

## Cultura, diferença e (des)igualdade

Andreas Hofbauer<sup>1</sup>

**Resumo:** O que para alguns é diferença cultural pode, para outros, ser manifestação de desigualdade social. As disputas e confusões em torno desta questão não ocorrem por acaso e têm, evidentemente, sérias consequências políticas. Recorrendo a dois exemplos – o candomblé e as relações raciais no Brasil –, este ensaio propõe-se a aprofundar uma reflexão teórica em torno de três conceitos – cultura, diferença e (des)igualdade – que, argumenta o autor, é fundamental para melhor entendermos alguns dos problemas candentes do mundo atual e, assim, quiçá, nos posicionarmos nele com mais propriedade.

**Palavras-chave:** Cultura, diferença, desigualdade, teoria pós-colonial, teoria antropológica.

**Abstract:** *What for some is cultural difference, can be expression of social inequality for others. The disputes and confusions over this question do not occur accidentally and have, obviously, serious political consequences. Based on two examples – Candomblé and the racial relations in Brazil –, this essay proposes to deepen the theoretical reflection on three concepts – culture, difference and (in)equality – which is, according to the author, fundamental if we want to comprehend some of the crucial current problems of our world and thus take position in it hopefully more competently.*

**Key words:** *Culture, difference, inequality, postcolonial theory, anthropological theory.*

1 Professor do Departamento de Sociologia e Antropologia da Unesp – Marília.

É possível conjugar a busca por igualdade social, política e econômica com a defesa do direito à diferença cultural? Como assegurar o respeito aos valores dos diferentes grupos étnicos e, ao mesmo tempo, garantir o princípio do tratamento igual a todos os cidadãos? Essas são algumas das questões políticas que se colocam hoje, na era da globalização, tanto aos Estados nacionais e organismos internacionais, quanto aos próprios grupos e indivíduos que reivindicam direitos específicos. Não pretendo dar resposta a perguntas tão complexas, mas somente apontar algumas questões conceituais e teóricas de fundo que – entendendo – precisariam ser aprofundadas para “avançarmos” nesses debates.

Antropólogos, como Thomas Hylland Eriksen, lamentam sua relativamente baixa participação no debate acadêmico sobre tais questões, que é liderado por cientistas políticos, filósofos e sociólogos. Eriksen constata um processo de recolhimento dos antropólogos diante de questões importantes das diferentes agendas políticas e reivindica que estes usem seus métodos etnográficos para encarar de frente temas candentes da atualidade. Caso contrário, teme o cientista, a antropologia pode estar fadada a tornar-se uma prática intelectual anacrônica (Eriksen, 2007: 12). Ainda que no Brasil sempre houve uma forte tradição dentro do campo da antropologia ligada a lutas políticas concretas, aqui também o pensamento antropológico não criou bases teóricas sólidas que permitam abordar a diferença cultural e a noção de igualdade e desigualdade de forma integrada.

Ao mesmo tempo, é perceptível que na já vasta literatura sobre a política das diferenças e o multiculturalismo há pouquíssimas referências aos debates dos antropólogos. Em especial, os teóricos clássicos do multiculturalismo (Taylor, Kymlicka) aparentemente ignoraram as reflexões antropológicas das últimas décadas quando basearam seus projetos normativos numa concepção de cultura que a maioria dos antropólogos entende hoje como ultrapassada: o “modelo de bola” (desenvolvido por Herder e reproduzido, posteriormente, por Boas) frisa uma fronteira clara entre “um dentro” e “um fora”, ao mesmo tempo em que postula um corpo homogêneo e coeso internamente (cf., p.ex., as críticas de Reckwitz, 2000: 503; 2010: 69-93).

Nas reflexões políticas e acadêmicas sobre o nosso debate ganha-se, às vezes, a sensação de que estamos diante de um diálogo entre surdos. O que para uns é diferença cultural pode ser, para outros, manifestação de desigualdade (cf., p.ex., o complexo e tortuoso debate atual na Europa sobre o uso do “véu” – *hijab*, *niqab*, *chador*, *burca*<sup>2</sup>). A razão principal dessa Babel reside talvez no fato

2 De um lado, o véu vem sendo associado por seus/suas opositores(as) à submissão e à exploração da mulher: vê-se nele um sinal que expressa a opressão da mulher pelo homem e que, dessa forma, reafirmaria

de que boa parte das análises faz questão de separar cuidadosamente diferença simbólica de desigualdade socioeconômica, de conceber nelas lógicas excludentes e de avaliá-las, conseqüentemente, a partir de corpos analíticos distintos. No mundo atual, marcado por fluxos de informação e de bens materiais, bem como por processos migratórios múltiplos que começaram a pôr em xeque as noções clássicas de espaço, comunidades, cidadania, direitos etc. (cf., p.ex., Appadurai, 1996), tal diferenciação torna-se cada vez mais “desajustada”.

Alguns cientistas, como o antropólogo Miguel Vale de Almeida, consideram a “separação entre a agenda da desigualdade e a agenda da diferença” perniciosa em dois sentidos: para a construção de uma teoria que dê conta do estado do mundo; e para as vidas das pessoas. Almeida adverte que “o discurso da Diferença pode ser um discurso da ocultação da Desigualdade”, mas admite também que este pode ser mobilizado para reivindicar o reconhecimento de desigualdades associadas às diferenças (Almeida, 2007: 107). Da mesma forma, sabemos hoje que a agenda da desigualdade, mecanismo histórico potente de mobilização das pessoas, pode contribuir para encobrir diferenças simbólico-valorativas.

Antes de mostrar que tipo de “desajustes e enviesamentos” analíticos uma tal separação das agendas pode produzir e de buscar apontar uma possível saída teórica para esse impasse, vale a pena investigarmos algumas razões possíveis para tal tensão conceitual. Por que, afinal, as reflexões sobre a diferença cultural frequentemente contrastam ou até se opõem àquelas preocupadas, em primeiro lugar, com a igualdade e a desigualdade?

## A (des)igualdade como princípio ordenador da modernidade

É lícito afirmar que todas as sociedades reconhecem diferenças de diversas ordens (peculiaridades físico-fenotípicas, (des)habilidades especiais, diferenças em termos de idade e gênero, assim como de *status*, de poder etc.) e possuem noções de justiça ancoradas em determinadas concepções do mundo (em forma de cosmologias e/ou ideologias). Quais diferenças são vistas como justas e quais como injustas frequentemente varia, porém, entre as sociedades. E existem, evidentemente, também disputas internas a respeito de tais avaliações. Geralmente há, no entanto, algumas concepções que se impõem como discursos hegemônicos e que buscam explicar e justificar certas diferenças como

---

o patriarcalismo e o machismo. Já os(as) defensores(as) do véu projetam nele uma afirmação étnico-religiosa e/ou da liberdade individual. Nesse sentido, o véu simboliza o direito a liberdades individuais e coletivas no país acolhedor. Assim, seu uso pode ser visto também como um ato de resistência contra forças assimilacionistas.

benignas para a coesão e a integridade do corpo social, bem como condenar outras como socialmente malignas ou imorais, que podem vir a ser identificadas e reprovadas como “desigualdade”.

No caso da história do Ocidente, é possível mostrar que durante muito tempo as diferenças de *status* eram justificadas pelos discursos da elite religiosa e política. A concepção de uma ordem divina inalterável passou a ser seriamente ameaçada somente com a ascensão de uma burguesia mercantil que propagava ideais secularizantes, como o empreendimento e o desenvolvimento. O ideário secularizante do pensamento iluminista, que se transformava aos poucos em discurso hegemônico, teria conseqüências ambíguas para a percepção da alteridade e no debate sobre as diferenças humanas. Com base em premissas naturalistas iluministas, tornava-se possível reivindicar que o princípio da igualdade valesse não apenas diante de Deus, mas fosse atingido já aqui na Terra. Pesquisadores como o historiador Fredrickson (2004: 67), porém, chamam a atenção para o fato de que a divulgação desses mesmos ideais iluministas (nos Estados Unidos e na Europa) contribuiria também para “naturalizar” a noção da diferença. A explicação da origem das diferenças humanas seria buscada não mais diretamente na força divina, mas cada vez mais em fatores como clima, geografia e, a partir do século XIX, nos próprios corpos dos seres humanos. De acordo com antropólogos como Kohl (1986: 117) e Petermann (2004: 190), manifesta-se no pensamento iluminista uma “contradição insolúvel” que eles atribuem à posição e à atuação sociopolítica dessa nova elite. De um lado, os iluministas lutavam, nos seus países de origem, contra todas as forças políticas e econômicas que impediam a implantação de uma sociedade burguesa, baseada no princípio da igualdade e da liberdade de todos os homens; de outro, os mesmos intelectuais costumavam apoiar a submissão colonial e a exploração de povos em ultramar, na medida em que tal política formava a base para a ascensão e o fortalecimento do poder burguês em oposição às forças do velho regime. Isso explica talvez como pensadores tais quais Buffon e Montesquieu puderam posicionar-se contra a “escravidão em si” ao mesmo tempo que a justificavam para determinados grupos humanos que viviam em ultramar, como uma forma de sociabilidade ajustada ou um meio adequado para tentar “policiá-los” (civilizá-los).

Foi, portanto, no momento da expansão colonial europeia – a qual desencadeou uma intensificação de contatos com povos em ultramar e provocou intervenções bélicas, ocupações territoriais e processos de exploração econômica – que o ideal da igualdade foi se consolidando e se naturalizando na Europa. A concomitante naturalização do velho binário “civilizado” *versus* “selvagem”, que com a biologização da noção de raça assumiria uma nova roupagem avessa a qualquer universalismo de inspiração metafísica, tornava cada vez mais

improvável que os seres em ultramar pudessem ou deveriam participar desse universo da igualdade que a elite pensante ansiava construir na Europa.

O sujeito racional iluminista, a liberdade individual e a igualdade entre todos os cidadãos constituíam não somente ideais locais, mas seriam também utilizados para marcar fronteiras identitárias no momento da expansão colonial e como parâmetro supostamente metacultural (supralocal) para avaliar o progresso de qualquer sociedade. Embora sempre houvesse disputas em torno da definição do ideal da igualdade – e a assunção de um regime de igualdade específico pode legitimar a ocorrência de determinadas formas de desigualdade (p.ex., o ideário liberal justifica desigualdades por mérito; o ideal da erudição pode legitimar desigualdades com base em diferentes graus de acumulação de conhecimentos canônicos) –, este seria concebido como um dos dados fundantes daquilo que viria a ser denominado e propagado como modernidade.

Autores associados à perspectiva pós-colonial têm alertado para o fato de que a maioria das grandes teorias hegemônicas desenvolvidas nos centros acadêmicos ocidentais, tanto de viés liberal quanto marxista, aborda a modernidade como um fenômeno diretamente vinculado ao mundo ocidental. Tais discursos pregam, entre outras coisas, que a modernização teria começado na Europa com a Revolução Industrial e, de lá, ter-se-ia espalhado por todo o globo (cf. p.ex. Knöbl *apud* Costa, 2005: 244). Estudiosos como Stuart Hall pretendem, ao contrário, mostrar que o que vem sendo chamado de modernidade foi construído com a participação ativa de populações que, em muitos clássicos, costumam ser tipificadas como “pré-modernas” e/ou “subdesenvolvidas”. Assim, Hall chama a atenção para o fato de que o discurso hegemônico da modernização tem reduzido a história moderna a uma ocidentalização paulatina e heroica do mundo, omitindo que, por meio da expansão colonial, diferentes historicidades e temporalidades foram violentamente fundidas e mescladas (Hall, 1996: 252).

Autores como Randeria (1999) e Pieterse (2010) têm criticado o universalismo reivindicado pela modernidade ocidental, desmascarada agora como uma história particular, que faria com que os não ocidentais fossem colocados na “sala de espera da história” (Chakrabarty, 2000: 8). Assim, Randeria enfatiza as múltiplas imbricações que caracterizariam a modernidade (*entangled modernity*). Ela chama especial atenção para as diversas e paralelas histórias que são compartilhadas, se cruzam e se mesclam sem que sejam representadas como tais, e destaca as interdependências entre muitas dessas histórias modernas sem deixar de incluir, na sua análise, as assimetrias nas relações de poder (Costa, 2005: 229).

A sociologia, fundada no auge da crença positivista no progresso com a missão de avaliar os acertos e desvios do processo civilizador, foi talvez a disciplina entre

as ciências humanas que mais nitidamente incorporou aquele ideal de modernidade criticado pelos pós-coloniais. Reckwitz afirma que as teorias sociológicas clássicas podem ser entendidas como teorias da modernização e destaca três grandes narrativas: a descrição da modernidade como capitalização (Marx), a caracterização da modernidade como racionalização (Weber) e a identificação da modernidade como processo de diferenciação funcional (Durkheim, Simmel). Todas essas teorias teriam contribuído para constituir um dualismo entre sociedade moderna e sociedades tradicionais, cuja fundamentação teria ainda conferido à diferença constatada uma conotação de distanciamento temporal (presente/passado) e espacial (Ocidente/não Ocidente). Tais teses previam também que qualquer processo de expansão da modernidade em esferas não ocidentais provocaria um recuo paulatino das estruturas tradicionais locais (Reckwitz, 2008: 226-228).

### Culturas antropológicas e suas diferenças

Mais ou menos no mesmo período, no final do século XIX, institucionalizar-se-ia outra área acadêmica que igualmente se propunha a avaliar questões fundamentais da vida em sociedade, mas que, diferentemente da sociologia, privilegiava, para tanto, análises de sociedades que vinham sendo colonizadas pelos europeus e eram tidas como pré-modernas (não civilizadas) como base de suas reflexões. O evolucionismo, a primeira teoria hegemônica dessa nova disciplina, a antropologia, compartilhava e reforçava a ideia do progresso civilizador uniforme: tratava os chamados “primitivos” como verdadeiros representantes da “infância da humanidade” que, por meio de um “aprimoramento gradual”, poderiam talvez – um dia – chegar ao estágio supremo da cultura humana, à civilização. Ao insistir na ideia de uma pluralidade de culturas, pensadas cada uma como uma totalidade orgânica, ou seja, como a vida psíquica de um povo, o antropólogo F. Boas desafiaria tanto o determinismo evolucionista quanto o determinismo racial-biológico. A separação conceitual rigorosa entre raça e cultura proposta por Boas permitiu a este antropólogo opor-se a que o mundo das culturas fosse subjugado a “leis naturais” (isto é, subtrair, definitivamente, a noção da diferença do “reino da natureza”), consolidando, dessa forma, um espaço conceitual próprio para se pensar os mundos da simbolização criados pelos próprios seres humanos.

Se essa noção sistêmica e sincrônica das culturas,<sup>3</sup> característica da maioria das grandes teorias antropológicas do início do século XX (funcionalismo,

---

3 Eminentemente representantes da tradição clássica francesa e também britânica (por exemplo, o estrutural-funcionalista Radcliffe-Brown) não deram a mesma importância ao termo “cultura”, mas aplicavam a ideia de sistema, de sincronia e de homogeneidade ao seu conceito-chave de análise, isto é, à sociedade.

estruturalismo, culturalismo), possibilitou fazer frente aos discursos discriminatórios baseados em modelos evolucionistas e raciológicos, tal perspectiva não dava conta de analisar dinâmicas culturais internas, conflitos intra e interétnicos, processos de transformação etc. As concepções culturais ganhariam mais dinâmica a partir das décadas de 1970 e 1980, quando pesquisadores, como P. Bourdieu (1972) e M. Sahlin (1981), começaram a conjugar a noção de sistema com usos particulares e estratégicos de partes do repertório sociocultural, em virtude de interesses pessoais e grupais. Ao buscar entender não somente como o sistema molda a prática, mas também como o próprio sistema é moldado pela ação dos agentes sociais (isto é, como a prática contribui para reproduzir o/a sistema/estrutura e como o/a sistema/estrutura pode ser transformado(a) e/ou mantido(a) pela prática), a noção de “agenciamento” (*agency*) ganharia destaque em estudos antropológicos.

Uma nova geração de antropólogos que, de certo modo, radicalizou a chamada “virada literária” introduzida pelo viés interpretativo de C. Geertz, criticaria fortemente o essencialismo, o holismo e a homogeneidade presentes na noção clássica de cultura. Incorporando premissas teóricas fundamentais de Foucault a respeito da relação entre discurso, saber e poder, antropólogos pós-modernos, como J. Clifford, fariam críticas viscerais à “autoridade etnográfica” e às formas de representação manifestas na maioria dos textos antropológicos. Para romper com os “monólogos” que, segundo eles, dominavam as monografias clássicas (inclusive os escritos “clássicos” de Geertz da década de 1970), seria necessária a elaboração de estratégias que permitissem expressar as múltiplas vozes, a polifonia que, de acordo com esses autores, cria e recria a vida em sociedade.<sup>4</sup> Alguns integrantes dessa “corrente”, como Abu-Lughod, chegaram a reivindicar o abandono do conceito “cultura”, uma vez que consideram tal noção “uma ferramenta essencial para a fabricação de alteridades”, que operaria de modo muito semelhante a de sua predecessora – a raça – já que teria contribuído para estabilizar diferenças e, inclusive, para justificar desigualdades entre o Ocidente e o resto do mundo (Abu-Lughod, 1991: 143). Uma vez que tenderia a ignorar tanto semelhanças que, de acordo com Abu-Lughod, existem entre as culturas, como diferenças (de classe, raça, gênero, idade etc.) no interior de cada uma delas, Abu-Lughod propõe a substituição do conceito de “cultura” por termos como “prática” ou “discurso” que, diferentemente, não sugeririam “homogeneidade” nem “holismos”.

4 As atenções de tais antropólogos voltar-se-iam para a relação dialógica entre pesquisador e pesquisado, tida como responsável pela produção de conhecimento, dando início, dessa forma, a um processo de autorreflexão crítica sobre a atividade dos antropólogos.

Outro ícone da antropologia pós-moderna, J. Clifford concorda que cultura é uma ideia profundamente comprometida e afirma que a noção clássica de “integridade cultural” não tem como sobreviver aos processos de fragmentação que o mundo pós-industrial impõe; no entanto, confessa não conseguir abrir mão do uso do conceito (Clifford, 1988: 10). Foram reavaliações e críticas desse tipo que levaram alguns antropólogos a criar novos conceitos, metáforas e neologismos, tais como “fluxos culturais” (Hannerz, 1992), “*routes*” e “viagens” (Clifford, 1997), “*ethnoscapes, ideoscapes*” etc. (Appadurai, 1996), tentando, dessa maneira, responder às “novas formas” como valores simbólicos e comunidades identitárias “se espalham e se organizam” no mundo globalizado.

Paralelamente às vozes que preferiram suspender o debate sobre a cultura, articularam-se também reações àquilo que alguns entendem como exagero pós-moderno. Sahlins acusa, não sem sarcasmo, os autodeclarados vanguardistas de terem esvaziado o conceito de cultura. Ao tratar o poder como uma espécie de “buraco negro” no qual depositam tudo aquilo que tem sido objeto valoroso para a antropologia até recentemente (diferentes formas de viver, de organização social e de pensamento, valores, éticas, ontologias, formas religiosas etc.), teriam reduzido a noção de cultura a um mero marcador da diferença (*differencing*) (Sahlins, 1997: 43, 44). E constata um paradoxo: num momento histórico marcado por políticas de diferença e projetos multiculturais, em que cada vez mais grupos assumem e expõem publicamente o que consideram ser as suas tradições, anunciando, portanto, “a existência de sua cultura, antropólogos avançados a estão negando” (Sahlins, 2001: 28).<sup>5</sup>

Hoje há aparentemente cada vez mais antropólogos, como T. H. Eriksen, que avaliam como necessária a revolta contra a noção clássica de cultura ao mesmo tempo que percebem que o discurso antiessencialista pode desembocar na defesa de posições neoliberais. “O oposto da diferença não é necessariamente igualdade, mas pode ser também indiferença”, escreve Eriksen (2002: 3). O pesquisador norueguês reconhece que cultura é algo construído e até certo ponto escolhido, mas ela traz em si também muitos elementos implícitos (normas, hábitos, formas de transmissão de conhecimento) e tem, portanto, também um caráter de “sina”, de algo que não pode ser simplesmente trocado no “livre mercado” ou reduzido à

---

5 Sahlins constata neste contexto um uso inflacionário da palavra “cultura”, o que revela também que a definição desse conceito já fugiu totalmente do controle dos antropólogos. Com a popularização do conceito cultura, este tornou-se uma realidade política, jurídica e midiática, mesmo que seja raramente definido quando empregado. Usos populares da noção de cultura visam não somente marcar a diferença, mas procuram também passar a ideia de estabilidade – algo aparentemente cada vez mais desejado por muitos, num mundo que inspira o contrário.

“sua face política”. Os valores e modos de vida não são um conjunto de abstrações, mas estão profundamente ancorados nas experiências pessoais. Nesse sentido, Eriksen adverte que deveríamos “diferenciar cuidadosamente entre diferenças culturais e a exploração política de diferenças culturais assumidas”. Não se trata de voltarmos às perspectivas clássicas essencialistas a respeito das culturas; ao mesmo tempo, devemos reconhecer que as escolhas, opções e reivindicações das pessoas – inclusive a percepção de determinadas diferenças como desigualdades e a defesa de direitos específicos para determinados grupos/culturas – são feitas em contextos culturais específicos (Eriksen, 2002: 8).<sup>6</sup>

Refletindo sobre a relação entre saberes tradicionais (locais) e saberes científicos, Manuela Carneiro da Cunha argumentou recentemente, de forma não tão diferente de Eriksen, que é imperativo distinguirmos entre cultura sem aspas – modos de pensamentos, hábitos, estilos de vida etc. – e cultura com aspas (“cultura”) – uma espécie de metadiscurso autorreflexivo sobre a própria cultura e que ganha importância sociopolítica num momento de intensificação das relações interétnicas (“regime de etnicidade”).<sup>7</sup> De acordo com Cunha, a “lógica interna da cultura não coincide com a lógica interétnica das ‘culturas’” (Cunha, 2009: 359). No entanto, a pesquisadora chama a atenção para o fato de que cultura e “cultura” se afetam mutuamente. Ela sugere que “a reflexividade tem efeitos dinâmicos tanto sobre aquilo que ela reflete – cultura, no caso – como sobre as próprias metacategorias, como ‘cultura’” (ibid., 363).<sup>8</sup>

Brumann, que se debruçou num conhecido artigo sobre diferentes visões de cultura, concordaria com Cunha sobre a diferenciação entre cultura e “cultura”. O que indivíduos e grupos entendem como sendo “a sua cultura”,<sup>9</sup> escreve Brumann (1999: 12), é frequentemente uma seleção arbitrária de elementos facilmente identificáveis, e a pesquisa antropológica deve ser capaz de mostrar esse fato.

6 Eriksen explicita este ponto quando diz: “Se engajarmos-nos em imperialismos culturais, deveríamos assumi-lo”. A luta por direitos humanos, a tentativa de libertar as mulheres muçulmanas da opressão masculina são para Eriksen “obviamente formas de imperialismo cultural” que, reivindicando, deveríamos descrever como tal. “A única forma defensável de imperialismo cultural”, continua este antropólogo, “é a [forma] esclarecida [*enlightened*] que reconhece a existência de profundas diferenças” (2002: 3).

7 Numa reflexão à parte, Carneiro da Cunha afirma – ao se remeter a um linguajar marxista clássico – que tal diferenciação poderia ser comparada com a ideia de cultura em si (cultura) e cultura para si (“cultura”) (Cunha, 2009: 313).

8 Vários antropólogos (p.ex. Eriksen, 2003; Agier, 2001) têm tratado sob a temática da identidade fenômenos como estes descritos por Cunha com o conceito de cultura com aspas. Não cabe neste ensaio tratar o complexo debate sobre a questão da identidade, que é intenso tanto no campo da antropologia como no dos estudos pós-coloniais. Para uma visão geral dessa temática, cf. Hofbauer (2009).

9 Em muitos casos, estudos antropológicos fornecem “modelos” ou, pelo menos, elementos aproveitáveis para as autorrepresentações que se sedimentam em noções locais de cultura.

Em outro texto provocador, Eriksen enfatiza ainda que o termo “diferença cultural” pode referir-se a diferentes tipos de fenômenos.<sup>10</sup> A exemplo dos processos que se desenrolam no contexto da migração, Eriksen mostra que as sociedades ocidentais que se dizem avançadas têm assumido duas posturas diferentes diante do contato com outras culturas: uma expressar-se-ia no termo “diversidade”, a outra, no termo “diferença”.

Tanto em documentos da Unesco (relatório da Unesco sobre direitos e variações culturais, 1995) como na postura dos governos e da grande mídia diante dos imigrantes na Europa, Eriksen constata certa celebração da ideia de “diversidade cultural”: esta diria respeito a uma série de aspectos culturais – comidas, artesanatos, ritos que podem ser entendidos como politicamente neutros, moralmente benéficos e ainda capazes de se tornar economicamente aproveitáveis. Já outros aspectos culturais, como a organização social e política, a estrutura do parentesco, o sistema educacional, o papel de gênero (*gender role*) etc. dos grupos minoritários, são frequentemente tratados como práticas questionáveis ou inaceitáveis. Para Eriksen, essa diferenciação explica-se, em primeiro lugar, pelo fato de que, diferentemente da benquista “diversidade cultural”, aquilo que ele caracteriza como “diferença” tende a ameaçar um valor cultural atualmente inegociável nas sociedades ocidentais: o individualismo que dá sustentação às políticas (neo)liberais (Eriksen, 2006).

Parece lícito afirmar que com a redefinição boasiana de cultura a antropologia não rompeu, num primeiro momento, com a oposição dicotômica entre o Ocidente e o resto do mundo, mas abriu caminho para introduzir perspectivas analíticas que não se prendessem mais umbilicalmente a classificações e categorias ocidentais particularistas que reivindicavam ter aplicação universal e que levavam necessariamente a avaliações hierarquizantes e discriminatórias das diferenças culturais. Com todas as reformulações e críticas recentes, podemos perceber na maioria dos usos atuais do conceito cultura duas peculiaridades – ou problemas – que têm importantes consequências para a nossa discussão. A primeira diz respeito à tradição de delimitar contextos culturais. Se não aderirmos a uma perspectiva pós-moderna radical, coloca-se, de alguma maneira, a questão das fronteiras, sobretudo quando queremos tratar um tema complexo como o dos valores. É de fato possível, por exemplo, delimitar diferentes regimes de justiça e como eles interagem? Como se dá a ação social de agentes sociais que convivem com mais de uma referência cultural-valorativa? Até que

---

10 Para entendermos as complexidades culturais contemporâneas, seria importante, em primeiro lugar, discernir entre formas horizontais e verticais de diferenciação – isto é, entre diferença igualitária e hierárquica.

ponto os sujeitos moldam os regimes de diferença e justiça dos quais participam ou são moldados por estes?

A segunda peculiaridade tem a ver com a tradição antropológica de conceber e entender as culturas como mundos próprios que foi desenvolvida, em boa medida, com o objetivo de fazer frente aos determinismos evolucionistas e raciais. Nas teorias clássicas tal postura analítica levava a uma separação entre diferença e poder ou, ainda, a uma despolitização do poder. Admitiam-se e comentavam-se desigualdades, assimetrias de poder e discriminações entre culturas diferentes (sobretudo entre o Ocidente e as culturas colonizadas), mas evitava-se chamar a atenção para problemas desse tipo no interior das culturas pesquisadas: seja por um motivo político que buscava alcançar o respeito de culturas frequentemente menosprezadas e maltratadas ou perseguidas pelas sociedades nacionais; seja devido a opções teórico-metodológicas que visavam a tornar inteligíveis o funcionamento da sociedade e/ou a manutenção da ordem interna ou os padrões de comportamento, crenças, valores morais etc. que supostamente unem um grupo (funcionalismo, estruturalismo, culturalismo); seja, ainda, pelo intuito de entender o “ponto de vista do outro” (cf. p.ex. Malinowski, 1961: 25; e, sobretudo, Geertz, 1989). Como resultado de tais esforços para explicar o equilíbrio interno e/ou compreender e reconhecer as noções nativas, podemos perceber – pelo menos em diversas obras clássicas – análises que tendem a reproduzir discursos hegemônicos: inclusive no que diz respeito às diferenças internas em termos de *status*, poder e riqueza.

## A reavaliação das diferenças pela crítica pós-colonial

Os termos “cultura” e, sobretudo, “diferença” aparecem com mais frequência a partir da segunda metade do século XX em textos de cientistas que, inseridos na tradição de debater o projeto da modernidade, dedicavam-se primeiro a desmascarar desigualdades sociais. Insatisfeitos com as explicações marxistas ortodoxas, diversos intelectuais, comprometidos com as emergentes lutas das mulheres e/ou de grupos frequentemente chamados de “minorias” (negros, homossexuais, portadores de necessidades especiais etc.), buscavam agora, a fim de aguçar suas críticas, novas referências teóricas, reconhecendo, desta maneira, outras divisões importantes na sociedade moderna capitalista além das classes sociais.

Foi nos países anglo-saxões que se articularam primeiro os chamados estudos culturais e, num segundo momento, os estudos pós-coloniais, cujas preocupações e reflexões tendem a se sobrepor e se mesclar em vários pontos. Os mentores do projeto dos “estudos culturais” na Inglaterra, intelectuais de

orientação marxista como Hoggart, Williams e Thompson, buscavam analisar aquilo que concebiam como “cultura popular” ou “cultura da classe trabalhadora”. A noção de hegemonia elaborada por Gramsci, que possibilita superar a relação dicotômica e mecanicista do vínculo entre infraestrutura e supraestrutura do modelo marxiano clássico, reflexões de Althusser sobre a noção de ideologia e de subjetividade, ideias da psicanálise lacaniana e – sobretudo a partir da década de 1970 – cada vez maior influência do pensamento pós-estruturalista (Foucault e Derrida) contribuíram decisivamente para remodelar a concepção de cultura dos pesquisadores ligados a essa corrente. Diferentemente da perspectiva antropológica clássica, os estudos culturais tendem a abordar a cultura, em primeiro lugar, como um campo no qual disputas por poder, conflitos em torno de significados e processo de identificação e diferenciação são articulados e negociados. Ou seja, em vez de destacar a força integrativa e homogeneizadora das culturas, os estudos culturais procuram chamar a atenção para a ausência de consensos em questões relacionadas com valores e significados nas sociedades atuais. Isso também porque entendem a formação e a recriação de diferenças e fronteiras como processos inerentes à modernidade e à chamada globalização.

Já os estudos pós-coloniais inspiraram-se fortemente na teoria literária e, em geral, dão ainda mais destaque à análise do discurso.<sup>11</sup> O que une os pós-coloniais é o objetivo de analisar as consequências nocivas do colonialismo para as sociedades não ocidentais e revelar suas raízes imperialistas e racistas. A incorporação das reflexões de Foucault a respeito da relação entre discurso, saber e poder conferiu à perspectiva pós-colonial um poderoso instrumental analítico que permitiu a elaboração de críticas viscerais às formas de representação que o Ocidente moderno desenvolveu. Baseando-se em tais premissas, os pós-coloniais têm sustentado, entre outras coisas, que a invenção da categoria discriminatória de povos *selvagens* e *primitivos*, os quais viveriam em uma carência generalizada, foi crucial para fundamentar a ideia iluminista de um sujeito racional autônomo supostamente autodeterminado e capaz de garantir por meio do domínio da natureza o progresso da humanidade (cf. Varela, 2005: 16). Classificações binárias como essa expressariam o modo ocidental, logocêntrico de apreender o mundo e constituiriam a base para a construção das estruturas modernas de dominação.<sup>12</sup>

11 Há diversos intelectuais, como Stuart Hall e Paul Gilroy, que são associados tanto aos estudos culturais quanto aos estudos pós-coloniais.

12 Spivak, famosa expoente do pós-colonialismo, usa o termo “violência epistêmica” (cunhado por Foucault) para definir os processos de repressão e marginalização provocados pelo saber ocidental e suas categorias de pensamento, que reivindicam supremacia sobre outros saberes e categorias (Spivak, 2008: 42).

Uma grande preocupação dos pós-coloniais é, portanto, denunciar e desconstruir os diversos binarismos localizados nas narrativas ocidentais hegemônicas (*West-rest*; moderno-tradicional; colonizadores-colonizados, secularizado-religioso; sociedades com história-sociedades sem história), que teriam não somente guiado a produção de conhecimento, mas também justificado intervenções políticas que incluíam, com frequência, o uso da violência.<sup>13</sup> Trabalhos pós-coloniais mais recentes têm investido, inclusive, na elaboração de soluções teóricas que venham a servir de base a lutas contra-hegemônicas distintas de uma mera inversão da valorização do par conceitual “o Ocidente e o resto”, como teria ocorrido nas lutas anticoloniais clássicas.<sup>14</sup> A crítica pós-colonial exige outra atitude. O objetivo declarado é a desconstrução de todo tipo de essencialismo na concepção das diferenças humanas: almeja-se a diluição crítica de todas aquelas fronteiras vistas como legado do colonialismo, por um lado, e das lutas anticoloniais, por outro (cf. Costa, 2006a: 89; Costa, 2006b). Dessa forma, isto é, descolonizando a própria maneira de pensar, o projeto pós-colonial procura “reinscrever” o colonizado na modernidade: não mais como “o outro” do Ocidente, mas sim como parte integrante e constitutiva daquilo que foi construído – discursivamente – como moderno (cf. tb. Hofbauer, 2011: 44).

Percebe-se, portanto, que na análise pós-colonial a diferença já não é tratada como uma fronteira entre dentro e fora, mas sim concebida como um *locus* dentro do “próprio centro” (Hein, 2006: 41-42). A transposição das fronteiras para o interior das culturas transforma a cultura num lugar incerto de significação. Fundamental para essa re-conceitualização da noção da diferença – e, também com isso, da cultura – foram as reflexões do filósofo Derrida (1972) a respeito da articulação dos signos que o levaram a criar o neologismo *différance*. Com a

---

13 Já o livro *Orientalismo* (1978), de Edward Said, muitas vezes lembrado como texto fundacional do pós-colonialismo, procurava mostrar como o discurso colonial produziu ao mesmo tempo sujeitos colonizadores e sujeitos colonizados e como o Oriente foi, no fundo, “inventado” por construções narrativas elaboradas por autodeclarados “orientalistas”.

14 Compreende-se agora que a luta anticolonial “clássica” ocorreu ainda dentro da episteme colonial, por meio da fixação da suposta diferença entre colonizador e colonizado, na forma de movimentos nativistas e nacionalistas. Mesmo que Spivak tenha admitido, com a introdução do termo “essencialismo estratégico”, a necessidade de os subalternos inverterem em determinadas situações os essencialismos usados contra eles, ela chama a atenção para os perigos de uma tal estratégia (especialmente, o perigo de repetir e fortalecer as normas e valores do discurso dominante) e para a necessidade da sua superação. Como a maioria dos pós-coloniais, também Spivak, tradutora da obra *De la grammatologie*, de Derrida, compreende a desconstrução como um importante instrumental analítico que visa não somente desestabilizar discursos hegemônicos que sustentam binarismos, mas também fazer com que grupos excluídos e marginalizados se tornem visíveis e audíveis.

introdução desse conceito, que afirma, entre outras coisas, que (1) nenhum contexto discursivo particular esgota plenamente o repertório de significações atribuíveis a um signo, e que (2) significantes e significados nunca se correspondem inteiramente,<sup>15</sup> Derrida criou as bases teóricas que tornaram possível romper definitivamente com a ideia da diferença preexistente (“diferença ontológica”).<sup>16</sup>

Baseando-se nesses ensinamentos de Derrida, Homi Bhabha tem argumentado que o discurso colonial nunca foi tão uniforme quanto ele próprio se apresentava e, portanto, não foi capaz de operar sem contestação, distúrbios e interrupções. Bhabha, um dos autores pós-coloniais que mais tem explorado o modelo linguístico-discursivo de análise,<sup>17</sup> entende que a tentativa de fixar significados não poderia ser alcançada plenamente, uma vez que no processo de “tradução” de ideias particulares e de teorias produzidas na metrópole surgiriam inevitavelmente hibridações. Ou seja, o contexto colonial não permitiria uma repetição do original sem modificações, já que o processo de tradução – a repetição num outro contexto – abre inevitavelmente brechas e fissuras no “texto” original.

Ao operar com conceitos como “hibridação”, “mímica” e “terceiro espaço”, Bhabha procura não apenas reavaliar o tema da resistência, mas também elaborar um novo quadro conceitual para tematizar a questão da diferença em si.<sup>18</sup> Assim, a noção de mímica, concebida como uma “repetição com diferença”, ajuda-o a defender a ideia de que a imitação no contexto colonial não deve ser meramente vista como um ato de submissão incondicional ao colonizador. Pelo contrário: os deslizamentos, os excessos e as diferenças que emergem do processo de imitação fariam com que a mímica se tornasse ao mesmo tempo

15 No fundo, Derrida propõe – diferentemente de Saussure – que o signo não seja mais entendido como uma união entre significado e significante, mas como uma estrutura de significantes. É que Derrida entende que o significado de algo – uma palavra, por exemplo – só pode ser transmitido (explicado) pela referência a outra(s) palavra(s), de maneira que o significado torna-se, ele próprio, significante.

16 A instabilidade inerente à produção de significado, descrita pelo termo *différance*, servirá aos pós-coloniais também como argumento em prol da noção de que a “prisão simbólica” imposta pelos discursos hegemônicos discriminatórios e estereotipados pode ser rompida e que, portanto, as lutas contra-hegemônicas fazem sentido.

17 Outros pensadores pós-coloniais, como Gilroy e Hall, não põem em xeque a importância da construção discursiva de significados, mas, ao se delimitarem de uma postura pós-estruturalista extrema, questionam a ideia de que esta seja a única fonte de poder. Para Hall, a questão do poder e do político não se reduz ao problema da língua e da representação. Esse cientista entende que tanto o textualismo quanto o economicismo não dão respostas satisfatórias para a questão do local do poder, ao mesmo tempo em que não põe em dúvida a existência de algo como um poder econômico e político anterior à sua articulação verbal (linguística) (in: Müller-Funk, 2006: 284).

18 Logo no início do seu clássico *O local da cultura*, Bhabha polemiza contra a ideia de avaliar a “representação da diferença (...) como o reflexo de traços culturais ou étnicos *preestabelecidos* [pre-given], inscritos na lápide fixa da tradição”, também porque entende que “os termos de embate [engagement] cultural, seja através de antagonismo ou afiliação, são produzidos performativamente” (Bhabha, 2001: 20).

semelhança e ameaça, conferindo-lhe um potencial subversivo, qual seja, o de minar as grandes narrativas do colonialismo (Bhabha, 2001: 130-131).

Bhabha concebe, portanto, a hibridação não como uma junção de dois elementos que dão vida a um terceiro, mas muito mais como aquilo que ele denomina “terceiro espaço”: um momento que torna possível novos posicionamentos dos sujeitos, em que os signos são deslocados de seu referencial hegemônico e ainda não foram inscritos num outro sistema de representação totalizante (Bhabha, 2001: 67-68). É esse deslocamento, para Bhabha, que caracteriza o momento da hibridação do signo e o possível momento da resistência: ele diz respeito à articulação da ambiguidade que retira de todas as classificações padronizadoras sua completude e inequívocidade (cf. tb. Hofbauer, 2011: 47).<sup>19</sup>

Há, certamente, pontos de contato na maneira como os cânones antropológicos e pós-coloniais lidam com a noção da diferença, mas há também divergências. Ambas as “tradições” elaboraram críticas aos essencialismos. No entanto, a estratégia analítica preferida pelos pós-coloniais para lidar com a questão da diferença busca fazer um trabalho de desconstrução das narrativas hegemônicas discriminatórias sobre os supostos sujeitos (culturas) não ocidentais ou não modernos, ao passo que a antropologia inverte a direção do percurso teórico-metodológico: busca a compreensão da diferença a partir de uma “perspectiva de dentro”.

O “lado forte” da antropologia tem sido o de avaliar, a partir de sólidas pesquisas de campo, diferentes formas de organização social, bem como diferentes sistemas de valores, éticas e ontologias. Esse olhar relativizante impulsionou a elaboração de estratégias analíticas que levassem a sério as categorias nativas e teve como efeito que não poucas monografias clássicas abordassem questões como diferenças em *status*, poder e riqueza exclusivamente a partir das narrativas nativas (ou atribuíssem a sua explicação a postulados “mecanismos sistêmicos” que visariam a manter a ordem interna).

Já os estudos pós-coloniais, que têm como forte referência da sua reflexão o projeto da modernidade, articulam críticas abertas a processos discriminatórios e desigualdades sociais que são atribuídos aos projetos políticos e discursos hegemônicos ocidentais. Nessa tradição, a noção de cultura apresenta-se, em

---

19 Para Bhabha (2001), o momento da hibridação é fortuito, aleatório; é uma interação contingente que independe da vontade dos sujeitos. Ou seja: de acordo com essas ideias, o ato subversivo não pode ser controlado, em última instância, pelos sujeitos. Dessa forma, a concepção teórica de Bhabha não abre espaço para abordar aquilo que outros autores chamam de *agency*. Costa avalia que é impossível extrair das ideias de Bhabha uma teoria ou estratégia de resistência e/ou de transformação social, como diversos movimentos sociais vêm fazendo (Costa, 2006: 94; 101-102).

primeiro lugar, como um espaço dentro do qual relações de poder e significados são negociadas; consequentemente, desvia-se aqui o foco de análise de possíveis funções, padrões ou estruturas culturais e tende-se a negar à cultura o papel de fonte de percepção e atuação humanas. Tal perspectiva, fortemente inspirada em Foucault e Derrida, somada ao fato de pesquisadores pós-coloniais raramente investirem em pesquisa etnográfica, levou alguns antropólogos a acusar as análises pós-coloniais de reduzir, em última instância, “o outro” a “efeitos discursivos” (Ortner, 2006: 54).

A maioria dos antropólogos chama a nossa atenção para dimensões implícitas dos processos culturais, para a maneira como os diferentes significados são construídos, vividos e transformados pelos diversos grupos nos diversos contextos culturais. Embora já não se defenda a existência de uma essência cultural, atribui-se geralmente à noção da diferença cultural uma “profundidade” que a noção da *différance* tende a negar tratando-a, em primeiro lugar, como um jogo sofisticado de significantes: a distinção entre diferença e diversidade, como concebida por Eriksen, e a diferenciação entre cultura e “cultura”, como proposta por Carneiro da Cunha, apontam para diferentes níveis de produção e de vivência de significados que uma perspectiva pós-estrutural dificilmente pode contemplar. Os ensinamentos pós-coloniais, por sua vez, não somente nos alertam para o impacto que os discursos hegemônicos têm sobre as formas de representação. Enfatizam também a instabilidade e provisoriedade na produção dos significados em si – um refinamento teórico importantíssimo, sobretudo para a compreensão de processos interculturais que a antropologia clássica desconhecia e, em virtude de premissas teóricas, talvez nem pudesse admitir.

Dois casos empíricos – o mundo do candomblé e o debate sobre o racismo no Brasil – que serão apresentados em forma de ensaio, ajudarão a mostrar de que maneira a estratégia metodológica clássica de separar diferença de desigualdade tem influenciado as análises. Em seguida, a partir desses exemplos, serão apontadas algumas alternativas analíticas, buscando conjugar perspectivas antropológicas com aquelas elaboradas pelos estudos pós-coloniais. Acredito que tal procedimento metodológico permite não somente entender melhor de que maneira os agentes sociais da atualidade convivem com diferentes contextos culturais e campos políticos e, portanto, com diferentes regimes de justiça e de diferença, mas também abrir novas perspectivas analíticas para avaliar a história pregressa dos fenômenos culturais e cenários políticos analisados. Trata-se, em primeiro lugar, de um exercício acadêmico, de uma espécie de teste metodológico que não pretende trazer dados conclusivos nem defender nenhuma grande “nova teoria”.

## O caso do candomblé

Não há dúvida de que a origem do fenômeno sociocultural do candomblé está diretamente ligada à convivência conflituosa dos escravos e de seus descendentes com o mundo dos senhores e, particularmente, com o catolicismo. A história do candomblé confunde-se com a história da exploração escrava e da discriminação racial que impunha o quadro de condições e relações sociais dentro do qual o jogo dos posicionamentos se desenrolou. Assim, as avaliações e percepções da diferença e da (des)igualdade relacionadas com o fenômeno do candomblé foram profundamente marcadas pelos discursos hegemônicos sobre o negro e o branco,<sup>20</sup> isto é, sobre a raça, a cultura, a religião, a identidade negra e branca. Durante muito tempo, a religiosidade de matriz africana era comumente tratada pelos colonizadores e senhores brancos como “feitiçaria” ou “bruxaria”, ou seja, como práticas tidas como socialmente malignas; dessa forma, também se negava a ela o mesmo *status* de religião que era conferido, por exemplo, ao judaísmo e ao islã. Combater “falsas crenças”, identificadas como idolatria, e resgatar as almas perdidas era o lema dos missionários na África e também no Novo Mundo, o que podia até incluir o apoio a “guerras justas”, ou seja, ao uso de violência física.

Ao mesmo tempo, é inegável que no candomblé articulam-se signos e significados que remontam a uma proveniência africana e que oferecem aos adeptos uma importante fonte de cognição e de orientação para a interação social. Estudos históricos e antropológicos, como a importante obra de Luis Nicolau Parés (*A formação do candomblé*, 2006), apontam como principais influências culturais-religiosas sobre a formação do candomblé as cosmologias dos jejes (grupos relacionados com o reino Daomé) e dos nagôs (iorubas), além do calundu,<sup>21</sup> que, por sua vez, é relacionado com práticas culturais da África centro-ocidental. É sabido que, em diferentes partes da África, era comum integrar divindades e outros elementos culturais de grupos vizinhos com o objetivo de se apropriar das forças reconhecidas neles. Práticas desse tipo parecem ter ocorrido também naqueles contextos em que europeus entravam em contato com os africanos.

---

20 É sabido que uma reinterpretação daquele trecho em que aparece pela primeira vez a palavra “escravo” no Velho Testamento (*Gênesis*, cap. IX), que relacionava culpa, imoralidade e também a cor negra ao fenômeno da escravidão – e que seria usada, durante muito tempo, como discurso hegemônico justificatório da escravização de “gentes enegrecidas” –, constituiu uma espécie de marco zero para negociações identitárias e eventuais projetos contra-hegemônicos. Para um aprofundamento dos desdobramentos da história do conceito de negro, cf. Hofbauer (2006).

21 O calundu uniu o elemento da possessão (incorporação de espíritos) com o da adivinhação e o da cura. O calundeiro costumava atuar de forma independente, oferecendo os seus “serviços”; diferentemente do candomblé, não formava em torno de si uma comunidade de culto.

Logo depois da chegada dos primeiros navios na atual Angola, no início do século XVI, missionários portugueses foram enviados para a região. Como estratégia de conversão, buscaram identificar concepções e palavras locais que, na avaliação deles, se prestavam para explicar a doutrina cristã. O uso de termos locais para falar de símbolos cristãos – “nkisi” (conceito que designava objetos sagrados congolese) para a cruz cristã e “nganga” (líder espiritual local) para padre – tornar-se-ia, de fato, popular em pouco tempo. Percebe-se assim que grande parte da população começou a usar símbolos cristãos no seu cotidiano. A popularidade do batismo com sal – constatava-se que muitos congolese ansiavam, recorrentemente, passar pelo ritual do batismo – chamou a atenção dos estudiosos, mas levaria a diferentes interpretações. MacGaffey (1994) afirmou que a relação entre Portugal e o Congo se baseava num profundo mal-entendido, que ele caracterizaria como um “diálogo entre surdos”. Sweet (2003) acredita que os congolese viam na cerimônia do batismo a essência das forças espirituais europeias, das quais queriam se apropriar. Concebiam-na como mais uma maneira de se proteger de malevolências, e não como um ritual de purificação de pecados necessário para obter a salvação eterna. Para esse historiador, os congolese encontravam nos rituais cristãos um novo repertório de signos por meio dos quais podiam vivenciar e expressar concepções elementares da sua própria religiosidade. Já para pesquisadores como Thornton (2002), que cunhou o termo “catolicismo africano”, e Heywood (2002: 112), que usa conceitos como “cultura crioula” e “cultura afro-lusitana”, esse contexto histórico do Congo e de Angola está na raiz da formação de uma espécie de substrato de religiosidade/cultura afro-(luso)-brasileira que teria se reproduzido e se prolongado posteriormente em terras brasileiras.

Quem, afinal, tem razão nessas avaliações? Parece-me que não se pode negar que o uso de símbolos cristãos de fato expressou, em muitos casos, uma atitude nativa que ansiava por aquilo que Salisbury e Sahlins (1997: 53) têm descrito como “*cultural enhancement*” (apropriação de elementos estranhos para fortalecer a própria cultura), da mesma forma que é inegável, olhando hoje para esse passado longínquo, que tal estratégia de incorporar práticas ritualísticas cristãs – que numa perspectiva bhabhaiana poderia ser entendida também como “mímica” – acabou contribuindo para iniciar um complexo processo de transformação no âmbito religioso.

O problema maior das argumentações acima citadas está – a meu ver – na unilateralidade das perspectivas analíticas que tende a produzir, em todos os casos, essencialismos: religião/cultura autêntica africana *versus* religião/cultura sincrética crioula. Tais avaliações opostas confrontam-se, no fundo, até hoje; e, embora os argumentos pró e contra passem, evidentemente, por constantes reatualizações,

continuam marcando, de forma decisiva, os debates sobre a diferença no mundo do candomblé. Esses discursos omitem ou negam uma dimensão importante da produção de significados numa situação de conflito interétnico que Bhabha precisou com os termos “hibridismo” e “terceiro espaço” e que remete à ideia de *différance* cunhada por Derrida: a instabilidade e incontrollabilidade dos significados dos signos na ação. Tal “característica” faz com que o uso dos signos acarrete sempre o risco de modificar os seus significados estabelecidos e que um mesmo signo possa expressar mais de uma intenção e ter mais de uma leitura/interpretação cultural.

A ausência desse tipo de reflexão teve consequências importantes para o debate sobre o chamado sincretismo. As clássicas explicações desse fenômeno, como fusão, mistura, justaposição, aculturação, acomodação, jogo de equivalências e analogias etc. (cf. Ferretti, 1995), têm reproduzido e fortalecido, em última instância, uma noção ortodoxa a respeito das culturas: homogêneas internamente e bem delimitadas em relação ao exterior. Partindo de uma perspectiva que busca conjugar o olhar antropológico com certas críticas pós-coloniais, Van der Veer posiciona-se contra o uso descritivo do termo sincretismo e busca desviar o foco de análise. Como para ele a questão do sincretismo diz respeito, em primeiro lugar, à “política da diferença e da identidade”, isto é, ao poder de incluir e excluir, reivindica que os estudos deveriam concentrar-se na avaliação das disputas em torno da legitimidade religiosa: analisar sobretudo aqueles discursos que procuram controlar a identificação de algumas práticas religiosas como verdadeiras e outras como falsas (Van der Veer, 1994: 196; 208). A esfera em que ocorrem as disputas sobre a autenticidade religiosa não se situa à parte das opiniões hegemônicas da sociedade e das reflexões dos estudiosos; ao contrário, os discursos dos adeptos se constroem numa relação dialógica intra e interterreiro, mostrando-se também suscetíveis às avaliações dos antropólogos, como pode ser demonstrado a exemplo da obra de R. Bastide.

Bastide partia da distinção clássica entre religião e magia. Ele relacionava o candomblé com o pensamento religioso que seguiria a lei do simbolismo e das analogias. Com conceitos como “enquistamento cultural” e “princípio de corte”, que expressam a ideia de que é possível que “duas civilizações coexistam no interior de uma mesma sociedade, sem se modificar ao seu contato”, Bastide (1985: 529) buscava argumentar que o candomblé é uma religião que resiste à modernidade. Nele, as normas coletivas trazidas da África triunfariam.

Já a macumba (umbanda) era avaliada de forma totalmente diferente. Bastide via nela a manifestação do “pensamento mágico”, que, segundo ele, seria dominado pela lei da acumulação, da intensificação e da adição. É essa atitude, ligada ao desejo individual, à paixão obstinada e à ilogicidade vibrante (constatada

tanto na postura dos líderes como na dos adeptos), que possibilitaria as misturas culturais, isto é, a manifestação do sincretismo (Bastide, 1985: 382-384). Bastide associava ainda o surgimento da umbanda a processos de industrialização e urbanização, concebidos como fatores responsáveis pela proletarização do negro, bem como pelo processo de desagregação social e de assimilação cultural.

Percebe-se nessas avaliações tão antagônicas que, num caso (candomblé), Bastide aplica os paradigmas da antropologia clássica a respeito da noção de cultura (“um todo coerente e funcional” etc.; p. 313), cujas referências morais e valorativas poderiam ser avaliadas somente a partir dos seus próprios parâmetros; já o outro caso (macumba) não é mais analisado como forma de “resistência cultural”: ao ser compreendido como parte de um processo de decadência promovido pelo processo de modernização, a sua avaliação sofre julgamentos morais que Bastide não admite em relação à “religião africana autêntica”. Escreve Bastide: “O candomblé era e permanece um meio de controle social, um instrumento de solidariedade e de comunhão; a *macumba* resulta no parasitismo social, na exploração desavergonhada da credulidade das classes baixas ou no afrouxamento das tendências imorais, desde o estupro até, frequentemente, o assassinato” (Bastide, 1985: 414). Com essas reflexões, Bastide contribuiu para consolidar a noção da “pureza nagô”, que se tornaria não somente um importante “instrumento” no combate à discriminação (cf. Dantas, 1988: 180f.), mas também um “argumento” nas disputas internas das religiões de matriz africana.<sup>22</sup> Análises como a de Bastide fortaleceriam também a criação de uma visão mítica da África. Na esteira das suas pesquisas, muitos estudiosos interessar-se-iam em “resgatar” um “*corpus* religioso nagô”, que emergiria nas análises como uma esfera à parte das relações sociais, econômicas e políticas, ocultando, dessa forma, estruturas hierárquicas (como o fenômeno da escravidão, a instituição social de “iwofa”<sup>23</sup> ou, ainda, a

22 Bastide não foi, evidentemente, o único nem o primeiro pesquisador que buscou definir a pureza ritual. Além disso, devemos lembrar ainda as críticas de Matory que atribui a notável propagação da “religião dos orixás” – inclusive a criação da chamada “pureza nagô” –, em primeiro lugar, à agência de um movimento iorubano transnacional que recebeu fortes influências dos “negros retornados”, ou seja, daqueles ex-escravos que foram levados pelos britânicos a Serra Leoa. Oriundos da “iorubalândia”, posteriormente formados em escolas missionárias em Freetown (Serra Leoa), voltaram para Lagos, onde trabalharam como missionários, comerciantes ou na administração colonial. Foram eles (sobretudo pastores diaspóricos negros) os primeiros a fazer registros da história, da língua e das tradições locais. De acordo com Matory, esses textos criaram uma primeira codificação cultural-religiosa que podia ser apropriada e reinterpretada por seguidores (“descendentes iorubanos”) nos dois lados do Atlântico (Matory, 2005: 64).

23 Para conseguir um empréstimo ou cobrir uma dívida, era comum entre os iorubas “dar” um parente (por exemplo, um filho) – ou a si próprio – como “penhor”. Esta pessoa prestaria serviços para o credor por um tempo determinado, até que a dívida estivesse quitada. Sobre a escravidão entre os iorubas, cf. Hofbauer (2006: 297-305).

prática de sacrifícios humanos em funerais em homenagem a um nobre falecido<sup>24</sup>) presentes na sociedade iorubana “tradicional”<sup>25</sup>.

As análises de Bastide justificavam a diferenciação entre um mundo das culturas – no qual as causalidades e os valores seguiriam paradigmas particulares (“não nos perguntaremos (...) qual é o lugar dos valores religiosos no conjunto dos valores sociais”, escreve, p.ex., Bastide; *ibid.*, 536) – e um mundo da sociopolítica, no qual se articulariam os conflitos de interesse (sociais, raciais etc.).<sup>26</sup> Tal perspectiva exigia abordagens diferenciadas para cada campo: se as diferenças internas aos mundos sociopolíticos poderiam/deveriam ser avaliadas a partir dos paradigmas (igualdade/desigualdade) da modernidade, no caso dos diversos campos da cultura seria preciso detectar e respeitar os seus próprios regimes de justiça. Essa divisória traçada no tratamento analítico tomaria forma, inclusive, na consolidação de duas tradições de pesquisa que existem até hoje e entre as quais há relativamente pouca comunicação: os estudos antropológicos sobre a cultura afro-brasileira e os estudos sociológicos sobre as relações raciais.<sup>27</sup>

Podemos afirmar que as concepções do mundo expressas nas cosmologias que sustentam o candomblé atual (que remetem a tradições iorubanas, *fon*) não fornecem elementos para consolidar uma ideologia de igualdade secularizante, como no caso do ideário burguês que ganhou força no Ocidente a partir do século XVIII. Os mitos e a noção de “axé” (frequentemente traduzido como força e/ou poder) constituem para os iorubas referências fundamentais para avaliar, explicar e justificar diferenças entre os humanos em termos de poder,

24 Estudos mais recentes relacionaram a prática de sacrifícios humanos entre os iorubas com as estruturas aristocráticas, a militarização da sociedade, o fenômeno da escravidão e, inclusive, com a religião dos orixás (para um aprofundamento desta questão, cf. Ojo, 2005).

25 A criação de um espaço religioso-cultural “autônomo” faria com que poucos pesquisadores demonstrassem interesse em transcender as fronteiras deste subsistema por eles próprios delimitado.

26 Opondo explicitamente o mundo da política ao mundo da religião, Bastide (1985: 467-468) escreve: “Em política há um certo esquema de atividades, luta dos partidos pelo poder, liderança e organização de grupos de interesse”. Qualquer mudança de valores e atitudes repercutiria numa reformulação das instituições políticas. Em oposição ao campo da política, ele entendia o mundo da cultura, e especialmente a “resistência cultural”, como algo muito mais coeso e estático. “Na religião”, que o autor trata como uma espécie de “subsistema cultural”, “ao contrário, o passado resiste à mudança, pois a tradição é sagrada em essência. O novo deve, portanto, se inserir no velho, sem destruí-lo” (*ibid.*, 468).

27 Nas fervorosas discussões atuais sobre a implementação de ações afirmativas ouvem-se argumentos antagônicos que podem ser associados a esta divisória entre campo da cultura e mundo sociopolítico. Assim, alguns antropólogos (p.ex., Maggie) veem nas ações afirmativas um risco para o tradicional modo classificatório das diferenças étnico-raciais no Brasil, enquanto diversos sociólogos (p.ex., Guimarães) defensores de ações afirmativas insistem no uso de “categorias fechadas” – negro e branco – com o objetivo de revelar as discriminações e como estratégia política que deve facilitar a execução desse tipo de políticas públicas de combate ao racismo. Para um aprofundamento dessa questão, cf. Hofbauer (2006: 407-426).

*status* e riqueza.<sup>28</sup> As muitas histórias sobre os orixás,<sup>29</sup> cheias de narrativas de amor, disputas e intrigas, oferecem um leque enorme de respostas e dicas para os “mortais”. São lembradas e evocadas, de forma seletiva, para comentar e refletir sobre os diversos acontecimentos do dia a dia das pessoas.

Como em muitas sociedades estratificadas africanas, entre os iorubas o “fator poder” baseia-se “tradicionalmente” no controle sobre pessoas.<sup>30</sup> E essa concepção de poder justifica-se também em termos cosmológicos. Na tradição iorubana, o *aye* (vida terrestre) é tido como o mundo espelhado do *orun* (esfera habitada pelas divindades); entende-se que há correspondências e fortes entrelaçamentos entre essas duas dimensões. Assim, por exemplo, a prática de investir em relações de aliança e de manter apoio a personagens influentes, buscando aumentar o poder pessoal, pode ser entendida como uma relação análoga àquela reciprocidade que caracteriza o relacionamento entre o indivíduo e o seu orixá pessoal. Acredita-se que o adepto recebe axé de seu orixá na medida em que cumpre seus deveres para com ele; o orixá, por sua vez, comprova sua eficácia atraindo um grande número de devotos, o que fundamenta, em última instância, sua força e sua existência.

Não é por acaso que a maioria dos rituais do candomblé gira em torno do fortalecimento do axé. E é muito comum ouvirmos no meio do povo do santo comentários que atribuem, com admiração ou, por vezes, também com certa inveja, o enriquecimento ou a capacidade de liderança de alguém ao axé ou ao orixá da pessoa. Assimetrias nas relações humanas não contradizem os fundamentos cosmológicos iorubanos: manifestam-se também, de diversas formas, na vida dentro dos terreiros (p.ex., nas etapas hierarquizadas que o iniciado deve percorrer) e entre terreiros (o poder atribuído às casas antigas das quais descendem os fundadores de novos terreiros). Mesmo uma das maiores lideranças religiosas da

---

28 Para um aprofundamento das concepções cosmológicas e da estruturação social e política iorubana, cf. Hofbauer (2006: 291-318).

29 Os mitos enaltecem o poder das divindades. Atos de violência e crueldade cometidos pelo orixá, sem que sofra nenhuma punição, servem para exemplificar o seu poder. Poder este que os adeptos procuram na relação com a sua divindade.

30 Na constituição do poder de uma pessoa, os “oriki” cumprem um papel importante. Trata-se de uma espécie de “poesia de louvor” que, segundo a pesquisadora Barber, pode ser melhor caracterizada como “a chave para ter acesso à natureza essencial de algo” (apud Apter, 1992: 126). Os “oriki” cumpriam um papel essencial na linguagem ritual e também no jogo político do cotidiano iorubano. Barber destaca que, nos “oriki” dedicados a pessoas poderosas, a caracterização dos personagens assemelhava-se às qualidades atribuídas aos orixás (“... eles eram elogiados não só por sua generosidade, magnificência, estilo e esplendor pessoal, como também por sua dureza, intangibilidade, intransigência e poder, frequentemente concebidos em termos da capacidade de praticar ultrajes com impunidade”; Barber, 1989: 152). Os “oriki” eram peça fundamental daquela técnica retórica que Barber (1991: 184) denominou de “autoengrandecimento”, pois ajudavam a construir (ou derrubar) e legitimar (ou desafiar) a imagem de um “grande homem”.

atualidade, mãe Stella do Ilê Opô Afonjá, que luta pelo reconhecimento do candomblé como religião igual a qualquer outra e contra qualquer tratamento discriminatório das tradições culturais africanas e da população negra no Brasil, prega, internamente, um outro regime de igualdade (justeza) que lhe permite defender a autoridade dos líderes religiosos e estabilizar a ordem interna dos terreiros. Num dos seus livros publicados, ressalta que o dia a dia no terreiro deve orientar-se no princípio da hierarquia: “Hierarquia é tudo: princípio, meio e fim. Sem ela, o caos... Trevas, desinteligência, falta de comando, anarquia” (Santos, 1993: 26).

Ao mesmo tempo, nos seus discursos dirigidos para fora do mundo dos terreiros, não poucos líderes recorrem a outras referências: pode-se ouvir frequentemente alusões às máximas propagadas pelas agendas do multiculturalismo, dos direitos humanos e dos movimentos negros. Em analogia às análises de Appadurai, poderíamos avaliar que os adeptos convivem com diferentes ideários, produzidos frequentemente em outros lugares (*ideoscapes*), e os adaptam de forma criativa e estratégica à sua prática cotidiana. Além disso, percebe-se que as ideias a respeito da pureza ritualística, que remetem às interpretações do movimento transatlântico literário (cf. Matory) e às distinções antropológicas clássicas entre religião autêntica e práticas sincréticas (cf. p.ex. Bastide), tornaram-se peças estratégicas importantes nas disputas interterreiros por prestígio religioso e na luta por reconhecimento dentro da sociedade brasileira. Articulam-se nesse contexto autorrepresentações que assumem, em muitos sentidos, o papel da cultura entre aspas, como formulado por Carneiro da Cunha. Esta – a “cultura” – ganha importância no conflito interétnico e pode impulsionar transformações na cultura sem aspas: este seria o caso (em alguns terreiros), por exemplo, de processos de reforma ritualística que têm sido chamados pela literatura especializada de “dessincretização” e “reafricanização”.<sup>31</sup>

### O caso das “relações raciais”

Bastide foi um dos poucos pesquisadores que se dedicou não somente aos “estudos da cultura”, mas deu também importantes contribuições para a análise das “relações raciais”, cujos instrumentos analíticos passaram a se orientar em modelos marcadamente sociológicos, mais especificamente na Escola de Chicago. Durante muito tempo, o “Brasil oficial” conseguiu, com sucesso, apresentar-se como um país que desconhece qualquer problema racial. Um

31 Sobre os processos de dessincretização e reafricanização, cf. p.ex. Consorte (1999); Silva (1999); Lépine (2005) e Frigerio (2005).

papel fundamental na reavaliação da autoimagem oficial tão elogiosa coube à atuação de um órgão internacional, a Unesco, que, depois da Segunda Guerra Mundial, empenhou-se em elaborar estratégias que pudessem prevenir no futuro algo parecido como o holocausto.

Foi nesse contexto que a Unesco propôs a efetuação de uma série de estudos sobre a situação racial no Brasil; essa escolha deu-se em grande parte devido à fama do país de ter a questão racial mais “bem-resolvida” do que outros lugares. A ideia era levantar material que pudesse contribuir para uma campanha mundial de combate ao “preconceito racial” (“ódio racial”). E tal campanha estava inserida num projeto ainda maior, cujo objetivo era a divulgação e a institucionalização da defesa dos direitos humanos como uma espécie de parâmetro último para avaliar e lidar com as diferenças e desigualdades entre os seres humanos.

É possível perceber que, a partir da inserção da questão pesquisada numa preocupação internacional que visava, em última instância, a consolidação de um conjunto de valores últimos universalmente aplicáveis, a reflexão acadêmica local, até então voltada para “dentro” do país e comprometida em primeiro lugar com a “questão nacional”, começaria a mudar sua orientação. O objetivo dos estudos da Unesco já não era o de compreender e interpretar a contribuição do escravo e do ex-escravo para a jovem nação em construção, como ocorria nos discursos e textos dos abolicionistas e dos “homens da sciencia” no final do século XIX ou daqueles cientistas que, já no início do século XX, buscavam definir o “caráter nacional brasileiro”. Procurava-se agora, em primeiro lugar, avaliar a posição social dos “descendentes dos escravos”.<sup>32</sup> O que estava em questão eram as relações entre o grupo dos negros e o dos brancos. A partir dessa reorientação de enfoque “surgiria”, finalmente, o tema da discriminação racial como um objeto de análise científica.

Os estudos da Unesco revelariam que, a despeito das expectativas dos mentores do projeto, a desigualdade socioeconômica entre negros e brancos continuava enorme. E mais: as pesquisas apontaram, claramente, a existência do “preconceito racial”, uma revelação que, como vimos, contradizia o discurso oficial e a autoimagem da maioria dos brasileiros naquele momento. A famosa frase recolhida durante as pesquisas promovidas por Bastide e Fernandes – que diz: “Nós, brasileiros, temos ‘o preconceito de não ter preconceito’” (Bastide e Fernandes, 1971: 148) – resumiu, de certa maneira, essa “descoberta”.

---

32 Os dados obtidos no estudo das relações entre os grupos raciais deveriam permitir ainda a realização de comparações com outros países, principalmente com os Estados Unidos, onde o “conflito racial” era visto como problema político bastante agudo.

O fato de o Brasil – país das Américas que importou o maior número de escravos africanos e o último a abolir a escravidão – ter sido poupado tanto tempo da acusação de práticas racistas pode ser não tão contraditório como frequentemente se comenta: é possível que até tenha a ver com forças sociais relacionadas com o velho regime e, mais especificamente, com o patrimonialismo. É que o termo “racismo” foi lançado num momento histórico específico (na Europa, não antes da década de 1920) com o objetivo de denunciar e atacar “concepções errôneas” da noção de raça, ou seja, aqueles conteúdos biologizados e deterministas da ideia de raça que davam sustentação para políticas de Estado que visavam segregar, excluir ou exterminar determinados grupos humanos;<sup>33</sup> sua propagação visava num primeiro momento a “política racial” do fascismo na Alemanha; não demoraria muito, porém, até que alguns pesquisadores (p.ex., Barzun) começassem a aplicar tal conceito para se referir à política de segregação racial nos Estados Unidos.<sup>34</sup>

No Brasil, os legisladores preocuparam-se em evitar definir direitos e/ou restrições em termos de cor/raça (cf. Albuquerque, 2009: 73f.). Os processos de inclusão e exclusão foram, durante muito tempo, controlados por poderes locais que sofriam pouca interferência do Estado. Como pano de fundo ideológico do jogo de poder que se desenrolou nos engenhos, nas plantações, nas minas e, posteriormente, em fábricas, empresas, escritórios etc. serviu, em boa medida, o ideário do branqueamento. Não foi a crença numa raça biológica imutável, senão muito mais aquele ideário (ideologia) que fundia “negro” com a condição de escravo, associava “branco” aos ideais morais-religiosos e ao *status* de livre e, ainda, projetava a possibilidade (ilusão) de uma possível metamorfose da cor (raça) que se tornava discurso hegemônico. Sustentado por grande parte da elite (religiosa e política), esse ideário teve também forte repercussão entre

---

33 Taguieff chama a atenção para o fato de que este conceito (“racismo”, e, inclusive, o termo “antirracismo”) tem servido muito mais como um “conceito de luta” do que como um “instrumento analítico” (Taguieff, 1998: 227).

34 Recentemente, alguns pesquisadores têm relacionado não somente a implementação de políticas segregacionistas nos Estados Unidos, mas também o surgimento do pensamento racial com a superação do sistema escravista. Assim, Pieterse (1992) argumenta que a “ciência da raça” teria surgido como resposta a uma situação político-social que punha em xeque a legalidade da escravidão – ou seja, quando a primeira batalha contra a escravidão já tinha sido ganha. Seguindo esse raciocínio, foi exatamente no momento histórico em que a escravidão perdia sua legitimidade moral que a ideia da raça ganhou importância social, como uma espécie de “amortecedor” (*buffer*) entre a “abolição” e a [proclamada] “igualdade” (ibid., 59). “‘Raça’ foi a resposta para o ‘problema da liberdade’”, conclui Pieterse (ibid., 63). Para um aprofundamento dessa questão, cf. Hofbauer (2006: 115-118). É sabido que a história do Brasil desconhece legislações explicitamente raciais. Num estudo recente, Albuquerque (2009) tenta mostrar que, embora as elites brasileiras tenham se esforçado para encobri-lo, com a crise da escravidão e a iminência da abolição o fator cor/raça ganhou destaque em diferentes situações de conflito de interesses – um processo que a autora descreve com o termo “racialização”.

aqueles que eram, em princípio, vítimas de tal discurso, sobretudo os que ansiavam ascender dentro da ordem estabelecida.

Há diversos relatos do século XIX que revelam que não poucos escravos e ex-escravos buscavam aproximar-se de ou “imitar” o ideal branco (na vestimenta, na estética, nas estratégias de casamento etc.) para conquistar a confiança de personagens influentes e, dessa forma, facilitar a conquista de uma posição social menos desprivilegiada<sup>35</sup> (cf. Hofbauer, 2006: 172-180). O uso maleável, ambíguo e contextual das categorias que serviam para denominar cores de pele e fenótipos, já constatado pelos viajantes, pode ser lido como consequência de uma ideologia hierarquizante que abre um espectro de diferenciação (negociação) entre dois polos: o branco e o negro.

O ideário do branqueamento revelou-se um fator político que tem contribuído para a consolidação da ordem estabelecida, uma vez que induz os não brancos a se aproximar do padrão hegemônico e a negociar individualmente certos privilégios, inibindo, dessa forma, reações coletivas por parte dos desprivilegiados. Nesse sentido, o ideário do branqueamento ajustava-se bem à idealização do Brasil como “paraíso racial”, tal como aparece já nos discursos abolicionistas que usavam o argumento da harmonia entre as raças com o objetivo de atrair mão de obra europeia branca ao Brasil, onde deveria substituir a mão de obra escrava e, dessa maneira, garantir um futuro próspero ao país (cf. Nabuco).<sup>36</sup>

É sabido que foi somente a partir da década de 1930, com a obra de Gilberto Freyre, que a ideia da “democracia racial” passou a se cristalizar como conceito científico. Inspirado nos ensinamentos de F. Boas – de quem Freyre se diz tributário – a respeito da diferenciação entre os âmbitos biológico e simbólico, Freyre construiu os alicerces da ideia de que existe, de fato, uma “cultura brasileira”, produto de um amalgamento de diferentes raças/culturas, que constituiria a “essência” de uma nova nação. Na argumentação de Freyre, a mestiçagem ocupa um lugar central, uma vez que teria “funcionado” como uma espécie de “ponte” capaz de aplainar e superar os desajustes entre negros, brancos e índios e, dessa forma, viabilizado a formação de um novo corpo sociocultural. Como em diversos outros estudos que seguiam as orientações antropológicas do momento, na imagem da fusão entre negros, brancos e índios questões concernentes a conflitos

35 Uma estratégia comportamental deste tipo pode, inclusive, ter encontrado sustentação “ideológica” nas cosmologias de matriz africana (como aquela proveniente dos iorubas).

36 As ideias de J. B. Lacerda, representante oficial do Brasil no Primeiro Congresso das Raças em Londres (1911), a respeito das relações entre brancos e negros e a respeito do futuro racial no Brasil são exemplares para a maneira como a elite intelectual conjugava o ideário do branqueamento com o da harmonia racial (cf. Hofbauer, 2006: 206-212).

de interesses, violência, desigualdades em termos de *status* e de poder etc. são avaliadas a partir de um parâmetro que tem como ponto de referência último a manutenção (explicação) da coesão e da coerência interna da postulada unidade (“a cultura brasileira”).<sup>37</sup> Assim, boa parte da obra de Freyre tende a reproduzir a autorrepresentação da elite da época e busca conferir-lhe um *status* científico.

Essa visão, que se tornou discurso oficial durante a época da ditadura militar, seria questionada e atacada com fervor pelos chamados estudos das relações raciais, uma tradição sociológica de pesquisa que se desenvolveu a partir dos estudos da Unesco. Nela pode-se perceber uma tendência de tratar categorias como “negro”, “branco” e “raça” como fatores diretamente ligados à (manutenção da) estrutura socioeconômica e/ou como “dados naturais” que supostamente prescindem de qualquer explicação.<sup>38</sup> A subordinação do mundo das ideias à análise da infraestrutura (mais exatamente, à análise da função social que os grupos ocupam nos processos socioeconômicos) faz com que não se tenha investido num estudo de concepções êmicas a respeito das diferenças humanas que poderiam ter alguma influência sobre a valorização e a depreciação de tipos humanos e, portanto, também sobre a delimitação de fronteiras grupais. A premissa metodológica de que existem “grupos raciais ou de cor” com limites fixos tem se adaptado bem ao uso de métodos quantitativos e ao uso das categorias do censo oficial brasileiro. Foi dessa forma – fundindo as categorias “pardo” e “preto”, usadas nos censos, para criar um par analítico (negro *versus* branco) – que uma série de pesquisas empíricas quantitativas conseguiu, a partir da década de 1980, demonstrar que existe uma enorme desigualdade entre os grupos “negro” e “branco” em todos os âmbitos da vida social.

Aplicando concepções dicotomizadas e essencialistas de negro e branco a realidades de inclusão e exclusão que têm se mostrado avessas a processos de formalização e burocratização e, além disso, são profundamente permeadas por ideais de branqueamento, Florestan Fernandes e, posteriormente, outros pesquisadores detectaram o problema da discriminação racial no Brasil. Mais do que

37 Cf. tb. a ideia de “equilíbrio de antagonismos”, apresentada por Freyre em *Casa-Grande e Senzala* (Freyre, 1992: 53), que afirma a existência de relações de equilíbrio entre polos opostos na sociedade patriarcal brasileira: senhor e escravo, branco e negro, homem e mulher, casa-grande e senzala, sobrado e mocambo.

38 É provável que esta ambiguidade conceitual deva-se, em parte, a uma tradição funcional-estruturalista de abordar o conceito raça/ cor, assim como a noções naturalizadas das diferenças humanas que, segundo P. Wade, permeiam ainda os estudos das relações raciais. Wade mostra que, embora a maioria dos pesquisadores (por exemplo, J. Rex e M. Banton) afirme que raça é uma construção social, as “variedades fenotípicas” são, frequentemente, tratadas como um dado biológico neutro. Dessa forma, argumenta Wade, transfere-se a “conceitualização naturalizada” da ideia de raça para o “fenótipo” (Wade, 1993: 31).

isso: criaram também a base de um “novo” discurso antirracista na medida em que começavam a se referir à democracia racial como um mito. Um mito que cria e difunde uma “consciência falsa da realidade racial”, isto é, uma falsa ideia a respeito das reais assimetrias e discriminações (Fernandes, 1978 [1965] I: 256).

Essa avaliação repercutiria fortemente na militância negra que, em parte, tinha ajudado ativamente a criar e aprofundar tal discurso antirracista. Quando o movimento negro ressurgiu com força, na época da abertura política, os novos militantes empenhar-se-iam em denunciar as desigualdades existentes e em “desmascarar” o discurso dominante que, na avaliação das lideranças, encobria as discriminações raciais. A democracia racial passa então a ser vista como uma ideologia que inibe, se não impede, a articulação de movimentos antirracistas e a palavra de ordem do Movimento Negro Unificado, fundado em 1978, torna-se “derrubar o mito da democracia racial”.

Como consequência desse discurso, a militância negra costuma combater usos não dicotomizados de cores/raças, (ainda) muito comuns no cotidiano das pessoas. Categorias como “moreno” ou “mulato” são frequentemente vistas como estratégias individuais que visam escapar à discriminação. São relacionadas com uma visão errônea da “realidade racial” e com uma falta de “consciência racial” que, de acordo com essa perspectiva militante, precisa ainda ser despertada e consolidada no Brasil. Tendo como referência um modelo de racismo e antirracismo marcado pela dicotomização e essencialização das diferenças, descarta-se implicitamente – ou não se admite – que o grande número de denominação de cores/raças usadas de forma contextual no cotidiano (cf., p.ex., a já famosa pesquisa PNAD-1976 que levantou 136 termos diferentes de identificação de cores de pele) possa estar relacionado com uma outra “tradição” de conceber e perceber as diferenças, ou seja, um outro tipo de racismo<sup>39</sup> – ou devo arriscar o termo “cultura discriminatória”? – que se diferencia do “racismo clássico” europeu e norte-americano.

Nota-se na atuação dessa nova militância a tendência de adequar seus discursos antidiscriminação às concepções de racismo – como mal a ser combatido em nível planetário – reconhecidas nos foros e em documentos internacionais (direitos humanos), além de sintonizá-los com as perspectivas de outras militâncias negras diaspóricas.

Já as avaliações das diferenças produzidas no âmbito das expressões culturais de matriz africana não seguem os mesmos parâmetros de (des)igualdade. Se os

---

39 Especialistas no tema do racismo, como o sociólogo alemão Hund (2007), fazem questão de usar o termo racismo no plural para chamar a atenção para a existência de diversas e paralelas histórias e “tradições” discriminatórias.

estudiosos das relações raciais raramente se dedicam à análise das tradições culturais negras, delegando essa tarefa aos colegas antropólogos, nos escritos e discursos da militância certos aspectos da cultura negra, tidos como não misturados, autênticos – por exemplo, o candomblé ketu, a capoeira angola –, são lembrados como símbolos da resistência. Diferenças em termos de poder, que são recorrentes na chamada cultura negra (manifestam-se, p.ex., em figuras como ialorixás e babalorixás, reis e rainhas, mestres de capoeira e de maracatu etc.), são frequentemente omitidas ou são avaliadas a partir da noção clássica de cultura que destaca a manutenção da ordem e da coesão internas. No caso do candomblé, por exemplo, destaca-se o valor da solidariedade que tem ajudado a preservar a autoestima dos negros e conseguido devolver a dignidade humana àqueles mais excluídos da sociedade (homossexuais, prostitutas, travestis etc.). Não raramente invoca-se, assim, uma essência que seria própria de determinado povo/raça (cf., p.ex., Nascimento, 1980) e que justificaria o respeito por e o reconhecimento de um regime de justiça diferente daquele que é reivindicado quando o discurso militante se refere ao tema da discriminação racial. Percebe-se, portanto, que, no caso da análise da cultura negra, a militância opera com uma visão despolitizada e idealizada da cultura, tal como utilizada por Bastide (nos seus estudos sobre o candomblé) e por Freyre (nos seus estudos sobre o “caráter nacional” brasileiro). Ao mesmo tempo, combate-se fervorosamente a aplicação dessa mesma estratégia analítica, que busca dar ênfase às concepções étnicas a respeito das diferenças, quando o assunto é relações raciais. Nesse caso, o discurso sobre a diferença/(des)igualdade rejeita o reconhecimento de um padrão particular e busca ajustar-se a retóricas universalizáveis sobre o desenvolvimento da humanidade.

Com estes dois exemplos – candomblé e relações raciais – busquei chamar a atenção para algumas consequências que a divisão das agendas – desigualdade (social) e diferença (simbólica-cultural) – tem provocado nas análises da “questão do negro” no Brasil e como tais discursos acadêmicos repercutem nas práticas socioculturais.<sup>40</sup> Vimos que a autonomização do discurso sobre a diferença conquistou o reconhecimento das culturas de matriz africana, ao mesmo tempo em que produziu uma visão um tanto idílica a respeito das relações entre negros e brancos. Já a agenda da desigualdade conseguiu detectar o fenômeno da discriminação racial no Brasil, mas às custas da negação de “tradições” simbólico-valorativas (“cultura discriminatória”) locais. O grande desafio

40 Optei por este percurso, evidentemente, não com o objetivo de detectar e/ou denunciar “práticas incoerentes” ou “indevidas”, mas para entender melhor as estratégias dos agentes sociais, e, sobretudo, para mostrar que, no mundo de hoje, os sujeitos – todos nós – operam no seu cotidiano com diferentes referências simbólicas e, portanto, também, com diferentes “regimes de justiça”.

analítico parece-me hoje, numa época marcada por trânsitos múltiplos, redefinições constantes das fronteiras etc., desenvolvermos abordagens que consigam uma melhor integração entre os temas da diferença cultural e da igualdade e desigualdade social: faz-se mister olharmos e avaliarmos de múltiplas perspectivas – tanto de dentro como de fora – a construção e a desconstrução das diferenças e dos seus significados. Precisamos desenvolver estratégias analíticas que consigam mostrar como os agentes sociais circulam entre diversos mundos simbólicos – ou melhor, entre diferentes *scapes* (panoramas) de simbolização: como convivem e põem em prática vários regimes de diferença e de justiça (igualdade) que eles próprios, por meio da sua atuação sociocultural, ajudam a criar e afirmar ou a desafiar e transformar. Precisamos de mecanismos analíticos que consigam dar conta, a um só tempo, das culturas sem aspas e das culturas com aspas, que levem em consideração tanto a diferença profunda (Eriksen) como o jogo imprevisível da *différance* (Derrida). As “realidades” do mundo atual exigem análises que sejam capazes de captar e processar a importância dos ideários vinculados às teses de modernização que já se tornaram senso comum, bem como, e acima de tudo, que estejam atentas à força dos *ideoscapes* (ideários dos direitos humanos, da democracia etc.) que se tornaram referência para os mais diversos agentes sociais: ao serem “acessados” e aplicados em determinados contextos de acordo com interesses particulares, acabam agindo sobre as produções culturais locais. Será talvez por esse caminho que poderemos repensar alguns cânones clássicos da antropologia e da sociologia, sobre os quais se instaurou tal separação o entre o “cultural” e o “social”, e contribuir, então, para a sua “desprovincialização”.

## Referências bibliográficas

- ABU-LUGHOD, Lila. Writing against culture. In: FOX, Richard (org.). *Recapturing anthropology: working in the present*. Santa Fe, New Mexico: School of American Research Press, 1991, p. 137-162.
- AGIER, Michel. Distúrbios identitários em tempos de globalização. *Mana*, Rio de Janeiro, 7 (2), 2001, p. 7-33.
- ALBUQUERQUE, Wlamyra R. de. *O jogo da dissimulação. Abolição e cidadania negra no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- ALMEIDA, Miguel Vale de. Da diferença e da desigualdade. Lições da experiência etnográfica. *A urgência da teoria*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007, p. 75-108.
- APPADURAI, Arjun. *Modernity at large. Cultural dimensions of globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.

- APTER, Andrew. *Black Critics & Kings: The Hermeneutics of Power in Yoruba Society*. Chicago, London, The University of Chicago Press, 1992.
- BARBER, Karin. Como o homem cria Deus na África ocidental: atitudes dos yoruba para com o òrìsà. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (Org.). *Meu sinal está no teu corpo: escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo, Edicon, Edusp, 1989, p. 142-173.
- . *I Could Speak until Tomorrow: Oriki, Women and the Past in a Yoruba Town*. Edinburgh, University Press, 1991.
- BARZUN, Jacques. *Race. A Study in Modern Superstition*. New York, Harcourt, Brace and Co., 1937.
- BASTIDE, Roger, *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo, Livraria Pioneira, 1985.
- BASTIDE, Roger; FERNANDES, Florestan. *Branços e negros em São Paulo*. São Paulo, Ed. Nacional, 1971.
- BOURDIEU, Pierre. *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle*. Genebra: Librairie Droz, 1972.
- BRUMANN, Christoph. Writing for culture. Why a successful concept should not be discarded. *Current Anthropology*, 40, Supplement, fevereiro, 1999, p. 81-99.
- CHAKRABARTY, Dipesh. *Provincialising Europe: postcolonial thought and historical difference*. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- CLIFFORD, James. *Routes: travel and translation in the late twentieth century*. Cambridge: Harvard University Press, 1997.
- . *The predicament of culture*. Cambridge: Harvard University Press, 1988.
- CONSORTE, Josildeth Gomes. Em torno de um manifesto de ialorixás baianas contra o sincretismo. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson (Orgs.). *Faces da tradição afro-brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas, 1999.
- COSTA, Sérgio. (Un)möglichkeiten einer postkolonialen Soziologie. In: Brunkhorst, Hauke; COSTA, Sérgio (Orgs.). *Jenseits von Zentrum und Peripherie: Zur Verfassung der fragmentierten Weltgesellschaft*. Munchen: Rainer Hampp Verlag, 2005.
- . *Dois atlânticos: teoria social, antirracismo, cosmopolitismo*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006a.
- . Desprovincializando a Sociologia – A contribuição pós-colonial. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 21, n. 60, 2006b, p. 117-134.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo, Cosac Naify, 2009.
- DANTAS, Beatriz Góis. *Vovó nagô e papai branco*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- DERRIDA, Jacques. *Marges. De la philosophie*. Paris, Éditions de Minuit, 1972.

- ERIKSEN, Thomas Hylland. Confessions of a useful idiot, or why culture should be brought back in. *LBC Newsletter* (Uppsala University), outubro de 2002.
- . Crioulização e criatividade. *Global networks*. 2003; 3, 3, p. 223-237.
- . Diversity versus difference: Neo-liberalism in the minority debate. In: ROTTENBURG, Richard, SCHNEPEL, Burkhard, SHIMADA, Shingo (Orgs.) *The making and unmaking of difference*. Bielefeld: Transaction, 2006, p. 13-36.
- . The perilous identity politics of anthropology. (paper, disponível em <http://folk.uio.no/geirthe/21st.html> <http://folk.uio.no/geirthe/21st.html>. Acesso em 01/02/2011), 2007.
- FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*. Vol. 1 e 2. São Paulo: Ática, 1978.
- FERRETTI, Sérgio. *Repensando o sincretismo*. São Paulo: Edusp, 1995.
- FOUCAULT, Michel. The subject and power. In: FOUCAULT, Michel. *Beyond structuralism and hermeneutics* (org. por Hubert Dreyfus e Paul Rabinow). Chicago, Chicago University Press, p. 208-226, 1982.
- FREDRICKSON, George M. *Rassismus: ein historischer Abriss*. Hamburg: Hamburger Edition HIS, 2004.
- FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala*, Rio de Janeiro: Record, 1992.
- FRIGERIO, Alejandro. Reafricanização em diásporas religiosas secundárias: a construção de uma religião mundial. *Religião e Sociedade*, v. 25, n. 2, 2005, p. 136-160.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.
- HALL, Stuart. When was 'the postcolonial'? thinking at the limit. In: CHAMBERS, Iain; CCURTIS, Lidia (Orgs.). *The postcolonial question: common skies, divided horizons*. London: Routledge, 1996, p. 242-260.
- HANNERZ, Ulf. *Cultural complexity*. New York: Columbia University Press, 1992.
- HEIN, Kerstin. *Hybride Identitäten: Bastelbiografien im Spannungsverhältnis zwischen Lateinamerika und Europa*. Bielefeld: Transcript, 2006.
- HEYWOOD, Linda M. Portuguese into African: the eighteenth-century central African background to Atlantic creole culture. In: HEYWOOD, Linda M. (Org.). *Central Africans and cultural transformations in the American diaspora*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 91-112.
- HOFBAUER, Andreas. Entre olhares antropológicos e perspectivas dos estudos culturais e pós-coloniais: consensos e dissensos no trato das diferenças. *Antropolítica*, Niterói, 2009, 27; p. 99-130.
- . *Uma história de branqueamento ou o negro em questão*. São Paulo: Edunesp, 2006.
- . Dominação e contrapoder. O candomblé no fogo cruzado entre construções e desconstruções de diferença e significado. *Revista Brasileira de Ciência Política*, 5. Brasília, janeiro-julho de 2011, p. 37-79.

- HUND, Wulf D. *Rassismus*. Bielefeld: Transcript, 2007.
- KOHL, Karl-Heinz. *Entzauberter Blick*. Frankfurt: Suhrkamp, 1986.
- LÉPINE, Claude. Mudanças no candomblé. *Religião e Sociedade*, v. 25, n. 2, 2005, p. 121-135.
- LIMA, Vivaldo da Costa. Liderança e sucessão, coerência e norma no grupo de candomblé. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes (Org.), *Leopardo dos olhos de fogo*, São Paulo, Ateliê Editorial, 1998, p. 33-82.
- MACGAFFEY, Wyatt. African objects and the idea of fetish. *Anthropology and Aesthetics*, n. 25, 1994, p.123-131.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonauts of the Western Pacific*. London: Dutton, 1961.
- MATORY, J. Lorand. *Black Atlantic religion: tradition, transnationalism, and matriarchy in the Afro-Brazilian candomblé*. Princeton: Princeton University Press, 2005.
- MULLER-FUNK, Wolfgang. *Kulturtheorie*. Tübingen: UTB, 2006.
- NABUCO, Joaquim. *O abolicionismo*. Recife, Fundação Joaquim Nabuco, Massangana, 1988.
- NASCIMENTO, Abdias do. *O quilombismo*. Petrópolis: Vozes, 1980.
- OJO, Olatunji. Slavery and human sacrifice in Yorubaland: Ondo, c. 1870-94. *Journal of African History*, 46, 2005, p. 379-404.
- ORTNER, Sherry. *Anthropology and social theory. Culture, power, and the acting subject*. London: Duke University Press, 2006.
- PARÊS, Luis Nicolau. *A formação do candomblé*. Campinas: Ed.Unicamp, 2006.
- PETERMANN, Werner. *Die Geschichte der Ethnologie*. München: Trickster, 2004.
- PIETERSE, Jan Nederveen. New modernities: what's new?. In: RODRÍGUEZ, Encarnación Gutiérrez; BOATCĂ, Manuela; COSTA, Sérgio (Orgs.). *Decolonizing European sociology: transdisciplinary approaches*. Farnham: Ashgate, 2010, p. 85-102.
- \_\_\_\_\_. *White on Black: Images of Africa and Blacks in Western Popular Culture*. New Haven: Yale University Press, 1992.
- RANDERIA, Shalini. Geteilte Geschichte und verwobene Moderne. In: RUSEN, Jörn et al. (Orgs.). *Zukunftsentwürfe: Ideen für eine Kultur der Veränderung*. Frankfurt am Main: Campus, 1999.
- RECKWITZ, Andreas. *Die Transformation der Kulturtheorien*. Göttingen: Velbruck, 2000.
- \_\_\_\_\_. Moderne. Der Kampf um die Öffnung und Schließung von Kontingenzen. In: MOEBIUS, Stephan; RECKWITZ, Andreas (Orgs.). *Poststrukturalistische Sozialwissenschaften*. Frankfurt: Suhrkamp, 2008, p. 226-244.
- \_\_\_\_\_. *Unschärfe Grenzen. Perspektiven der Kultursoziologie*. Bielefeld: Transcript, 2010.
- SAHLINS, Marshall. O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um 'objeto' em via de extinção (parte I). *Mana*, 3, vol. 1, Rio de Janeiro, abril de 1997, p. 41-73.

- \_\_\_\_\_. *Como pensam os 'nativos'*. São Paulo: Edusp, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Historical metaphors and mythical realities. Structure in the early history of the Sandwich Islands Kingdom*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1981.
- SAID, Edward. *Orientalism*. New York: Vintage, 1978.
- SALISBURY, Richard F. Affluence and cultural survival. An introduction In: SALISBURY, Richard F. e TOOKER, Elisabeth (Orgs.). *Affluence and cultural survival*. Washington DC, The American Ethnological Society, 1984, p. 1-11.
- SANTOS, Maria Stella de Azevedo. *Meu tempo é agora*. São Paulo: Oduduwa, 1993.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. Reafricanização e sincretismo. Interpretações acadêmicas e experiências religiosas. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson (Orgs.). *Faces da tradição afro-brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas, 1999.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Can the subaltern speak?* Viena: Turia + Kant, 2008.
- SWEET, James. H. *Recreating Africa: culture, kinship, and religion in the African-Portuguese world, 1441-1770*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2003.
- TAGUIEFF, Pierre-André. Die Metamorphosen des Rassismus und die Krise des Antirassismus. In: BIELEFELD, Ulrich (Org.). *Das Eigene und das Fremde*. Hamburg, Hamburger Edition HIS, 1998.
- THORNTON, John K. Religious and ceremonial life in the Kongo and Mbunda areas, 1500-1700. In: HEYWOOD, Linda M. (Org.). *Central Africans and cultural transformations in the American diaspora*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 71-90.
- VAN DER VEER, Peter. Syncretism, multiculturalism and the discourse of tolerance. In: STEWART, Charles; SHAW, Rosalind (Orgs.). *Syncretism/Anti-syncretism: the politics of religious synthesis*. London: Routledge, 1994, p. 196-211.
- VARELA, María do Mar Castro; DHAWAN, Nikita. *Postkoloniale Theorie*. Bielefeld: Transcript, 2005.
- WADE, Peter. "Race", Nature and Culture. *Man*, v. 28, n. 1, mar. 1993.
- WORLD COMMISSION ON CULTURE AND DEVELOPMENT. *Our creative diversity*, Paris, Unesco, 1995.

### Como citar este artigo:

HOFBAUER, Andreas. Cultura, diferença e (des)igualdade. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*. São Carlos, Departamento e Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFSCar, 2011, n. 1, p. 69-102.