

Artigos

O narcisismo das pequenas diferenças¹

Anton Blok*

Resumo

Este ensaio explora as implicações teóricas do conceito freudiano de "narcisismo das pequenas diferenças": a ideia de que são exatamente as pequenas diferenças entre os povos que, sob qualquer outro aspecto, são iguais, que formam a base dos sentimentos de estranheza e hostilidade entre eles. Um estudo comparativo mostra que as pequenas diferenças subjazem a uma vasta gama de conflitos: de formas relativamente brandas do campanilismo a guerras civis sangrentas. As afirmações iniciais de Freud se relacionam com os insights de Darwin (que argumentou que a luta pela sobrevivência é mais árdua entre indivíduos e variedades da mesma espécie), Simmel, Durkheim, Lévi-Strauss, Dumont, Elias e Girard. De especial utilidade é a afirmação de Bourdieu em seu livro "A Distinção": "A identidade social está na diferença, e a diferença se afirma contra aquilo que é mais próximo, que representa a maior ameaça". Um esboço de uma teoria geral do poder e da violência deve incluir um exame do narcisismo das pequenas diferenças, em particular porque sua contrapartida – a hierarquia e as grandes diferenças – concorre para uma estabilidade relativa e para a paz.

Palavras-Chave

Cultura. Pequenas diferenças. Violência.

¹ Tradução do texto "Narcissism of minor differences", originalmente publicado como um dos capítulos do livro *Honor and Violence*. Cambridge and Oxford, Polity Press / Blackwell Publishers, 2001.

* Anton Blok é Professor Emérito de Antropologia Cultural da Universidade de Amsterdan.

Abstract

This essay explores the theoretical implications of Freud's notion of "the narcissism of minor differences": the idea that it is precisely the minor differences between people who are otherwise alike that form the basis of feelings of strangeness and hostility between them. A comparative survey shows that minor differences underlie a wide range of conflicts: from relatively benign forms of campanilismo to bloody civil wars. Freud's tentative statements link up with the insights of Darwin (who argued that the struggle for life is most severe between individuals and varieties of the same species), Simmel, Durkheim, Levi-Strauss, Dumont, Elias, and Girard. Especially helpful is what Bourdieu writes in his book 'Distinction': "Social identity lies in difference, and difference is asserted against what is closest, which represents the greatest threat." An outline of a general theory of power and violence should include consideration of the narcissism of minor differences, also because its counterpart - hierarchy and great differences - makes for relative stability and peace.

Keywords

Culture. Minor differences. Violence.

I

Atribuímos muitas vezes o conflito entre indivíduos ou grupos aos crescentes contrastes entre eles. Quanto maiores as diferenças (econômicas, sociais, culturais), maior a chance de confrontos violentos. Mas um esboço de uma teoria geral do poder e da violência não pode ignorar o fato de que as lutas mais acirradas muitas vezes se dão entre indivíduos, grupos e comunidades que diferem muito pouco entre si – ou entre aqueles cujas diferenças diminuíram acentuadamente. As guerras civis são em geral descritas como mais impiedosas do que as outras guerras, e a luta mais acirrada se dá frequentemente entre irmãos. Os arquétipos são os irmãos bíblicos Caim e Abel, um dos quais era pastor e guardava rebanhos, enquanto o outro cultivava o solo. Vem daí o uso metafórico do termo “fratricida” para descrever uma luta de vida ou morte entre grupos ou comunidades muito semelhantes, que são vizinhas e mantêm laços de proximidade.

São as distinções sutis, e não as grandes diferenças entre indivíduos e

grupos, que causam muitos conflitos e lutas cruéis. Por que seriam justamente as pequenas diferenças aquilo que faz com que as pessoas excluam os outros, os discriminem, os estigmatizem e os submetam a formas extremas de violência? E até que ponto os pesquisadores vêm reconhecendo o papel das distinções sutis nas configurações explosivas?

II

Pode-se começar com Freud (não com Marx, pois ele acreditava que a luta de classes só podia se dar quando as diferenças entre capitalistas e proletariado, entre capital e trabalho tivessem se acentuado; quando todos os meios de produção estivessem nas mãos dos capitalistas). Começamos com Freud porque ele foi provavelmente o primeiro a reconhecer a importância das pequenas diferenças na compreensão dos conflitos.² Há ao menos quatro lugares de sua obra em que ele discute 'o narcisismo das pequenas diferenças'. O que ele quer dizer com essa expressão e o que faz com ela?

O primeiro momento em que Freud discute o narcisismo das pequenas diferenças é em seu ensaio 'O Tabu da Virgindade' [1917]. Ele se refere a um estudo feito por Crawley, que argumenta que as pessoas são separadas umas das outras por um 'tabu do isolamento pessoal', e que são exatamente as pequenas diferenças entre as pessoas que, com exceção delas, são idênticas, que estão na base de sentimentos de estranheza e hostilidade mútuos. 'Seria tentador desenvolver essa ideia e deduzir deste 'narcisismo das pequenas diferenças' a hostilidade que vemos, em todas as relações humanas, enfrentar com sucesso os sentimentos de companheirismo e superar o mandamento de que todos os homens devem amar uns aos outros' (1991a: 272).

Alguns anos depois, Freud voltou ao assunto. Em 'Psicologia de Grupo e Análise do Ego' [1921], ele começa fazendo referência à parábola de Schopenhauer sobre os porcos espinho friorentos que se aproximavam uns dos outros para se aquecer, mas logo se machucavam com os espinhos uns dos outros e se afastavam novamente. Freud então estende a comparação à

² Hobbes e Tocqueville chamaram a atenção para a estreita relação existente entre a igualdade, a semelhança e o conflito. Para uma exposição mais recente, ver Dumont (1980: 13-20, 262-6), fortemente baseada nas ideias de Tocqueville.

rivalidade entre aldeias vizinhas – conhecida como *campanilismo* (derivado de *campanile*, o sino da igreja) – o patriotismo local ou regional, uma forma de solidariedade que se desenvolve como desprezo e reação contra uma aldeia ou vila próxima:

“Entre duas aldeias vizinhas, uma é a rival mais invejosa da outra; cada pequeno cantão olha com desprezo para os outros. Raças intimamente conectadas mantêm uma distância mínima entre si; o alemão do sul não suporta o alemão do norte, o inglês difama de todas as formas o escocês, o espanhol despreza o português” (1991b, p.130-1).

Mas Freud não reconhece a importância da própria descoberta e chega até mesmo a reduzir o valor heurístico do narcisismo das pequenas diferenças ao declarar logo a seguir que não deveríamos mais nos surpreender com o fato de que 'diferenças maiores levassem a uma repugnância quase insuperável, tal como os franceses sentem pelos alemães, os arianos pelos semitas e as raças brancas pelas de cor' (1991b: 130-1). Terá Freud entendido mal a quintessência de sua própria descoberta?

A terceira vez em que Freud dedica sua atenção ao narcisismo das pequenas diferenças é no seu famoso ensaio 'O Mal-Estar na Civilização' [1930]. Essa terceira menção pouco acrescenta àquilo que ele já havia dito sobre o assunto e cita os mesmos exemplos. Freud abre a passagem com uma mera indicação. Não é fácil para as pessoas abrir mão de satisfazer sua inclinação para a agressão: 'Sie fühlen sich nicht wohl dabei' (Elas não se sentem bem com isso). Referindo-se aos textos anteriores no qual discute o narcisismo das pequenas diferenças, Freud continua assim:

“Já discuti o fenômeno de que são exatamente as comunidades com territórios contíguos, e que mantêm outras relações entre si, que se envolvem em rixas constantes e ridicularizam uma à outra – como os espanhóis e os portugueses, por exemplo, os alemães do norte e os alemães do sul, os ingleses e os escoceses, e por aí vai. Dei a esse fenômeno o nome de 'narcisismo das pequenas diferenças', um nome que não ajuda muito a explicá-lo. Podemos agora perceber que se trata de uma satisfação conveniente e relativamente inócua da inclinação para a agressão, por meio da qual a coesão entre os membros da comunidade se torna mais fácil”. (1991c, p.304-5)

Freud, assim, não deu muita importância à sua descoberta. Pouco restou da tentação que sentiu inicialmente de desenvolver a ideia.

Ao final da vida, em seu último ensaio, 'Moisés e o Monoteísmo' [1939], no qual tenta explicar o anti-semitismo, Freud retoma o assunto. Seu argumento é de que o ódio aos judeus está basicamente relacionado com a circunstância de que a maior parte deles vive como minorias entre outros povos,

“pois o sentido de pertencimento dos grupos requer, para se concretizar, a hostilidade em relação a alguma minoria estranha, e a fragilidade numérica dessa minoria excluída incentiva seu extermínio.

Há, contudo, duas outras características dos judeus que são imperdoáveis. A primeira delas é o fato de que são diferentes de suas nações 'hospedeiras'. Não são essencialmente diferentes, pois não são asiáticos de raça estrangeira, como afirmam seus inimigos, porém compostos, em sua maior parte, de resíduos dos povos mediterrâneos e herdeiros da civilização mediterrânea. Mas mesmo assim são diferentes, muitas vezes de maneira indefinível, em particular em relação aos povos nórdicos, e a intolerância dos grupos é muitas vezes, estranhamente, expressa com mais força contra as pequenas diferenças do que contra as diferenças fundamentais” (1990, p.335).

O narcisismo das pequenas diferenças continuou a intrigar Freud, mas suas ressalvas e a expressão 'estranhamente' sugerem que ele não sabia o que fazer com isso. Essa talvez seja a razão porque ele não explorou mais o assunto. Porém, considerando-se os inúmeros conflitos que aparentemente se baseiam em diferenças mínimas entre as partes em guerra que querem destruir uma à outra, deveria estar claro que a noção de narcisismo das pequenas diferenças merece mais atenção e elaboração. Exploraremos, em particular, o modo como a cultura informa e modela os confrontos violentos.

III

A descoberta de Freud se liga com aquilo que outros intelectuais disseram sobre a importância das pequenas diferenças. Em primeiro lugar, o ensaio de Simmel sobre a discrição em *Soziologie* [1908] menciona a 'esfera ideal' que existe em torno de cada ser humano:

“Embora difira em tamanho em várias direções e difira de acordo com a pessoa com quem o sujeito mantém relações, essa esfera

não pode ser penetrada, não sem o custo da destruição do valor da personalidade do indivíduo. Esse tipo de esfera é construída ao redor do homem por sua 'honra'. A língua, de maneira muito arguta, designa um insulto à honra de alguém como 'chegar perto demais': o raio dessa esfera marca, por assim dizer, a distância cuja ultrapassagem por outra pessoa constitui um insulto à honra". (Simmel, 1983, p.265; 1950, p.321)

A expressão 'chegar perto demais' tem aqui um sentido ao mesmo tempo literal e figurativo: chegar perto demais e com isso também ameaçar, ofender, desonrar.³ Isso também é mencionado por Crawley (a fonte de Freud) e veremos o quanto a semelhança é importante para a compreensão do narcisismo das pequenas diferenças. Decorre daí também a referência de Freud à alegoria dos porcos-espinho friorentos de Schopenhauer.

Em seu ensaio sobre as formas primitivas de classificação [1903], Durkheim e Mauss argumentam que a diferenciação social constitui o modelo para a classificação da natureza; animais, plantas, corpos celestiais, as estações do ano – todas as partes do mundo natural são diferenciadas em termos de sua relação com os principais grupos sociais:

"É porque os grupos humanos se encaixam uns nos outros – o subclã no clã, o clã na metade, a metade na tribo – que os grupos de coisas são organizados da mesma forma. (...) E se todas as coisas são concebidas como um único sistema, isto se dá porque a própria sociedade é vista da mesma forma" (1963, p.83).

Lévi-Strauss desenvolve essa ideia em seus estudos sobre as classificações totêmicas e mostra como grupos tribais, tais como clãs e metades, que compartilham muitas características e estão intimamente interligados (em particular por meio do casamento), articulam suas diferenças associando-se a diferenças que encontram no mundo natural:

"as diferenças entre animais que o homem pode extrair da natureza e transferir para a cultura são adotadas como emblemas de grupos de homens para por de lado suas próprias semelhanças. [Os homens] têm que assumir as características simbólicas por meio das quais distinguem animais diferentes (e que lhes fornecem um modelo natural de diferenciação) para criar diferenças entre si".

³ Sobre territórios pessoais e violações territoriais, ver Goffman (1971, p.28-61).

A importância das pequenas diferenças entre grupos também tem sido reconhecida por outros antropólogos. Leach, por exemplo, observa que 'Quanto mais semelhante for o padrão geral de duas comunidades, mais crítica será a relevância atribuída a pontos menores de inversão' (1976, p.64). Em uma análise etnográfica de um *college* de Cambridge, encontramos a seguinte observação (feita por um historiador famoso o qual, por razões óbvias, prefere usar um pseudônimo):

“Podemos duvidar de que qualquer membro de um *college* de Cambridge fosse admitir que sua instituição era típica – o *campanilismo* é quase tão forte nesses lugares como era nas cidades estado italianas medievais, e as pessoas são incentivadas, na verdade cobradas, a encarar sua própria instituição como única, uma tendência fortalecida por diferenças nos costumes e títulos locais. O diretor da maior parte dos *colleges* de Cambridge é conhecido como 'O Mestre', mas King tem um Reitor, Queen tem um Presidente, Newnham um Diretor. Há uma espécie de narcisismo em cada *college*, assim como na Universidade (...)” (Dell, 1987, p.74).

Neste ensaio, contudo, nos dedicaremos basicamente ao papel das pequenas diferenças em embates menos pacíficos.

A literatura etnográfica sobre a guerra em sociedades tribais sugere que os confrontos violentos em geral se dão em meio a círculos próximos: isto é, nos limites da tribo, entre vizinhos, amigos ou parentes – em resumo, entre pessoas que compartilham muitos traços sociais e culturais. Como disse Mae Enga sobre as montanhas ocidentais da Papua Nova Guiné: “Casamos com as pessoas com quem lutamos”. O etnógrafo dessas tribos enfatiza que a guerra entre esses povos montanhese é mais frequente entre vizinhos e clãs fraternais (Meggitt, 1977; p.28-9, p.42). A troca e a guerra podem ser entendidas como dois lados da mesma moeda. Um levantamento recente sobre as guerras tribais confirma esse padrão e menciona a proximidade como uma causa importante: as pessoas interagem mais intensamente com seus vizinhos mais próximos, 'sejam essas interações comerciais, maritais ou hostis' (Keeley, 1996, p.122-3). Mesmo em sociedades mais complexas, a rivalidade é parte de uma rede de reciprocidade e oferece aos grupos uma ocasião para se distinguirem em meio a um pano de fundo comum (Black-Michaud, 1975, p.208). O escritor Milovan Djilas, nascido em Montenegro,

faz afirmação semelhante em seu livro *Land without Justice* (1958), ao refletir sobre as rixas sangrentas que afetavam sua própria família:

“Embora a vida da minha família não seja propriamente típica da minha terra natal, Montenegro, ela é típica em ao menos um aspecto: os homens de várias gerações morreram nas mãos de outros montenegrinos, homens de mesma fé e mesmo nome. O avô do meu pai, meus dois avós, meu pai e meu tio foram assassinados, como se uma praga houvesse sido rogada contra eles. Meu pai, seu irmão e meus irmãos foram assassinados, embora todos eles desejassem morrer tranquilamente em suas camas, ao lado de suas esposas. Gerações se passaram e a cadeia sangrenta não se rompeu. O medo e o ódio herdados dos clãs rivais eram mais fortes do que o medo e o ódio do inimigo, os turcos” (1958, p.8)⁴.

Em relação à natureza das guerras intertribais, as observações de Evans-Pritchard sobre os Nuer do sul do Sudão são extremamente relevantes. Os Nuer sentem-se mais próximos dos Dinka do que de outros grupos de estrangeiros. Ao mesmo tempo, são mais hostis em relação aos Dinka do que em relação a outros estrangeiros. A guerra entre esses dois povos vai além de meros conflitos de interesses. Estamos interessados basicamente em uma relação estrutural, porque a animosidade entre eles é profundamente influenciada pela medida da diferenciação cultural entre os Nuer e seus vizinhos:

“Quanto mais próximas as pessoas são, em relação aos Nuer, no que diz respeito ao meio de vida, à linguagem e aos costumes, mais os Nuer os encaram com intimidade, mais facilmente estabelecem relações de hostilidade com eles e mais facilmente se misturam. (...) A clivagem cultural é menor entre os Nuer e os Dinka; ela é maior entre os Nuer e entre os povos de língua Shilluk. (...) Os Nuer entram em guerra contra um povo que tem uma cultura parecida com a sua, em vez de lutar entre si ou contra povos com culturas muito diferentes da sua” (1940, p.130-1).

Relações estruturais semelhantes, que propiciam um pano de fundo comum para a cooperação e a distinção marcadas pelo uso da violência, também são evidentes nas sociedades modernas. Os choques violentos

⁴ Citado por Boehm (1984, p.60-1).

entre torcedores de clubes de futebol na Europa ocidental são um bom exemplo. Em vez de conflitos de interesses, vemos novamente a articulação de diferenças menores entre grupos que compartilham muitos traços (idade, gênero, classe, educação, trabalho, linguagem, vestuário, interesses culturais e “identidade”). Além disso, esses grupos fazem parte de outras formações dualistas, tais como clubes, bares, bairros e cidades. As lutas e os comportamentos agressivos são agora parte da “ida ao estádio”. Assim como acontecia nos duelos entre a *jeunesse dorée* na Europa ocidental até o final do século XIX, a hora e o local dos encontros violentos *extra muros* são combinados fora da área do estádio:

“Às vezes, grupos rivais combinam de se encontrar em um determinado local antes ou depois do jogo. Esses locais são escolhidos pelos torcedores *hooligans* na expectativa de evitar a polícia e de ter uma chance de estabelecer, sem interferência externa ou medo de ser preso, qual é a torcida ‘superior’”. (Dunning et al., 1986, p.168-71).

Em seguida, chegamos a Bourdieu, que aborda dois novos aspectos das pequenas diferenças entre grupos em seu livro sobre a distinção – sem, contudo, se referir a Freud. Em seu livro (traduzido para o alemão com o apropriado título de *Die feinen Unterschiede*), Bourdieu enfatiza a importância das pequenas diferenças para a formação e preservação da identidade e a ameaça à identidade proveniente daquilo que é mais próximo. Daí a importância das pequenas diferenças – o *narcisismo* das pequenas diferenças – exatamente quando estamos lidando com grupos muito próximos e parecidos. Segundo Bourdieu: “A identidade social está na diferença, e a diferença é afirmada em relação àquilo que é mais próximo, que representa a maior ameaça” (1984, p.479).

O livro de Bourdieu sobre as distinções culturais na França do século XX foi obviamente influenciado pela obra de Elias sobre a sociedade de corte e o processo civilizador. Aprendemos com esses livros o modo como, durante o processo civilizador, códigos de comportamento mais refinados e diferenciados (delineados originalmente na corte para civilizar a nobreza) permitiam a essa mesma aristocracia francesa, durante os séculos XVII e XVIII, distinguir-se da burguesia ascendente. Também nesse contexto as distinções sutis importavam, detalhes relevantes, “*feine Unterschiede*”, “pequenas diferenças”, que desempenhavam um papel essencial no estabelecimento e na preservação da identidade, da distância social e do

poder. Elias resume assim sua concepção do processo civilizador, enfatizando que certas diferenças culturais não apenas refletem diferenças de poder, mas também ajudam a moldá-las e mantê-las:

“Códigos morais relativamente mais rígidos são apenas uma forma, entre muitas outras, de autorestrição socialmente induzida. Maneiras melhores são outra. Ambos aumentam as chances de um grupo superior de afirmar e manter seu poder e sua superioridade. Em uma configuração apropriada, os diferenciais civilizadores podem ser um fator importante na construção e perpetuação de diferenciais de poder, embora, em casos extremos, possam enfraquecer ‘velhos’ grupos poderosos, tornando-os mais civilizados e contribuindo assim para sua queda” (1965, p.152-3).

O estudo de Girard sobre a violência e o sagrado é também da maior relevância para nossos propósitos. Com base em materiais literários, históricos e etnográficos, Girard argumenta que a perda de diferenças entre grupos é a principal fonte de violência extrema:

“Há um mesmo princípio em funcionamento na religião primitiva e na tragédia clássica, um princípio implícito, porém fundamental. A ordem, a paz e a fecundidade dependem de distinções culturais; não são essas distinções, mas sua perda, que dá origem a rivalidades acirradas e faz com que membros da mesma família ou grupo social se lancem na jugular uns dos outros. A sociedade moderna aspira à igualdade entre os homens e tende, instintivamente, a encarar todas as diferenças, mesmo aquelas que não têm relação com o *status* social e econômico dos homens, como obstáculos no caminho da felicidade humana” (Girard, 1979, p.49).

Para ilustrar sua teoria sobre as “diferenças”, Girard discute o papel dos gêmeos e de outros grupos de irmãos. Em algumas sociedades tribais, os gêmeos inspiram um medo particular. Não é raro que um ou mesmo os dois sejam mortos. Onde não há diferenças, a violência ameaça. Girard destaca o aspecto da poluição ritual: “quando diante de gêmeos biológicos, uma reação comum das sociedades tribais é evitar o contágio. Assim, os recém-nascidos são ‘expostos’, isto é, abandonados” (1979, p.56-8).

Girard conecta o tema dos gêmeos com o tema dos irmãos que se tornam inimigos. Ele se refere a Kluckhohn (1968, p.52), que argumenta que o conflito mais comum nos mitos é a luta entre irmãos – uma luta que geralmente termina em fratricídio. Nem sempre se trata de gêmeos – podem

ser apenas irmãos muito parecidos e com uma diferença de idade pequena. Mesmo quando os irmãos não são gêmeos, a diferença entre eles é muito menor do que entre todos os outros graus de parentesco. Em muitos casos, ocupam a mesma posição diante de outros parentes, tanto próximos quanto distantes. Irmãos têm mais direitos, obrigações e funções em comum entre si do que com outros membros da família. De certa forma, gêmeos são irmãos “reforçados”, de quem a última diferença objetiva, a idade, foi tirada: muitas vezes, é impossível distinguir um do outro. Temos a tendência, continua Girard, a considerar o vínculo fraternal como um modelo de relação afetiva (“fraterno” como sinônimo de afetuoso e leal). Mas os exemplos mitológicos, históricos e literários que nos vêm à mente contam uma história diferente: Caim e Abel, Jacó e Esaú, Rômulo e Remo. Mas não é apenas nos mitos, diz Girard, que os irmãos são “simultaneamente atraídos um para o outro e afastados por algo que ambos desejam ardentemente e que não querem ou não podem compartilhar – um trono, uma mulher ou, em termos mais gerais, uma herança paterna” (1979, p.61-4)⁵. Podemos desenvolver um pouco mais o argumento. Conforme Sulloway demonstra, de forma muito convincente, em seu detalhado e primoroso estudo sobre a ordem de

⁵ O tema do fratricídio não é apenas mítico. A história do reino Zulu do início do século XIX, por exemplo, inclui vários casos de fratricídio entre déspotas. O regime terrorista de Shaka chegou ao fim em 1828 por meio de uma conspiração entre seus irmãos Dingane e Mhlangana. Mais tarde, Dingane matou Mhlangana e sucedeu a Shaka como rei dos Zulus. Dingane morreu em 1840 depois que seu irmão Mpande se voltou contra ele em uma revolta (Walter, 1969, p.174-5, p.209-11). De acordo com uma pesquisa recente, cerca de dez por cento dos homicídios em sociedades agrárias envolvem o fratricídio (Daley e Wilson, 1988, p.25, citado por Sulloway, 1996, p.437). Mas os irmãos nem sempre lutam e matam um ao outro. Nas sociedades tribais, a matrilocalidade exige paz interna, enquanto as sociedades patrilocais muitas vezes incluem 'grupos de interesse fraternais', que são responsáveis por um alto grau de agressão aberta (Thoden van Velzen e Van Wetering, 1960; cf. Koch, 1974, p.166-71); ver, contudo, Knauff (1987, p.471-3; cf. 1985), que mostra que os Gebusi da Nova Guiné não têm grupos de interesse fraternais, mas, mesmo assim, têm um índice extremamente alto de violência interna. A lealdade entre irmãos e outros parentes agnáticos também é importante entre os *mafiosi* sicilianos, em particular na luta entre 'famílias' (Blok, 1988). Ainda assim, parentes próximos podem facilmente se tornar antagonistas, como aconteceu na chamada segunda guerra da Máfia no início dos anos 1980, que terminou com a vitória dos Corleonesi, que traíram muitos rivais que eram parentes próximos (Stajano, 1986, p.16-37; Stille, 1995, p.99-120 e *passim*). Naquela época, conforme relatou um jornal, no seio de uma mesma família um irmão temia o outro, e os filhos tinham medo do que o pai estivesse planejando para eles. Esses casos ilustram o dito popular 'Nella stessa faccia, l'occhio destra odiava il sinistro' (No mesmo rosto, o olho direito odiava o esquerdo) (*La Repubblica*, 07 de junho de 1997, p. 2). Outras expressões, tais como 'Fratelli, coltelli' (Irmãos, facas), '*Cuggini, assassini*' (Primos, assassinos), '*Genitori, traditori*' (Pais, traidores) e '*Per gli amici mi guarda Iddio*' (Deus me proteja dos meus amigos), sugerem da mesma maneira uma familiaridade com o outro lado do afeto e da amizade (cf. Blok, 1999).

nascimento, a rivalidade entre irmãos e as relações entre irmãos podem ser melhor compreendidas em termos de estratégias de sobrevivência; os irmãos competem entre si pela atenção e pela dedicação dos pais: “é por isso que os irmãos se esforçam para se diferenciarem um do outro” (1996, p.55-118 e *passim*).

De que forma o narcisismo das pequenas diferenças – a ideia de que a identidade está na diferença, e de que a diferença é afirmada, reforçada e defendida contra aquilo que é mais próximo e representa a maior ameaça – pode esclarecer casos contemporâneos de confrontos extremamente violentos?

IV

O primeiro exemplo diz respeito à posição dos Burakumin no Japão⁶. Antigamente chamados de Eta, os Burakumin não são diferentes, em aparência, de outros japoneses. Eram e ainda são discriminados, e considerados cidadãos de segunda classe devido à sua profissão (açougue e trabalho com couro) e, portanto, viviam em locais separados. Sua emancipação oficial em 1871 deu aos Eta o mesmo status legal e os mesmos direitos dos outros japoneses, mas não mudou a atitude negativa em relação a eles e seus descendentes. O estado não podia proteger os direitos civis dos Burakumin. Na verdade, essas “novas pessoas comuns” perderam os privilégios que tinham durante o antigo regime feudal (os monopólios econômicos, que incluíam o abate, o corte, a retirada de peles, o curtimento e o trabalho com couro) sem receber qualquer compensação. Os agricultores locais perseguiram os Burakumin por medo de serem reduzidos ao status desses antigos párias: achavam que a política governamental visava transformá-los em Burakumin. Esse medo de perder sua identidade é evidente se pensamos em inúmeros incidentes nos quais multidões de agricultores furiosos usaram de extrema violência contra os Burakumin. Em um incidente maior, ocorrido em fins de maio de 1873, o exército teve que intervir e prendeu 400 pessoas:

“De acordo com os números oficiais, 10 casas de funcionários do governo, 47 casas de líderes locais, 25 casas de policiais, 15 prédios

⁶ Esse esboço se baseia em De Vos e Wagatsuma (1972, p.33-67, esp. p.34-8).

de escolas e mais de 300 casas de Burakumin foram destruídas ou queimadas. Dezoito Burakumin foram mortos e onze seriamente feridos. Estimou-se que cerca de vinte e seis mil agricultores participaram da revolta” (De Vos e Wagatsuma, 1972, p.37).

V

O mecanismo do narcisismo das pequenas diferenças também teve um papel crucial no sul dos Estados Unidos após a abolição da escravidão em 1865. A igualdade dos ex-escravos perante a lei resultou (mais uma vez, não intencionalmente) em uma feroz discriminação e no uso de extrema violência. As sociedades secretas e os linchamentos são fenômenos pós-guerra civil – isto é, após a abolição da escravidão – e atingiram seu ápice nas décadas em torno de 1900. As perseguições vinham, em particular, da parte de brancos pobres e de baixa classe média, que eram a maioria nas sociedades secretas, nas multidões e nos grupos armados. Tinham medo de serem colocados no mesmo nível dos antigos escravos e retiravam sua identidade e sua autoestima da distância social em relação à população negra. Em *Caste and Class in a Southern Town* (1937), Dollard aponta a importância da mobilidade social ascendente dos negros desde a Guerra Civil, sua aquisição de um status social de classe média: “A Ku Klux Klan e outras sociedades secretas mais poderosas eram movimentos locais de intimidação dos negros e a favor do restabelecimento da distância social antes existente entre brancos e negros. Embora a atuação dessas sociedades diferisse nas diversas regiões, essa função era invariável” (1988, p.58)”. Em visita a Atlanta nos anos 1980, Naipaul discutiu os resultados ainda tangíveis do linchamento de Forsyth County de 1912 com um advogado local, que observou que:

“Para compreender, era necessário lembrar que, há mais ou menos 120 anos atrás, havia escravidão. Para os brancos pobres, a raça era sua identidade. As pessoas de posses podiam contornar esse problema, podiam encontrar outras fontes de autoestima; mas não era assim tão fácil para o homem com pouco dinheiro ou baixa escolaridade; sem a raça, ele perderia a ideia que fazia de si mesmo” (1989, p.29)⁷.

⁷ Para uma interpretação antropológica recente do linchamento no sul dos Estados Unidos, ver Brundage (1993). Ver também suas observações sobre o caso de Forsyth County (1993, p.43, 315, n. 87). Cf. Dumont (1980, p.262-4, p.425, n. 26).

Assim, a teoria das pequenas diferenças encontra confirmação em figurações caracterizadas por grandes diferenças. Uma é a contrapartida da outra. Quando a distância social é maior, quando as diferenças culturais e de poder são mais pronunciadas, a chance de conflito, luta e violência extrema diminui proporcionalmente (cf. Walter, 1969, p.15-16). Em vez de formas abertas de violência, encontramos formas sutis de resistência passiva, registradas em “transcrições ocultas”, conforme documentado cuidadosamente por Scott em dois estudos importantes (1985; 1990). Sem dúvida, não há falta de registros históricos e etnográficos de movimentos populares contrários a forças estabelecidas, mas esses movimentos só são bem sucedidos quando conseguem formar alianças com os rivais de seus oponentes⁸.

VI

A distância social e a identidade andam de mãos dadas. Na nobreza da corte na França e na Alemanha do *ancien régime*, sabemos que o pertencimento à 'gute Gesellschaft' estava intimamente ligado à “honra”. Ser expulso, escreve Elias, significava a perda da honra, a perda de uma parte constitutiva da identidade individual. De fato, um nobre arriscava a vida com frequência – seja como desafiante, seja como desafiado. Preferia arriscar sua vida como membro da 'gute Gesellschaft', pois isso significava elevar-se acima da massa à sua volta. Sem esse pertencimento, a vida não fazia sentido para ele, contanto que o poder da sua classe privilegiada permanecesse intacto (Elias, 1969, p.145-6). Em seu estudo das redes de honra⁹ na Alemanha do século XIX, nas quais um prussiano das classes superiores não podia se recusar a duelar, ainda que sua morte fosse certa, Elias descreve assim a força desse código aristocrático de honra – exigir e dar satisfação: “Desistir e ir embora não teria apenas significado perder sua posição, mas perder também tudo aquilo que dava sentido e gratificação à sua vida” (1996, p.70).

⁸ Ver, por exemplo, o estudo de E. Wolf sobre revoltas camponesas (1969) e as reflexões de Aya (1990, p.106-22).

⁹ No original: *satisfaktionsfähige* (N. do T.).

O duelo é um exemplo de violência estilizada e refinada entre iguais, um dos quais transpassou a 'esfera ideal' do outro, que, conseqüentemente, ganha a chance de defender sua honra arriscando a vida.¹⁰ Em forma de miniatura, o duelo mostra como a cultura e as diferenças culturais – entre indivíduos, grupos e estados nacionais – podem ser uma questão de vida ou morte¹¹. Simmel percebeu também que a defesa final da honra está na violência física:

“da mesma forma como se pode considerar que a realização específica da religião é fazer com que as pessoas transformem a própria salvação em uma obrigação, pode-se também considerar, *mutatis mutandis*, que a realização da honra é fazer com que o homem transforme sua obrigação social em sua salvação individual. É por essa razão que, no que diz respeito à honra, os aspectos do que é certo e do que é obrigatório se entrelaçam e são provisórios: preservar a própria honra é em tal medida uma questão de obrigação e dever que se pode deduzir daí o direito aos mais terríveis sacrifícios – não apenas autoimpostos, mas também impostos aos outros” (1983, p.405)¹².

VII

A guerra civil na antiga Iugoslávia, em que croatas, sérvios e muçulmanos se revezavam lutando entre si, nos serve como mais uma situação em que as pequenas diferenças exacerbam a luta entre as partes em conflito. Nas palavras de um autor:

“Embora há muito tempo divididos pela história e pela religião, os eslavos do sul eram, tanto étnica quanto linguisticamente, um dos povos mais homogêneos da Europa. Por outro lado, Tito nunca superou o narcisismo das pequenas diferenças que levou croatas e

¹⁰ Para estudos recentes sobre o desenvolvimento do duelo na Alemanha, ver Frevert (1995) e McAlcer (1994).

¹¹ A cultura pode ser uma questão de vida ou morte. Devo essa formulação a Rod Aya.

¹² (N. do T.) No texto original, essa citação está em inglês em tradução de Anton Blok.

sérvios a repisarem suas divisões essencialmente pequenas (...)”¹³.

Em suas observações sobre a desintegração da Iugoslávia e o recrudescimento do genocídio, Bette Denich enfatiza o exagero das "pequenas distinções" entre as variações croatas e sérvias da língua literária:

“As revisões linguísticas constituem um marcador de identidade para os 'bons croatas', dos quais também se esperava que demonstrassem ligações regionais com a cultura croata, ao mesmo tempo coesa e não-sérvia. As identidades regionais foram eliminadas: a Dalmácia foi rebatizada como 'Croácia do Sul'. Em mais uma violação do status da Sérvia, o alfabeto latino foi oficializado como o único alfabeto em toda a Croácia, limitando o reconhecimento do alfabeto cirílico às comunidades com maioria sérvia. O novo governo assumiu o controle dos meios de comunicação, transformando a televisão e os jornais em articuladores das inovações linguísticas e outras construções culturais do novo Estado croata” (1994, p.379).

O tema das pequenas diferenças entre grupos étnicos na antiga Iugoslávia também foi abordado por outro especialista nos Bálcãs. Eugene A. Hammel estabelece uma distinção entre três elementos primários de identificação étnica: o parentesco, a língua e a religião. Mas esses princípios não são nitidamente relacionados e não resultam em grupos étnicos claramente demarcados. A identidade étnica é uma questão de rótulos: sérvio, croata, muçulmano – especialmente no contexto da guerra civil. A língua é um critério enganoso. É evidente que há distinções claras entre os nativos das línguas eslavas e os albaneses, os húngaros, os turcos, os gregos e outros. Mas os povos locais são muitas vezes bilíngues e as distinções linguísticas entre os eslavos são graduais:

“Apenas uma atenção minuciosa ao dialeto permite a identificação étnica. Esse continuum entre os dialetos foi segmentado por

¹³ Richard West, *Tito and the Rise and Fall of Yugoslavia* (1994), citado por Michael Ignatieff: 'The politics of self-destruction', em *New York Review of Books* (2 de novembro de 1995, p. 17). Ver também a afirmação de Ignatieff em seu artigo 'The Balkan Tragedy', em *New York Review of Books* (13 de maio de 1993, p. 3): 'Freud uma vez argumentou que quanto menor a diferença entre dois povos, maior ela os ameaça em sua imaginação. Esse efeito, ao qual ele se referia como narcisismo das pequenas diferenças, é especialmente visível nos Bálcãs'. Ignatieff voltou a esse assunto de forma mais detalhada em seu livro *The Warrior's Honor: ethnic war and the modern conscience* (London: Chatto & Windus, pp. 34-71), publicado no verão de 1998, quando esse ensaio estava no prelo.

fronteiras políticas internacionalmente impostas e pelos esforços centralizadores dos principais estados, e os intelectuais desses estados erigiram, por vezes, fronteiras linguísticas a serviço de interesses nacionalistas” (Hammel, 1993, p.7).

Isso quer dizer que as três dimensões da etnicidade – o parentesco, a língua e a religião – atravessam umas às outras. A religião não pode definir a etnicidade cruzando a fronteira das principais divisões linguísticas (por exemplo, nenhum croata católico reivindica uma identidade étnica comum com um húngaro católico). Em alguns casos, contudo, a religião divide as comunidades linguísticas em subconjuntos endogâmicos, entre os quais alguns formaram grupos étnicos identificáveis, tais como os albaneses católicos e muçulmanos. Por outro lado, “os eslavos católicos e ortodoxos não reconhecem uma etnicidade comum, e nenhum camponês croata reivindica uma etnicidade comum com os camponeses sérvios, e nenhum desses em relação aos eslavos muçulmanos, mesmo quando falam o mesmo dialeto” (Hammel, 1993, p.7). Além disso,

“Os croatas, os sérvios e os eslavos muçulmanos na Bósnia falam dialetos muito parecidos. O dialeto dos sérvios bósnios é mais parecido com aquele falado pela maioria dos croatas da região do que com aquele falado pelos sérvios do centro da Sérvia. Da mesma forma, o dialeto da maioria dos croatas bósnios é mais parecido com o dialeto dos sérvios da região do que com o dialeto dos croatas do norte da Dalmácia ou do centro da Croácia. O símbolo que utilizam para se diferenciar é a religião, mas a religião não cumpre essa função a contento fora da região (por exemplo, em relação aos sérvios católicos de Dubrovnik)”. (1993, p.7-8)

Hammel se refere a tentativas homogeneizantes recentes dos estados de atingir uma congruência entre fronteiras políticas e características culturais, permitidas sob o regime comunista. Como exemplo, ele menciona o modo como Tudjman destituiu os sérvios *krajina* de sua particularidade cultural e dos privilégios de que gozavam no regime de Tito. Esses esforços para limitar a expressão simbólica tiveram o mesmo efeito que haviam tido nos governos de Maria Teresa e José II – a saber, a rebelião armada (Hammel, 1993, p.8).

Mais uma vez, vemos o trabalho do narcisismo das pequenas diferenças: a erosão e a perda das distinções e diferenças resultam em violência. Notamos também a importância de circunstâncias concomitantes: a ausência de um poder central impessoal e estável desejoso e capaz de proteger as minorias e

seus direitos.

A visão do correspondente de guerra britânico Glenny em *The Fall of Yugoslavia* é muito próxima da posição adotada nesse ensaio. Glenny observa que, desde o início do conflito na Croácia, uma questão em particular intrigava as pessoas, tanto na Iugoslávia quanto no mundo: 'O que causa esse nível de ódio, que provocou atrocidades e massacres em uma escala tão ampla em um período tão curto?' (1992, p.168) Tornou-se óbvio que a luta nessa região durante a Segunda Guerra Mundial não terminou com o estabelecimento do regime comunista comandado por Tito. O conflito interno na Iugoslávia entre 1941 e 1945 'assumiu proporções tão sangrentas que, se algum dia ressurgisse, seria provavelmente implacável' (1992, p.168). 'Mesmo para pessoas como eu', escreve Glenny, 'que já observei tanto a guerra em si quanto as intrigas políticas que a ela conduziram, a natureza da violência permanece incompreensível'. O conflito tem causas históricas e políticas complexas; mas o ódio tem origens diferentes. Ele observa que as guerras da sucessão iugoslava foram de natureza nacionalista: 'Não são conflitos étnicos, como a mídia tantas vezes afirmou, uma vez que a maior parte dos envolvidos na matança é da mesma etnia. De fato, o que espanta na Bósnia-Herzegovina, em particular, é o quão próximos são os sérvios, os croatas e os muçulmanos' (Glenny, 1992, p.168).

Hayden observa que as guerras civis na antiga Iugoslávia tiveram lugar quase que integralmente nas regiões mais 'misturadas' - com altos níveis de heterogeneidade etno-nacional e taxas crescentes de casamentos entre membros de grupos nacionais distintos. Ele conta que 'os casamentos 'mistos' aumentaram tanto em números absolutos quanto proporcionalmente em relação ao número total de casamentos em toda a Iugoslávia, mas eram particularmente comuns entre sérvios e croatas e entre sérvios e muçulmanos na Bósnia-Herzegovina' (1996, p.788-9). Mas o autor não reconhece que a semelhança entre esses grupos e o esmaecimento das fronteiras estão na base da violência inter-étnica nessas áreas. Um outro observador da Bósnia, David Rohde, que relatou os infortúnios de Srebrenica, corrobora esse ponto de vista. Ele observa que a Bósnia ('esse país pitoresco, com uma população de 4 milhões e 300 mil pessoas, era 44 por cento muçulmano, 31 por cento sérvio, 17 por cento croata e oito por cento 'iugoslavo' ') era a mais integrada das seis repúblicas da Iugoslávia, e que o casamento entre sérvios, croatas e muçulmanos era comum nas cidades e nas aldeias maiores. Os três grupos são racialmente idênticos ('brancos eslavos da Europa oriental') e falam servo-croata com um sotaque bósnio. As diferenças estão na crença religiosa

e nas práticas de batismo: “O único modo de um sérvio, um croata e um muçulmano identificarem um ao outro é pelo primeiro ou pelo último nome” (Rohde, 1997, p.xi-xii).

Embora a religião tenha desempenhado um papel decisivo na divisão entre esses povos, não se trata de um conflito confessional. Glenny afirma:

“Há séculos que essas pessoas são instadas a escolher entre impérios e ideologias conflitantes, invariavelmente definidas pela religião. Ocasionalmente, ocorreram enormes terremotos ao longo dessa poderosa linha histórica. Foi aí que os bósnios foram colocados a serviço deste ou daquele grande poder. Os sérvios, croatas e muçulmanos bósnios foram enfeitados com muitos uniformes culturais diferentes ao longo de séculos, durante os quais identificavam uns aos outros como inimigos quando os conflitos eclodiam. Apesar disso, sob as vestes veem seus reflexos – é o horrível reconhecimento de que essas bestas (*sic*) primitivas do outro lado da barricada são os seus irmãos que fez com que a violência assumisse proporções tão aterradoras na Bósnia. A única maneira como os lutadores conseguem lidar com essa constatação é exterminando a comunidade oponente. De que outra forma se pode explicar a tradição da mutilação facial nessa região? De que outra maneira se pode entender a alta incidência de mulheres e crianças mortas a sangue-frio? Os ortodoxos, os católicos e os muçulmanos só podem reivindicar a vitória quando os heréticos tiverem sido varridos do mapa ou expulsos de suas casas” (1992, p.168-9).

As reflexões de Glenny e Ignatieff chegam perto de oferecer uma explicação para a extrema violência na Bósnia e nos levam de volta às ideias de Girard sobre o 'duplo monstruoso' e, associado a ele, sua teoria da poluição ritual e da violência mimética: o círculo vicioso da violência mútua que resulta da erosão das diferenças. Conforme sugere a literatura antropológica sobre as classificações simbólicas, as anomalias (se reconhecidas) podem convidar tanto à ritualização quanto à supressão e erradicação.

VIII

O narcisismo das pequenas diferenças também orienta as relações entre os Tutsi e os Hutu em Ruanda. Desde a primeira guerra civil, em 1959, sabemos da ocorrência de 'fratricídio' entre grupos cujas diferenças, ao longo do

século XX, diminuíram drasticamente por meio da atuação do antigo poder colonial. Ambos os grupos passaram de relações iniciais feudais do tipo suserano-vassalo para o surgimento de facções internas às suas próprias elites: os Tutsi com o apoio do governo belga colonial, que administrava a área por via indireta; e os Hutu, primeiro com o apoio da Missão, que favorecia o antigo grupo subalterno e mandava suas crianças para a escola, e mais tarde, nos anos 1950, com apoio integral das autoridades belgas, que incentivavam a igualdade e a independência étnica.¹⁴ A diminuição das diferenças – econômicas, sociais, culturais – reforçada pelo aumento dos casamentos mistos, chegou até mesmo a confundir os antropólogos quanto à identidade étnica dos Tutsi e dos Hutu.

As diferenças entre os Tutsi e os Hutu, sob certos aspectos, estão longe de serem acentuadas. Prunier descreve os Tutsi e os Hutu como os 'famosos gêmeos rivais de Ruanda'. Vivem lado a lado, 'nas mesmas escarpas íngremes, em aldeias vizinhas – para o bem e para o mal, para o casamento ou o massacre' (1995, p.3). Embora sejam muitas vezes chamadas de tribos de Ruanda, não formam tribos separadas, nem têm territórios distintos. Os Tutsi e os Hutu falam a mesma língua banto, têm a mesma religião, seguiam as mesmas práticas culturais (parentesco patrilinear, poliginia), vivem lado a lado e com frequência casavam-se entre si. Mas, à época de seu primeiro contato com os exploradores europeus, não eram nem parecidos nem iguais. Os Tutsi eram, originalmente, pastores e suseranos dos Hutu; esses eram originalmente agricultores e cultivavam a terra. Cada grupo tinha seu próprio tipo somático dominante. Os Hutu, que compunham mais de 80 por cento da população, tinha as características físicas padrão dos Banto e se pareciam com os povos dos países vizinhos. Os Tutsi eram muito diferentes: muito altos e magros, tinham traços fisionômicos mais angulosos (Prunier, 1995, p.5).¹⁵

Entre 1945 e 1959, os Tutsi e os Hutu se tornaram mais parecidos, não apenas intelectualmente e enquanto elites, mas também em termos de propriedades e riqueza. Por volta de 1959, a situação financeira média dos Tutsi e dos Hutu tinha se tornado, em linhas gerais, mais próxima. Os Hutu

¹⁴ Esse esboço se baseia em Prunier (1995). Para uma visão da relação entre os Tutsi e os Hutu em torno de 1900, ver a reconstituição feita por Maquet (1961, p.129-72 e *passim*).

¹⁵ Para uma descrição detalhada desses diferentes tipos raciais, ver o ensaio fotográfico de Maquet (1957). Sobre a proximidade entre os Tutsi e os Hutu de Ruanda, e sobre a sua unidade linguística, religiosa e cultural, ver Vidal (1996, p.335-7, p.356-7).

ricos compensavam os Tutsi pobres na média econômica: 'sob a bandeira da 'regra democrática da maioria' de um lado e da 'independência imediata' do outro, tratava-se de uma luta entre duas elites rivais, a recém-desenvolvida contra-elite Hutu produzida pela igreja e a elite neo-tradicionalista Tutsi, mais antiga, que as autoridades coloniais haviam promovido desde os anos 1920 (Prunier, 1995, p.50). A perda das diferenças também era visível na aparência física. Para entender essa perda geral das distinções entre os dois grupos, é preciso olhar para o padrão dos casamentos intergrupos. Os frequentes casamentos entre Tutsi e Hutu, afirma Prunier, haviam produzido muitos Tutsi de aparência Hutu e muitos Hutu de aparência Tutsi (1995, p.249).¹⁶ Os refugiados Hutu de Burundi consideravam a mistura de características por meio do casamento intergrupos (os intelectuais Hutu que se casavam com mulheres Tutsi) como algo que gerava não vida, mas morte: “O massacre de 1972 foi visto como a culminação histórica dessa confusão das fronteiras” (Malkki, 1995, p.86).

Nos anos 1950, Maquet esboçou um perfil da sociedade ruandesa tal como era provavelmente por volta de 1900. Ele observa que os casamentos entre Hutu e Tutsi não eram proibidos. Na verdade, de acordo com seus informantes Hutu, esses casamentos eram frequentes. Seus interlocutores Tutsi, contudo, afirmavam que esses casamentos eram raros, mas admitiam que os Tutsi com frequência tinham concubinas Hutu (Maquet, 1961, p.65-6). Dessa discrepância Maquet infere que

para um Tutsi, desposar uma mulher Hutu como esposa principal envolvia uma perda de prestígio. Fazia-se isso basicamente devido à pobreza. O lobolo era mais baixo nessas uniões intercastas (não no sentido de que o lobolo padrão entre os Hutu fosse muito

¹⁶ Em sua descrição do genocídio ocorrido na primavera de 1994, Prunier observa que distinguir os Hutu e os Tutsi nas aldeias não era um problema, porque a identidade dos moradores em geral já era conhecida. Entretanto, “não era assim nas cidades e ainda mais em Kigali, onde as pessoas não se conheciam. Nesses lugares, os *Interahamwe* que vigiavam as barreiras nas estradas pediam às pessoas seus documentos de identidade. Ser identificado no documento como Tutsi ou fingir ter perdido o documento significava morte certa. Mas ter um documento atestando ser um Hutu não era uma garantia automática de segurança. (...) E as pessoas eram frequentemente acusadas de ter uma identidade falsa, principalmente se fossem altas, tivessem um nariz reto e lábios finos. Os casamentos inter-raciais frequentes haviam gerado muitos Tutsis de aparência Hutu e muitos Hutus de aparência Tutsi. Nas cidades e ao longo das estradas, os Hutus que se pareciam com os Tutsis eram muitas vezes mortos, com suas negativas e seus documentos apresentados com a referência étnica ‘correta’ sendo encarados como um típico engodo Tutsi” (1995, p.249).

mais baixo) e uma moça Hutu trabalhava mais do que uma Tutsi (...). Um Hutu próspero podia se casar com uma moça Tutsi, mas nesse caso o lobolo era muitas vezes maior do que aquele pago por uma moça Hutu. Por vezes ocorria também que um Tutsi dono de muitas cabeças de gado desse uma de suas filhas a um de seus vassalos Hutu (1961, p.66).

Mais adiante em seu livro, Maquet retorna a esses casamentos muito cobiçados por homens Hutu em ascensão social: 'um Tutsi que não possuísse gado era, ainda assim, um Tutsi, porém muito pobre, escorregando perigosamente para baixo na estratificação social, enquanto que um Hutu que possuísse gado estava muito próximo do grupo aristocrático e não era incomum que pudesse se casar com uma moça Tutsi' (1961: 120). Prunier também acredita que o clientelismo, por meio do qual um suserano Tutsi transferia gado para seu vassalo Hutu (um signo de riqueza, poder e prestígio), oferecia uma oportunidade de ascensão social:

“uma vez dotada de gado, a linhagem Hutu se tornava des-hutuizada, isto é, tutsificada. Da mesma forma, um Tutsi muito pobre que tivesse perdido todo o seu gado e tivesse que cultivar a terra seria, no devido tempo, hutuizado. O casamento tendia a reforçar as duas tendências, com os filhos do Hutu bem sucedido se casando em uma linhagem Tutsi e os filhos do Tutsi empobrecido se casando com membros de uma família Hutu”. (1995. p.13-14n.)

Gravel, que fez pesquisa etnográfica no leste de Ruanda no início dos anos 1960, também havia mencionado o esmaecimento das distinções entre Tutsi e Hutu:

“Embora o sistema social tenda a manter os Tutsi pobres fora da pobreza, seja ajudando-os, seja transformando-os em Hutu, há muitos Tutsi de baixa posição e baixo status em todas as comunidades. Por outro lado, há Hutus ricos, que por meio de poder e grandes linhagens familiares, conseguiam se opor, ou ao menos oferecer resistência, aos abusos e explorações da autoridade Tutsi estabelecida. No passado, essas linhagens, cuja posição não podia ser abalada, eram absorvidas e, embora a geração recém-enriquecida ainda fosse vista como Hutu, seus filhos podiam ser 'tutsificados' e seus netos seriam considerados Tutsi” (1968, p.23).

Seria incorreto afirmar, com base nessa mistura e superposição crescentes entre Tutsi e Hutu, que as categorias 'Tutsi' e 'Hutu' não são conceitos nativos,

mas categorias 'inventadas' pelas antigas autoridades coloniais (belgas) e impostas à população de Ruanda. Prunier observa:

“Assim como a 'hipótese da raça diferente' ocasionou muitos escritos rabugentos durante os últimos cem anos, alguns autores modernos se esforçaram muito para tentar refutar essa teoria e provar que Tutsi e Hutu tinham a mesma ascendência. (...) Críticos mais ponderados apontaram que essa interpretação 'anti-racista' acabava por ser excessivamente racista...” (1995, p.16-17n).

É evidente que não se pode reduzir a luta entre Tutsi e Hutu a um narcisismo das pequenas diferenças. Há outras condições importantes que não podem ser desconsideradas, em particular o rápido crescimento da população¹⁷, a situação ecológica, o maior número de Hutus e sua dominação do Estado, e a ameaça externa do exército Tutsi. Mas é difícil ignorar a relação entre a dissolução gradual das interdependências hierárquicas, e das diferenças a elas ligadas, e a violência extrema usada pelos Hutu contra os Tutsi. É muito possível que para os Hutu, originalmente subordinados, os historicamente dominantes Tutsi, em um processo de 'desejo mimético', tenham assumido as feições de um 'duplo monstruoso' - uma figura que assoma na teoria da violência de Girard. Gravel descreve a ascensão de um político Hutu logo após a primeira guerra civil em Ruanda (novembro de 1959) e o estabelecimento de uma administração belga pró-Hutu. Antes de aterrorizar os Tutsi em sua comunidade, esse homem havia tentado, sem sucesso, se fazer passar por um Tutsi de ascendência real. Mais tarde, havia tentado em outra comunidade, também sem sucesso, se casar com a filha de um líder local Tutsi (Gravel, 1968, p.191ff).

IX

Esses exemplos, que poderiam facilmente ser complementados por outros, mostram como a perda iminente das diferenças antecede o uso da violência

¹⁷ Para os índices populacionais, ver Prunier (1995, p.4). O autor observa o rápido crescimento populacional (de 1,5 milhão em 1934 para aproximadamente 7 milhões em 1989): “Por mais horrível que isso soe, a violência genocida da primavera de 1994 pode ser parcialmente atribuída a essa densidade populacional” (1995, p.4).

extrema. O anti-semitismo na Alemanha se intensificou com a crescente assimilação dos judeus. Como afirma o intelectual alemão anti-semita Carl Schmitt, que colaborou com os nazistas (e foi julgado em Nuremberg), em seus apontamentos do pós-guerra – *Glossarium*: 'O verdadeiro inimigo é o judeu assimilado'.¹⁸ O anti-semitismo na Polónia e na Ucrânia nos séculos XIX e XX mostra o mesmo padrão: os *pogroms* começaram após a emancipação dos camponeses e dos judeus. Antes disso, os últimos tinham uma posição separada, de alguma forma privilegiada, como mediadores entre a pequena nobreza e os camponeses. Por vezes, a violência dos camponeses explorados se expressava sob a forma de uma *jacquerie* contra representantes dessa classe média de administradores judeus de grandes fazendas e, conforme ocorreu na revolta camponesa na Moldávia em 1907, ganhava uma natureza anti-semita.¹⁹

O narcisismo das pequenas diferenças também permite lançar luz sobre

¹⁸ Citado por Mark Lilla, "The Enemy of Liberalism", em *New York Review of Books* (15 de maio de 1997, p. 39). Em seu ensaio sobre a psicologia do preconceito, Ernst Kris observa que o pressuposto de que quanto maiores as diferenças entre os grupos mais intenso será o preconceito não provém dos fatos. Ao contrário, o autor constatou que 'até mesmo a menor diferença pode ser sublinhada e enfatizada e pode se tornar um ponto nodal em torno do qual o preconceito pode se cristalizar. Pode-se ir ainda mais longe: a afinidade parece convidar essa ênfase; assim, uma pequena diferença de sotaque ou pronúncia em uma mesma língua pode ser vivenciada como indicativa de um abismo mais amplo entre grupos do que o uso de uma língua diferente; 'irmãos de sangue', como os espanhóis e os portugueses, podem nutrir uns em relação aos outros preconceitos tão amargos quanto pessoas de pele de cor diferente'. Kris desenvolve seu argumento: 'Se uma diferença tende a desaparecer ou a perder importância, isto é, a parecer menos essencial aos membros do grupo, outra é convocada para assumir seu lugar. Assim, quando na Europa ocidental e central durante o século XIX a assimilação dos judeus avançava rapidamente, de forma que um número cada vez maior de pessoas de ascendência judaica se tornava impossível de distinguir dos grupos dominantes e, ao mesmo tempo, a diferença religiosa começava a ser sentida como menos determinante por muitos, subitamente surgiu uma alegação de que a diferença entre judeus e não judeus residia na herança racial; razões raciais foram invocadas para complementar as razões religiosas da segregação e da discriminação' (1975, p.467-68). Cf. Gay (1988, p.14-21; 1978, p.18-19) sobre a emancipação e a assimilação dos judeus em Viena no século XIX. Zizek também argumenta que a ansiedade provocada pela semelhança entre judeus e alemães foi um fator chave do antissemitismo (Zizek, 1989, p.128-9). Em sua discussão sobre a conexão entre o antissemitismo e o nacionalismo na Alemanha, Goldhagen (1996, p.45, p.55-62, 487n.) não reconhece as consequências não intencionais da emancipação judaica (legalmente, politicamente e socialmente). A emancipação dos judeus, combinada ao desenvolvimento da Alemanha como nação, gerou as formas do antissemitismo que levaram à "solução final".

¹⁹ Sobre o desenvolvimento dessa revolta, que se tornou a revolta camponesa mais importante da história da Europa oriental e que foi sufocada pelo exército (com grande derramamento de sangue), ver o resumo feito por Chirot (1976, p.150-5) e o estudo detalhado de Eidelberg (1974).

os chamados '*Troubles*'²⁰, a luta entre protestantes e católicos na Irlanda do Norte.²¹ Conor Cruise O'Brien afirma:

“Os católicos da Irlanda do Norte são fisicamente idênticos aos protestantes; falam a mesma língua, geralmente a única; vivem em casas semelhantes e assistem aos mesmos programas de televisão. Um estrangeiro poderia caminhar por qualquer bairro de classe trabalhadora de Belfast sem ter a menor ideia de se estava em território protestante ou católico – até olhar para as pichações nos muros, que atestam a persistente hostilidade político-sectária mútua das duas comunidades de aparência idêntica” (1986, p.442-3)²²

Outro exemplo para futuras pesquisas é a luta na África do Sul entre membros do Partido da Liberdade Inkhata, de Buthelesi (que contava com o apoio de mais de 6 milhões de zulus em Natal), e membros do Congresso Nacional Africano de Nelson Mandela. Apenas entre setembro de 1989 (após a abolição do *apartheid* e a posse de De Klerk) e janeiro de 1993, essa guerra civil não declarada custou as vidas de aproximadamente 10.000 pessoas.²³

Como muitos conflitos entre arquiinimigos, a luta entre judeus e muçulmanos palestinos em Israel pode facilmente ser reduzida ao tema da disputa pelo território ou da “competição por recursos”. Mas também nesse caso a economia política não explica, por si só, o intenso ódio

²⁰ (N. do T.) Os “Problemas”, em uma tradução literal.

²¹ Podemos encontrar uma indicação a esse respeito em uma análise dos primeiros distúrbios: “Trata-se de um problema da classe trabalhadora. Não houve qualquer distúrbio nas áreas mais prósperas de Belmont ou na Malone Road em Belfast. Nesses locais, as classes médias abastadas estão protegidas por sua própria mobilidade. Elas sabem que dispõem dos recursos para levantar e se mudar, se for necessário – e há mais pessoas considerando fazer isso – para uma área mais calma da província, para a República ou mesmo para a Inglaterra. Mas, para os guetos pobres das áreas de Shankill e Falls em Belfast, ou para os distritos de Bogside e Fountain de Londonderry, essa opção não existe. Com um nível geralmente baixo de remunerações industriais, alto índice de desemprego e uma carência aguda de moradias de baixo custo, as pessoas aprisionadas pelas circunstâncias econômicas nesses lugares são presas fáceis de emoções viscerais sempre que sentem uma ameaça à pequena estabilidade à qual podem se apegar. São essas pessoas que têm menos a perder em termos materiais que mais precisam agarrar aquilo que têm” (H. Jackson, 1972, p.5).

²² Akenson (1988) também ilustra muito bem meu argumento, mas quando travei contato com seu trabalho já estava muito tarde para usá-lo aqui.

²³ Fonte: State of the Nation Report, South African Institute of Race Relations, janeiro de 1993, citado em *New York Review of Books* (13 de fevereiro de 1993, p. 24ff). Sobre a luta feroz interna à própria facção Zulu – um caso de fratricídio interno ao fratricídio -, ver Meredith (1997, p.419-33).

recíproco. Para compreender melhor, vale a pena examinar o que judeus e muçulmanos têm em comum (sempre a execração das partes em conflito, que narcisisticamente preferem enfatizar e exagerar as diferenças). Os judeus e os muçulmanos não apenas são ambos “Povos do Livro”, compartilhando muitas visões cosmológicas e religiosas; há também paralelos impressionantes na linguagem (origens semitas), na aparência física, nos regimes ecológicos (origens pastoris), nos tabus alimentares, nas estruturas patriarcais de parentesco e casamento, na circuncisão masculina e nas preocupações com a contaminação.²⁴

Um outro caso de violência extrema que vale a pena explorar em termos do narcisismo das pequenas diferenças é a luta entre os tâmeis e os cingaleses no Sri Lanka desde 1950. Os cingaleses são mais de 70 por cento da população total de cerca de 14 milhões de pessoas. Mas também há regiões em que os tâmeis predominam. Embora haja diferenças importantes de língua e religião, Tambiah descreve a guerra civil entre esses dois grupos como “fratricida”:

“Embora os principais componentes da identidade dos cingaleses seja a língua cingalesa e sua religião budista, e dos tâmeis a língua tâmil e sua religião hindu, ambas as populações compartilham muitos traços paralelos tradicionais de casta, parentesco, cultos religiosos populares, costumes, etc. Mas acabaram por se dividir em função de seus mitos e de seus erros históricos tendenciosos de compreensão do passado”. (1991, p.5).

Em várias áreas em que os dois grupos outrora conviviam pacificamente, os tâmeis foram forçados a abrir mão de sua língua e de sua religião. Tambiah identifica uma 'sobredeterminação' na atitude anti-tâmil entre alguns segmentos da população cingalesa:

“Nesses dois casos, dos povos litorâneos ao norte de Colombo e dos povos do interior das províncias orientais que passaram de uma

²⁴ Huntington, que atribui muita importância às diferenças entre as civilizações, principalmente às suas linhas de fissura e no plano da religião, que ele descreve como 'possivelmente a diferença mais profunda que pode existir entre os povos' (1996, p.254), reconhece que o duradouro e violento conflito entre o Islã e a cristandade 'deriva também das suas semelhanças' (1996, p.210-11). Mas é exatamente ao longo dessas fissuras e fronteiras, em que os conflitos são particularmente sangrentos, que se pode esperar encontrar semelhanças transculturais que resultam da proximidade e que Dumont, em seu ensaio sobre a relação entre muçulmanos e hindus, chama de 'osmose cultural' (1980, p.206).

simbiose tranquila para uma identidade cingalesa imposta, vemos uma razão para a 'sobredeterminação' nas atitudes anti-tâmil de certos segmentos da população cingalesa" (1991, p.100-1).

A inimizade 'sobredeterminada' em relação aos tâmeis também está presente na planície costeira ocidental do Sri Lanka. De acordo com Tambiah, essa inimizade também tem relação com o desaparecimento de diferenças culturais importantes. No ardoroso nacionalismo religioso dos budistas cingaleses, que exige a rejeição dos tâmeis como 'outros' estrangeiros, pode-se ver uma tentativa de reforçar a identidade cingalesa e de sublinhar os contrastes, tanto imaginários quanto reais, tais como diferenças físicas e origem étnica (Tambiah, 1991, p.100-1, p.183-4).

Esses exemplos nem de longe esgotam os casos de violência extrema entre povos que são (ou que se tornaram) de fato muito próximos e parecidos.²⁵

²⁵ Desse ponto de vista, os eventos em Bali ocorridos em dezembro de 1965 merecem uma investigação mais profunda. Em menos de duas semanas cerca de oitenta mil pessoas foram mortas ("em larga medida, mataram-se entre si") em consequência do golpe mal-sucedido em Jacarta em 01 de outubro. Ver Geertz (1973, p.452) para uma nota secundária e Robinson (1995 p.273-313) para um relato detalhado do massacre pós-golpe em Bali. Os assassinatos em massa entre muçulmanos, hindus e sikhs no Punjab, logo após a independência da Índia e do Paquistão em 1947 ('gêmeos nascidos do mesmo ovo', conforme formulação de um autor) são mais um exemplo da violência que se segue à erosão iminente das pequenas diferenças – pequenas diferenças anteriormente respeitadas sob o domínio britânico, mas que agora perderam sua natureza autoevidente sob o impacto da ideologia da igualdade social. No lado ocidental da nova fronteira, muçulmanos mataram hindus e sikhs, no lado oriental, hindus e sikhs massacraram muçulmanos (NRC *Handelsblad*, 9 de agosto de 1997). Confrontos violentos entre muçulmanos e hindus já eram um problema há muito tempo na própria Índia. Para explicá-los, os estudiosos muitas vezes acompanham a visão nativa e enfatizam as diferenças entre as partes em conflito e deixam de lado as semelhanças. Em uma resenha da edição francesa do livro de Dumont, Yalman afirma: 'O problema, entretanto, não é simplesmente que os princípios fundamentais do hinduísmo e do Islã sejam diferentes. No contexto indiano, ao contrário, o *problema central* são as semelhanças culturais extraordinárias entre os hindus e os muçulmanos. A ideologia geral pode expressar a polarização, mas, na definição de Dumont, não dá conta das nuances, em particular dos muçulmanos' (1969, p.128-9, grifos meus). O narcisismo das pequenas diferenças também pode nos ajudar a compreender porque, em ambientes urbanos modernos, muitas vítimas de crimes violentos são mortas por amigos, parentes ou conhecidos. Uma pesquisa recente sobre 1.156 mulheres, que morreram assassinadas entre 1990 e 1994 em Nova Iorque, relata que quase metade das vítimas cuja relação com seu assassino podia ser identificada foram mortas por seu parceiro atual ou anterior (*International Herald Tribune*, 01 de abril de 1997). Estamos lidando aqui com relações estruturais caracterizadas pela diminuição de diferenças hierárquicas e culturais entre homens e mulheres que coincidem com um envolvimento mútuo crescente. Knauft analisou detalhadamente a coexistência paradoxal entre amizade afetuosa e violência extrema (geralmente no seio da própria comunidade) entre os Gebusi na Nova Guiné, cujos índices de homicídio estão entre os mais altos registrados junto às sociedades humanas (1985, p.116-17). O autor observa que 'o mesmo padrão (embora em grau muito reduzido) é evidente nas relações conjugais ou entre

Mas esse exame preliminar dá uma certa ideia da conexão existente entre a violência extrema e a identidade ameaçada que se segue à perda das diferenças entre grupos. O narcisismo das pequenas diferenças se manifesta na ênfase e na acentuação de distinções sutis *vis-à-vis* outros com quem há muitas semelhanças. Estamos interessados em formas de ação simbólica *par excellence* nas quais elementos sociais, culturais, morais, mentais e cognitivos estão intimamente entrelaçados. O significado teórico do narcisismo das pequenas diferenças sugere que a identidade – quem a pessoa é, o que representa ou o que defende, de onde retira sua autoestima – se baseia em distinções sutis que são enfatizadas, defendidas e reforçadas contra aquilo que é mais próximo, porque é isso que representa a maior ameaça. Isso nos leva de volta a Simmel, que argumenta que, para manter a honra, as pessoas estão prontas a fazer e a exigir “terríveis sacrifícios”.

Em um subúrbio de uma cidade inglesa situada na região central da Inglaterra, estudado nos anos 1950, dois bairros adjacentes de classe trabalhadora estavam em conflito: as famílias melhor organizadas que viviam lá há mais tempo excluía e estigmatizavam os recém-chegados, que não podiam se defender devido ao seu baixo grau de coesão social (Elias e Scotson, 1965). As famílias de classe trabalhadora já estabelecidas se sentiam ameaçadas pelos recém-chegados e temiam ser colocadas no mesmo nível que suas cópias, que toleravam em seu meio uma pequena minoria de famílias desviantes. As pessoas que moravam no bairro próximo de classe média (onde algumas famílias de classe trabalhadora também residiam) formavam um grupo de referência para as famílias estabelecidas de classe trabalhadora, mas não se sentiam incomodadas pela presença dos recém-chegados. Para eles, não havia qualquer razão para se preocupar, já que a distância social era grande o suficiente para que não se sentissem ameaçados.

amantes na nossa própria sociedade: afetos positivos intensos têm um potencial subjacente para a raiva ou a violência extremas quando a relação termina ou quando um lado se sente traído. (...) Nos países ocidentais, a violência física e o homicídio têm sido documentados com frequência maior entre cônjuges – com o laço de casamento sendo o mais íntimo e mais valorizado na nossa sociedade' (1985: 182-3). Knauf argumenta, de forma convincente, que entre os Gebusi 'talvez seja exatamente a intensa valorização do ideal de 'boa companhia' que acaba por levar à violência' e observa que, em certo sentido, 'a violência que provém das atribuições de feitiçaria entre os Gebusi não é a antítese da 'boa companhia', mas seu ápice final' (1985, p.111-12). Knauf observa ainda que “entre os homens, a coexistência de amizade e agressão letal tem sido etnograficamente documentada em diversas sociedades politicamente descentralizadas, em particular naquelas com normas rígidas de harmonia e cooperação' e com 'uma carência geral de diferenças de status entre os homens adultos” (1985, p.337).

Esse exemplo demonstra, em pequena escala, como a estigmatização acompanha as pequenas diferenças, mais do que as grandes, e que a distância social, o maior nível de controle e um equilíbrio estável de poder protegem as pessoas tanto da contaminação quanto do medo da contaminação.²⁶ *Les extrêmes se touchent*, também literalmente. Em seu livro sobre a etiqueta da corte nos séculos XVII e XVIII, Elias descreve o modo como as damas da nobreza podiam se despir e se banhar sem qualquer cerimônia na presença de suas criadas – uma forma de intimidade encontrada também em outras sociedades estratificadas, como nas observações de Simmel sobre a discrição.²⁷

O exemplo inglês também mostra que o narcisismo das pequenas diferenças não resulta em violência automaticamente. Conforme discutido acima, outros fatores ajudam a determinar a tonalidade e os matizes das relações entre grupos rivais. O contexto político – o papel do Estado –, juntamente com as condições demográficas e ecológicas, é crítico. Em que medida há um monopólio relativamente estável, eficaz e impessoal dos meios de exercício da violência? Em todos os casos em que uma perda das diferenças resultou em violência extrema encontramos estados instáveis: as minorias, seus direitos, suas identidades social e cultural estavam desprotegidos. Em alguns casos, o Estado e o exército tomam partido, de forma mais ou menos aberta, de uma das partes em conflito, como no Sri Lanka, em Bali, em Ruanda e na antiga Iugoslávia.

X

Para resumir, argumentei que a perda das diferenças – em particular das diferenças culturais – representa uma ameaça e pode levar a situações explosivas. Daí a importância das contribuições de Girard – e de Freud,

²⁶ Comparar com a visão comparativa de Dumont, resumida em um conjunto de aforismos em um parágrafo sobre o racismo norte-americano com o título 'Da hierarquia à discriminação'. Por exemplo, 'Torne a distinção ilegítima e você terá discriminação' e 'A segregação substituiu a etiqueta como um modo de distância social' (Dumont, 1980, p.262ff).

²⁷ Elias (1969, p.77n). Em seu ensaio sobre a “não pessoa”, Goffman cita uma passagem de Mrs. Trollope em *Domestic Manners of the Americans* (1832) sobre a íntima relação entre senhores e escravos: “Vi uma vez uma senhora que, sentada a uma mesa entre um homem e uma mulher, se sentiu obrigada pelo recato a avançar sobre a cadeira de sua vizinha para evitar a indelicadeza de tocar o cotovelo de *um homem*. Vi uma vez essa mesma jovem amarrar seu espartilho com a mais perfeita compostura diante de um criado negro” (1959, p.151-2).

Simmel, Elias e outros – na criação de um esboço de uma teoria geral do poder e da violência. Devemos dar o crédito a Bourdieu por ter reaberto a discussão sobre o narcisismo das pequenas diferenças com uma afirmação perspicaz. A identidade social está na diferença, e a diferença é estabelecida, reforçada e defendida contra aquilo que é mais próximo – e aquilo que é mais próximo (nos vários sentidos do termo) representa a maior ameaça.

Começamos com Freud e é adequado concluir também com ele, porque estava bem familiarizado com o problema do “duplo monstruoso” - e com base em sua própria experiência. Freud e Arthur Schnitzler eram ambos judeus, moravam na mesma cidade, eram ambos médicos, pertenciam à mesma geração e, além disso, tinham muita afinidade de espírito. Freud estava ciente já há anos da existência de uma forte semelhança entre suas ideias e as de Schnitzler, mas passou-se um longo tempo até que ele decidisse fazer contato com o famoso dramaturgo. Em uma carta para Schnitzler escrita em maio de 1922, ele explica o porquê:

Evitei você por causa de uma espécie de *Doppelgängerscheu* (medo do meu duplo). (...) O seu determinismo, bem como o seu ceticismo (...), o seu apego às verdades do inconsciente, à natureza instintiva do homem, a sua subversão das certezas culturalmente convencionadas, a importância da polaridade entre amar e morrer para o seu pensamento – todas essas coisas me tocavam com uma familiaridade perigosa.

Freud prossegue, então, em um tom mais distanciado: “Fiquei assim com a impressão de que, por meio da intuição – mas, na verdade, em consequência de uma refinada introspecção -, você sabe tudo o que descobri sobre outras pessoas por meio de um trabalho exaustivo”.²⁸

Essas reflexões de Freud não sugerem que ele suspeitasse da existência de uma íntima relação entre seu *Doppelgängerscheu* e o narcisismo das pequenas diferenças; ao contrário, sugerem que ele de fato reconhecia a importância central que as pessoas atribuem às distinções sutis em suas vidas cotidianas.

Tradução de Maria Claudia Coelho**

²⁸ Carta de Freud a Schnitzler, 14 de maio de 1922, citada por Scheible (1976, p.119, p.121).

** Maria Claudia Coelho é professora Associada de Antropologia e Chefe do Instituto de Ciências Sociais (ICS) da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ).

Referências

- AKENSON, Donald H.
(1988). *Small Differences: Irish Catholics and Irish Protestants, 1815-1922*. An interpretational perspective. Kingston / Montreal, McGill-Queen's University Press.
- AYA, Rod.
(1990). *Rethinking Revolutions and Collective Violence: studies on concept, theory and method*. Amsterdam, Het Spinhuis.
- BLACK-MICHAUD, Jacob.
(1975). *Cohesive Force: feud in the Mediterranean and the Middle East*. Oxford, Blackwell.
- BLOK, Anton.
(1988). *The Mafia of a Sicilian Village, 1860-1960: a study of violent peasant entrepreneurs*. 2nd edn. Cambridge, Polity Press.
- (1999). Les ambiguïtés de l'amitié. A propos de quelques proverbes siciliens. In Georges Ravis-Giordani (ed.); *Amitiés. Anthropologie et l'histoire*. Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence.
- BOEHM, Christopher.
(1984). *Blood Revenge: the enactment and management of conflict in Montenegro and other tribal societies*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- BOURDIEU, Pierre.
(1984 [1979]). *Distinction: a social critique of the judgement of taste*. Tr. Richard Nice. London, Routledge.
- BRUNDAGE, W. Fitzhugh.
(1993). *Lynching in the New South: Georgia and Virginia*. Urbana, University of Illinois Press.
- CHIROT, Daniel.
(1976). *Social Change in a Peripheral Society: the creation of a Balkan colony*. New York, Academic Press.
- DE VOS, George e WAGATSUMA, Hiroshi (eds.).
(1972). *Japan's Invisible Race: caste in culture and personality*. 2nd edn. Berkeley/Los Angeles, University of California Press.
- DELL, William.
(1987). St Dominic's: an ethnographic note on a Cambridge college. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 70, p.74-90.
- DENICH, Bette.
(1994). Dismembering Yugoslavia: nationalist ideologies and the symbolic revival of genocide. *American Ethnologist*, 21, P.367-90.
- DJILAS, Milovan.
(1958). *Land without Justice*. New York: Harcourt Brace.
- DOLLARD, John.
(1988 [1937]). *Caste and Class in a Southern Town*. Madison, University of Wisconsin Press.
- DUMONT, Louis.
(1980). *Homo Hierarchicus: the caste system and its implications*. Completely rev. Edn. Tr. Mark Sainsbury. Chicago, University of Chicago Press.
- DUNNING, Eric et al.
(1986). 'Casuals', 'terrace crews' and 'fighting firms': towards a sociological explanation of football hooligan behaviour. In D. Riches (ed.); *The Anthropology of Violence*. Oxford, Blackwell.
- DURKHEIM, Émile; MAUSS, Marcel.
(1963 [1903]). *Primitive Classification..* Tr. Rodney Needham. Chicago, University of Chicago Press.
- EIDELBERG, Philip G.
(1974). *The Great Rumanian Peasant Revolt of 1907: origins of a modern jacquerie*. Leiden, Brill.
- ELIAS, Norbert.
(1996). *The Germans: power struggles and the development of habitus in the nineteenth and twentieth centuries*. Ed. Michael Schröter. Tr. Eric Dunning e Stephen Mennell. Cambridge, Polity Press.
- (1969). *Die höfische Gesellschaft*. Berlin, Luchterhand.

- ELIAS, Norbert e SCOTSON, John L.
(1965). *The Established and the Outsiders*. London, Frank Cass.
- EVANS-PRITCHARD, E. E.
(1940). *The Nuer*. Oxford, Oxford University Press.
- FREUD, Sigmund.
(1991a [1917]). The taboo of virginity.. The Penguin Freud Library. Angela Richards (ed.); Tr. and ed. by James Strachey; *On Sexuality*, vol. VII. Harmondsworth, Penguin Books.
- (1990 [1939]). Moses and monotheism. The Penguin Freud Library. Albert Tr. and ed. by James Strachey; *The Origins of Religion*, vol. XIII. Harmondsworth, Penguin Books.
- FREVERT, Uta.
(1995). *Ehrenmänner. Das Duel in der bürgerlichen Gesellschaft*. Munich, Deutscher Taschenbücher Verlag.
- (1991b [1921]). Group psychology and the analysis of the ego. The Penguin Freud Library. Albert Dickson (ed.). Tr. and ed. by James Strachey. *Civilization, Society and Religion*, vol. XII, 91-178. Harmondsworth: Penguin Books.
- (1991c [1930]). Civilization and its discontents. The Penguin Freud Library. Albert Dickson (ed.). Tr. and ed. by James Strachey. *Civilization, Society and Religion*, vol. XII, 243-340. Harmondsworth: Penguin Books.
- GAY, Peter.
(1978). *Freud, Jews and Other Germans: masters and victims in modernist culture*. New York, Oxford University Press.
- (1988). *Freud: a life for our time*. New York, Norton.
- GEERTZ, Clifford.
(1973). Deep play: notes on the Balinese cockfight. In Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*. New York, Basic Books.
- GIRARD, René.
(1979). *Violence and the Sacred*. Tr. Patrick Gregory. Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- GLENNY, Misha.
(1992). *The Fall of Yugoslavia: the Third Balkan War*. Harmondsworth, Penguin Books.
- GOFFMAN, Erving.
(1959). *The Presentation of Self in Everyday Life*. New York, Anchor Books.
- (1971). Territories of the self. In Goffman, *Relations in Public*. New York, Harper & Row.
- GOLDHAGEN, Daniel J.
(1996). *Hitler's Willing Executioners: ordinary Germans and the Holocaust*. New York, Knopf.
- GRAVEL, Pierre Bettez.
(1968). *Remera: a community in eastern Ruanda*. The Hague/Paris, Mouton.
- HAMMEL, Eugene A.
(1993). Demography and the origins of the Yugoslav Civil War. *Anthropology Today*, (1), p.4-9.
- HAYDEN, Robert M.
(1996). Imagined communities and real victims: self-determination and ethnic cleansing in Yugoslavia. *American Ethnologist*, 23, p.783-801.
- HUNTINGTON, Samuel P.
(1996). *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York, Simon & Schuster.
- JACKSON, Harold.
(1972). *The Two Irelands: the double minority – a study of intergroup tensions*. Report no.2, new edn. London, Minority Rights Group.
- KEELEY, Lawrence H.
(1996). *War before Civilization: the myth of the peaceful savage*. New York / Oxford, Oxford University Press.
- KLUCKHOHN, Clyde.
(1968). Recurrent themes in myth and mythmaking. In Henry A. Murray (ed.); *Myth and Mythmaking*. Boston, Beacon Press.
- KNAUFT, Bruce M.
(1985). *Good Company and Violence: sorcery and social action in a lowland New Guinea*

- society. Berkeley / Los Angeles, University of California Press.
- (1987). Reconsidering violence in simple societies. *Current Anthropology*, 28, p.457-500.
- KOCH, Klaus Friedrich.
(1974). *War and Peace in Jalémó: the management of conflict in Highland New Guinea*. Cambridge, MA, Harvard University Press.
- KRIS, Ernst.
(1975). *Selected Papers of Ernst Kris*. New Haven, CT, Yale University Press.
- LEACH, Edmund.
(1976). *Culture and Communication*. Cambridge, Cambridge University Press.
- LÉVI-STRAUSS, Claude.
(1966 [1962]). *The Savage Mind*. Chicago, University of Chicago Press.
- (1969 [1962]). *Totemism*. Tr. Rodney Needham. With an Introduction by Roger C. Poole. Harmondsworth, Penguin Books.
- MALKKI, Liisa H.
(1995). *Purity and Exile: violence, memory and national cosmology among Hutu refugees in Tanzania*. Chicago, University of Chicago Press.
- MAQUET, Jacques J.
(1957). *Ruanda*. Essai photographique sur une société africaine en transition. Avec la collaboration de Denyse Hierneux-L'Hoest. Brussels, Elsevier.
- (1961). *The Premise of Inequality in Rwanda: a study of political relations in a Central African kingdom*. Oxford, Oxford University Press.
- MCALDER, Kevin.
(1994). *Dueling: the cult of honor in fin-de-siècle Germany*. Princeton, Princeton University Press.
- MEGGIT, Mervyn.
(1977). *Blood is their Argument: warfare among the Mae Enga tribesmen of the New Guinea Highlands*. Palo Alto, Mayfield.
- MEREDITH, Martin.
(1997). *Nelson Mandela: a biography*. London, Hamish Hamilton.
- NAIPAUL, V. S.
(1989). *A Turn in the South*. Harmondsworth, Penguin Books.
- O'BRIEN, Conor Cruise.
(1986). *The Siege: the saga of Israel and Zionism*. London, Weidenfeld & Nicolson.
- PRUNIER, Gérard.
(1995). *The Rwanda Crisis, 1959-1994: history of a genocide*. London, Hurst.
- ROBINSON, Geoffrey.
(1995). *The Dark Side of Paradise: political violence in Bali*. Ithaca, NY, Cornell University Press.
- ROHDE, David.
(1997). *Endgame. The betrayal and fall of Srebrenica: Europe's worst massacre since World War II*. New York, Farrar, Straus & Giroux.
- SCHEIBLE, Hartmut.
(1976). *Arthur Schnitzler in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Hamburg, Rowohlt.
- SCOTT, James C.
(1985). *Weapons of the Weak: everyday forms of peasant resistance*. New Haven, CT, Yale University Press.
- (1990). *Domination and the Arts of Resistance: hidden transcripts*. New Haven, CT, Yale University Press.
- SIMMEL, Georg.
(1983 [1908]). Das Geheimnis und die geheime Gesellschaft. In Simmel, *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Gesammelte Werke. Berlin. Duncker & Humblot.
- STAJANO, Corrado (ed).
(1986). *Mafia: L'atto d'accusa dei giudici di Palermo*. Rome, Editori Riuniti.
- STILLE, Alexander.
(1995). *Excellent Cadavers: the Mafia and the death of the First Italian Republic*. London, Jonathan Cape.

SULLOWAY, Frank J.

(1996). *Born to Rebel: birth order, family dynamics, and creative lives*. New York, Vintage Books.

TAMBIAH, S. J.

(1991). *Sri Lanka: ethnic fratricide and the dismantling of democracy*. Chicago, The University of Chicago Press.

THODEN VAN VELZEN, H. U. E. e VAN WETERING, W.

(1960). Residence, power and intrasocietal aggression. *International Archives of Ethnography*, 49, p.169-200.

VIDAL, Claudine.

(1996). Le génocide des Rwandais tutsi. Cruauté délibérée et logiques de haine. In Françoise Héritier (ed.); *De la violence*. Paris, Editions Odile Jacob.

WALTER, Eugene Victor.

(1969). *Terror and Resistance: a study of political violence with case studies of some primitive African communities*. New York: Oxford University Press.

WEST, Richard.

(1994). *Tito and the Rise and Fall of Yugoslavia*. London, Sinclair-Stevenson.

WOLF, Eric R.

(1969). *Peasant Wars of the Twentieth Century*. New York, Harper & Row.

YALMAN, Nur.

(1969). De Tocqueville in India: an essay on the caste system. *Man* (N.S.), 4, p.123-31.

ZIZEK, Slavoj.

(1989). *The Sublime Object of Ideology*. London, Verso.