais, que funcionalmente necessitaram de uma certa homogeneidade cultural. A homogeneização cultural da nação dá-se precisamente através da instituição dos sistemas de educação que, ao reproduzirem a cultura das elites hegemónicas, reduzem ao mínimo os particularismos locais.

É, por um lado, assumindo a ambivalência e oscilação permanente dos discursos nacionalistas entre o apelo aos valores progressistas e universalistas da modernidade e o apelo aos valores particularistas da cultura, da história ou da «tradição» e, por outro lado, tendo presente a distinção entre racismo diferencialista e racismo desigualitário que, como defende Wieviorka (1993: 45ss.), podem ser pensadas as relações entre nacionalismo e racismo. Ou seja, para se perceber as *nuances* da articulação entre nacionalismo e racismo é preciso ter em mente a dualidade das lógicas do racismo — desigualdade e diferença — e as tensões de qualquer nacionalismo — abertura aos princípios universalistas abstractos e fechamento comunitário particularista.

Trata-se, contudo, de um raciocínio de acordo com tipos-ideais e não de experiências históricas concretas; estas são sempre muito mais complexas do que aqueles e constituem sempre, inevitavelmente, combinações originais dos tipos propostos. Os discursos nacionalistas «oscilam» entre estes dois posicionamentos, combinando-os, e qualquer deles pode, como se verá, desembocar no racismo. Como salienta o mesmo autor, cuja análise sigo de perto:

As formas históricas do nacionalismo organizam-se no interior de um *espaço teórico* que funciona em torno de dois pólos principais que as Ciências Sociais aprenderam a reconhecer, tendo

proposto todas as espécies de pares de oposições. Se, na prática, as posições são mais ou menos combinadas, as lógicas puras [...] não deixam de permitir [...] sublinhar o carácter bipolar do nacionalismo. (Wieviorka, 1993: 30; sublinhado meu)

Adoptando uma perspectiva diacrónica, é possível situar a emergência do nacionalismo moderno e progressista em finais do século XVIII, com a Revolução Francesa, e a sua viragem conservadora a partir de meados do século XIX. Um dos pares de oposições que nos vem imediatamente à memória é o que separa as duas definições clássicas da nação: a francesa e renaniana que, baseada no voluntarismo racionalista e na cidadania, faz da nação um «plebiscito de todos os dias» e a alemã que, fundamentada na comunidade, faz da nação o resultado da herança de uma cultura e de uma história. No entanto, não podemos esquecer-nos de que, quer o nacionalismo francês de inspiração iluminista, quer o alemão enraizado no movimento romântico, procuravam inequivocamente inscrever as respectivas nações na modernidade e no ideal do progresso.

Também não devemos ser tentados a associar demasiado rapidamente um nacionalismo universalista implicado no progresso e na modernidade com a exploração e a inferiorização racistas, e a ligar um nacionalismo fechado sobre os seus particularismos com o racismo diferencialista purificador. Outra distinção a ter em conta prende-se com o *locus* das populações ou grupos racizados, i.e. prende-se com saber se o nacionalismo racista se objectiva nas populações *interiores* ou *exteriores* ao território nacional.

Durante a afirmação de um nacionalismo de pendor moderno e universalista, parece inevitável a homogeneização étnica do território. Este processo acarreta inevitavelmente ou a assimilação ou a racização dos particularismos que o entravam. As alternativas que se colocam à afirmação nacionalista são a expulsão das comunidades que não se identificam com o grupo hegemónico ou a sua assimilação. «Uma unidade política territorial só pode tornar-se etnicamente homogénea» — afirma Gellner — «quando mata, expulsa ou assimila todos os não nacionais» (1993: 13). Nesta situação, o nacionalismo caminha a par de um racismo diferencialista relativamente aos grupos interiores que, de algum modo, se opõem à sua afirmação. Para fugir dos exemplos europeus, a conquista do Oeste americano, e o consequente extermínio das populações indígenas ou a sua segregação em reservas, constitui uma ilustração sobejamente conhecida deste processo.

Mas a racização das minorias «interiores», que releva do nacionalismo universalista moderno, pode também ser predominantemente desigualitária, nomeadamente em contextos de expansão económica ou de carência de mão-de-obra. Foi o que se passou com a discriminação dos negros nos EUA e é o que se passa com a inferiorização das populações imigrantes nos países europeus a quem é imposto um tratamento sistematicamente discriminatório, por vezes inscrito — implícita ou explicitamente — na própria legislação do trabalho ou da imigração.

Ainda no registo do nacionalismo universalista empenhado nos ideais do progresso, o exemplo do racismo «exterior» encontra-se, obviamente, nas situações de expansionismo do tipo colonial e nos projectos de evangelização dos «povos primitivos». Aqui, a lógica que predomina é, naturalmente, a inferiorização desigualitária e paternalista, podendo, todavia, aparecer combinada com um diferencialismo de segregação. Um exemplo que nos é próximo, é fornecido pela justificação ideológica da expansão colonial portuguesa. No período áureo do nacionalismo expansionista português, a segunda metade do século XIX, aparecem as formas ideológicas segundo as quais os Portugueses teriam não apenas uma vocação especial para tratar com os povos «indígenas» como uma «missão civilizadora» a cumprir. Toda a elite política portuguesa do final de Oitocentos partilha da «mística imperial», seja na forma de uma ideia de finalidade histórica — segundo as elaborações laicas — ou da ideia de uma missão conferida pela Providência — na versão religiosa.

Apesar de o nacionalismo ser um fenómeno moderno e de, na maior parte dos casos, integrar um discurso progressista de modernização económica e emancipação política pela cidadania, quando se sente em crise ou ameaçado — nomeadamente pelas forças que outrora representavam a urbanização, a industrialização e o cosmopolitismo ou pelas forças que hoje representam a globalização económica, a cultura planetária, o multiculturalismo — revela, então, a sua face anti-moderna ou de reacção à modernidade.

Esta forma de nacionalismo agarra-se firmemente aos seus particularismos, nomeadamente, às concepções mais essencialistas da nação ou a marcadores identitários não modernos — como a religião — abrindo assim caminho a um virulento diferencialismo. Os nacionalismos anti-semitas alemão e francês de finais do século XIX ou o mais recente e paradoxal anti-semitismo sem judeus da Polónia (cf. Wie-

viorka, 1990), objectivam esse sentimento de ameaça e medo de uma modernidade que se desconhece e teme.

Os grupos racizados pelo nacionalismo «anti-moderno» não o são por serem considerados obstáculos à afirmação moderna da nação mas por serem percebidos enquanto representantes dessa força obscura que é a modernidade desconhecida e inquietante. Nesta situação, actuam de forma particularmente visível — e são politicamente instrumentalizados — os mecanismos do bode expiatório contra os grupos interiores considerados ameaçadores. Na Europa, os judeus, ao mesmo tempo que se assimilavam e participavam na modernização, foram percebidos como representantes dessa ameaça do mundo moderno, do individualismo, do cosmopolitismo e do capitalismo. Aqui reside o paradoxo central do anti-semi-tismo moderno exemplarmente explorado na obra de Hannah Arendt (1978). Hoje, os alvos preferenciais do ansioso nacionalismo «anti-universalista» europeu são as minorias étnicas constituídas a partir das populações com origem na imigração extra europeia que possibilitaram a expansão económica das nações europeias desde o pós-guerra até finais de setenta. Como escreve Wieviorka:

Com efeito, em muitas sociedades contemporâneas assistimos à escalada de um racismo deste tipo, o qual, tomando como alvo prioritariamente as populações com origem na imigração, percebidas como ameaça para a cultura e para a nação, comporta uma dimensão de temor ou de recusa da modernidade. (Wieviorka, 1993: 55)

Mas a imigração não é, nas sociedades centrais, um fenómeno novo, contrariamente ao que se passa, por exemplo, com Portugal. O que é relativamente novo são as mudanças que o fenómeno sofre a partir da década de sessenta. De uma imigração económica provisória, essencialmente masculina e não «eticizada», passou-se a uma imigração de povoamento com as consequências que lhe estão associadas: o reagrupamento familiar, a inserção no sector terciário, na economia paralela e no trabalho independente, a grande vulnerabilidade perante o desemprego, a marginalidade e as dificuldades específicas das «segundas gerações». O que é igualmente novo, de um ponto de vista sociopolítico, é, precisamente, a *etnicização da imigração*: o processo de passagem da situação de imigrante a membro de um grupo étnico. Ou seja, a assunção e construção de identidades étnicas, raciais ou religiosas quer em virtude da atribuição categorial por parte

dos autóctones, quer como mecanismo de defesa relativamente à discriminação e segregação das sociedades de acolhimento. E é, fundamentalmente, quando as diferenças culturais entre autóctones e imigrantes originam diferenças sociais, nomeadamente, através dos processos de discriminação e segregação, que cresce a mobilização étnica em torno dessas diferenças.

Como escrevi noutro local (Marques, 2000), já não são a hereditariedade, o sangue ou os genes, a superioridade ou inferioridade que são enfatizados nos discursos e práticas neo-racistas. O neo-racismo objectiva-se na rejeição de categorias etnicizadas, consideradas como indesejáveis de um ponto de vista económico, excessivas de um ponto de vista demográfico, perigosas de um ponto de vista religioso e poluentes de um ponto de vista identitário. No esquema, algo pessimista, proposto por Taguieff, a lógica racista que está subjacente ao nacionalismo europeu contemporâneo é, inequivocamente, de tipo diferencialista:

A síntese do nacionalismo e do racismo (biológico ou cultural) que conjuga a norma da homogeneização cultural (e/ou o temor do «choque das culturas») e o fantasma da contaminação racial (digamos antes, a fobia da mistura dos «sangues» ou do «caos étnico») faz aparecer um espaço ideológico no qual os Estados-nação só têm uma escolha face à questão das minorias percebidas como inassimiláveis: ou o massacre «purificador» e sistemático ou a expulsão total das «comunidades» ditas «indesejáveis». (1995: 38-39)

As aquisições da Antropologia têm vindo a demonstrar que os esforços de fortalecimento das identidades étnicas e de manutenção das respectivas fronteiras atingem a sua maior importância em situações de fluxo, de mudança, de competição por recursos e de sensação de ameaça relativamente essas fronteiras. A Sociologia, por seu turno, mostra que, no processo de constituição de bodes expiatórios, os actores sociais deslocam para os grupos estigmatizados a responsabilidade e a culpa da sua decadência, da sua infelicidade ou daquilo que lhes parecem ser as causas dos problemas sociais que os afligem. Uma das características da produção de bodes expiatórios racializados é, precisamente, o facto de os indivíduos não serem, na maior parte das vezes, capazes de processar a totalidade dos factores responsáveis pela crise que experimentam ou pelas mudanças a que assistem.

Não é, pois, de surpreender que, na conjuntura vivida actualmente nas sociedades europeias, os movimentos nacionalistas se endureçam mostrando particularmente a sua face diferencialista. Se os nacionalismos modernos acreditaram na naturalidade e perenidade da união entre uma cultura, uma forma de organização social um sistema económico e um território, sob a égide de um Estado — uma união catalisada pela ideia de progresso —, a disjunção contemporânea dessas entidades, aliada à falência pós-moderna dos ideais progressistas, longe de os dissolver, fortalece-os na busca da reconciliação desses valores que se separam.

A escalada dos nacionalismos na Europa, que têm frequentemente desembocado na politização do racismo, possui as suas fontes nas mudanças sociais, políticas e identitárias que assolam estas sociedades, mas parece alimentar-se principalmente de dois tipos de ameaças aparentemente contraditórios. A contradição entre o fantasma da homogeneização cultural planetária — a tão proclamada globalização cultural — e a ameaça das crescentes afirmações identitárias — a etnicidade — quer das populações originárias da imigração, quer dos particularismos regionais até aqui abafados pelo centralismo político moderno. Neste sentido, os movimentos nacionalistas emergem nas sociedades contemporâneas, fundamentalmente, como meio de resolver ansiedades geradas no presente, através da projecção no futuro das referências ao passado. ■

Referências Bibliográficas

- | | | |
|-----------------------|--------|---|
| Amselle, Jean-Loup | (1990) | <i>Logiques métisses. Anthropologies de l'identité en Afrique et ailleurs.</i> Paris: Payot. |
| Anderson, Benedict | (1983) | <i>Imagined Communities. Reflections on the Origins and Spread of Nationalism.</i> London: Verso. |
| Anthias, Floya; | (1993) | <i>Racialized Boundaries. Race, Nation, Gender, Colour and Class and the Anti-Racist Struggle.</i> London: Routledge. |
| Yuval-Davis, Nira | | |
| Arendt, Hannah | (1978) | <i>O sistema totalitário.</i> Lisboa: Dom Quixote. |
| Balibar, Etienne; | (1990) | <i>Race, nation, classe. Des identités ambiguës.</i> Paris: La Découverte. |
| Wallerstein, Immanuel | | |
| Barth, Frederik | (1995) | «Les groupes ethniques et leurs frontières», in Philippe Poutignat; Jocelyne Streiff-Fenart, <i>Théories de L'ethnicité.</i> Paris: PUF [1969]. |

- Bergue, Pierre van (1984) «Race: Perspective Two», in Ellis Cashmore (org.), *Dictionary of Race and Ethnic Relations*. London: Routledge, 237-239.
- Contador, António (2001) *Cultura juvenil negra em Portugal*. Oeiras: Celta.
- Eriksen, Thomas (1993) *Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspectives*. London: Pluto Press.
- Finkielkraut, Alain (1988) A derrota do pensamento. Lisboa: Dom Quixote.
- Foucault, Michel (1991) «Faire vivre et laisser mourir: la naissance du racisme», *Les temps modernes*, 535, 35-61.
- Gellner, Ernest (1993) *Nações e nacionalismos*. Lisboa: Gradiva.
- Giddens, Anthony (1984) *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration*. Cambridge: Polity Press.
- Giddens, Anthony (1992) *As consequências da modernidade*. Oeiras: Celta.
- Goldberg, David (1993) *Racist Culture: Philosophy and the Politics of Meaning*. Oxford: Blackwell.
- Guillaumin, Colette (1972) *L'idéologie raciste. Genèse et langage actuel*. La Haye: Mouton.
- Guillaumin, Colette (1985) «Avec ou sans race?», *Le genre humain*, 11, 215-222.
- Machado, Fernando Luís (1994) «Luso-africanos em Portugal: nas margens da etnicidade», *Sociologia – Problemas e Práticas*, 16, 111-134.
- Marques, João Filipe (1995) «O estilhaçar do espelho. Da «raça» enquanto princípio explicativo do social a uma compreensão sociológica do racismo», *Ethnologia*, 3-4, 39-57.
- Marques, João Filipe (2000) «O neo-racismo europeu e as responsabilidades da Antropologia», *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 56, 35-60.
- Memmi, Albert (1993) *O racismo*. Lisboa: Caminho.
- Miles, Robert (1984) «Race Relations: Perspective One», in Ellis Cashmore (org.), *Dictionary of Race and Ethnic Relations*. London: Routledge, 239-242.
- Miles, Robert (1993) *Racism after "Race Relations"*. London: Routledge.
- Omi, Michael; (1986) *Racial Formation in the United States: From the 1960's to 1980's*. New York: Routledge and Kegan Paul.
- Winant, Howard (1994) «Les relations entre race, ethnicité et classe», *Revue Internationale des Sciences Sociales*, 139, 101-113.
- Oommen, T. K.
- Park, Robert (1964) *Race and Culture*. New York: The Free Press of Glencoe.
- Pereira, Miguel Baptista (1993) «Modernidade, racismo e ética pós-convencional», *Revista Filosófica de Coimbra*, 2(3), 3-64.
- Poutignat, Philippe; (1995) *Théories de l'ethnicité*. Paris: PUF.
- Streiff-Fenart, Jocelyne
- Rex, John (1970) «The Concept of Race in Sociological Theory», in Sami Zubaida (org.), *Race and Racism*. London: Tavistock.
- Ruffié, Jacques (1976) *De la biologie à la culture*. Paris: Flammarion.
- Sartre, Jean-Paul (1960) *Reflexões sobre o racismo*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro.
- Solomos, John; (1994) «Conceptualising Racisms: Social Theory, Politics and Research», *Sociology*, 2 (1), 143-161.
- Back, Les

- Taguieff, Pierre-André (1990) *La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*. Paris: La Découverte.
- Taguieff, Pierre-André (1995) «Racisme/racismes: éléments d'une problématisation», *Magazine Littéraire*, 334, 35-39.
- Wieviorka, Michel (1990) *L'espace du racisme*. Paris, Seuil.
- Wieviorka, Michel (1993) *La démocratie à l'épreuve. Nationalisme, populisme, ethnicité*. Paris: La Découverte.