

Identidade étnica e a moral do reconhecimento

Je disais l'autre jour qu'une étude particulière pouvait avoir une portée générale.

Claude Lévi-Strauss¹

A questão da identidade e de seu reconhecimento vem se constituindo num tema de exame – melhor diria, de reexame – nesses últimos anos, de tal forma que não pode ser ignorada pelo antropólogo interessado em explorar seus respectivos reflexos na investigação de caráter empírico. E quando essa questão passa a estar associada a fenômenos como etnia e moralidade deparamo-nos com uma temática bastante enriquecida, pois tornada mais complexa a convidar-nos para sua elucidação. No entanto, há de prosseguir por partes no exame da questão. Diria, preliminarmente, que não há como fugir de considerações conceituais que tragam as noções de identidade e de reconhecimento a um campo comum de reflexão capaz de torná-las inteligíveis e tangíveis na esfera da antropologia social, vale dizer, na pesquisa empírica. Isso quer dizer que, ao abordar a identidade e o seu reconhecimento, ainda que isso se faça dentro de uma perspectiva claramente conceptual, tal não significa que se esteja afastando do objetivo central deste ensaio, a saber, o de esclarecer a aplicação de ambos os conceitos (e de outros a eles associa-

1 Claude Lévi-Strauss e Jean-Marie Benoist, *L'identité*, Paris, Grasset et Fasquelle, 1977, p. 312.

JSM
Id. etn. ter
Aula 4

dos) em fenômenos observáveis no plano das relações socioculturais. Nesse caso, o discurso da antropologia social irá certamente preponderar sobre o pensamento filosófico onde, pelo menos desde Hegel, a teoria do conhecimento está ancorada, tanto quanto as teorias sobre a identidade têm se diversificado ao sabor dos jogos de linguagem de inúmeras disciplinas. Começamos por uma apreciação da questão identitária.

As vicissitudes da noção de identidade

Em meados dos anos 1970, e por iniciativa de Jean-Marie Benoist, foi realizado em Paris um seminário intitulado “L’identité” (“A identidade”, 1977) e que teve em Claude Lévi-Strauss o seu mentor intelectual. Escreveu o *avant-propos* e participou das discussões em todas as sessões, que examinaram comunicações de profissionais de várias áreas de conhecimento, desde a psicanálise, a biologia, a filosofia, a lingüística até, naturalmente, a antropologia social. Uma participação tão heterogênea, em termos disciplinares, não poderia deixar de abrir um campo muito interessante de debate.

Passadas três décadas, eu não lembro de haver lido qualquer recensão sobre o seminário escrita por colegas brasileiros. Mas se o título era atrativo, sobretudo num volume encabeçado por Lévi-Strauss, a contri-buição do seminário à elucidação da questão identitária – particularmente na esfera da etnicidade – deixou muito a desejar. Não me refiro à diversidade de profissionais que dele participaram, afinal cada um trouxe a noção de identidade para a sua área disciplinar, portanto atendo-se cada um – o que, ademais, era o que se podia esperar – a conceitos produzidos no âmbito de suas respectivas disciplinas (ou de suas cercanias...). Viu-se, assim, que um mesmo termo, *identidade*, polissêmico por natureza, podia recobrir uma variedade de conceitos, cada um deles expressando um lugar definido no jogo de linguagem de suas respectivas disciplinas, fossem elas a lógica, a lingüística ou a própria etnologia. Interessante observar que por essa época a questão identitária no âmbito das ciências sociais estava fora de sua agenda teórica e ainda longe da voga dos estudos antropológicos que apenas começavam a marcar pre-

sença na literatura da disciplina. É verdade que o tema sempre habitou o espaço das pesquisas etnológicas, particularmente quando envolvidas com questões étnicas, mas nem sequer o termo – e muito menos o conceito – de etnicidade aparecia no discurso da disciplina.² E elevar a questão identitária em sua feição étnica ao plano de elaboração teórica era algo que ocorreria apenas no final dos anos 1960³ e princípios da

2 Enquanto a noção de etnia sempre foi aplicada aos estudos relativos às populações indígenas, a noção de raça era considerada adequada aos estudos sobre afro-descendentes, particularmente no âmbito da sociologia das “relações raciais”. A raça não aparecia nessa tradição como uma entidade biológica, senão como uma representação manipulada pelos agentes sociais ou como um conceito utilizado pelos sociólogos.

3 Recentemente, a obra de Barth foi objeto de uma contundente crítica por parte de um antropólogo argentino Diego Villar (“Uma abordagem crítica do conceito de ‘eticidade’ na obra de Fredrik Barth”, *Mana*, Vol. 10, n. 1, Rio de Janeiro, UFRJ, 2004, pp. 165-191), que, apesar da desnecessária ironia que usa contra o autor (que não faz jus à boa qualidade da crítica), aponta aspectos bastante discutíveis quanto ao que chama de excessiva presença do “ator racial”, como característica da concepção que Barth teria sobre o processo identitário – esquecendo-se aqui do papel da dimensão sentimental ou afetiva nas decisões assumidas por qualquer ator. Também é verdade que esse ator racialista não pode ter um domínio absoluto da cena social, ficando totalmente desvinculado das determinações sociais do seu contexto, já que, no limite, esse agente não aceita ser transformado em simples fantoche de situações socioculturais por ele vividas. Recuso-me a aceitar isso. Nos primórdios da sociologia, isso ainda fazia sentido, mas hoje não. É em esses termos que deve ser entendido o capítulo seguinte deste volume “O Eu, suas identidades e o mundo moral: A liberdade do sujeito ético”. Portanto, pode-se dizer que, se o crítico acerta no atacado – quando sua crítica recai sobre o conjunto desigual da obra –, erra no varejo ao focalizar a questão da etnicidade e os mecanismos de sua manipulação! Qualquer antropólogo que tenha feito pesquisa de campo sobre o contato interétnico não pode deixar de concordar com o Barth da “Introdução” ao *Ethnic group and boundaries: The social organizations of culture difference* (Londres, George Allen & Unwin, 1970), este, aliás, com quem estou de acordo, particularmente com respeito à teoria da “identidade contrastiva” e sua separação analítica relativamente à cultura. Ademais, sua “Introdução” deve ser lida ainda em conexão com os vários resultados concretos de pesquisa constantes da coletânea, onde se destacam os ensaios de Eidheim, Siverts e do

década seguinte,⁴ sendo que, no Brasil, tal ocorreria em meados da mesma década com *Identidade, etnia e estrutura social*.⁵ Certamente que essas publicações não foram as únicas, ao menos no estrangeiro, mas sempre me pareceram aquelas que com mais intensidade procuraram esboçar um quadro teórico de referência destinado a definir o campo de estudos identitários dentro da órbita da antropologia social. A introdução de Barth ao livro que organizou com seus colaboradores sobre *Ethnic groups and boundaries* transformou-se num clássico na área daqueles estudos, transformado num dos textos mais citados por tantos quantos dentre nós estivessem investigando a identidade étnica, considerada em sua acepção de “identidade contrastiva”. Já o volume organizado por Cohen, *Urban ethnicity*, também uma coletânea, levava a problemática da identidade para a realidade urbana; e sua introdução – ainda que sem a mesma repercussão do texto de Barth –, intitulada “The lesson of ethnicity”, teve, ao menos para mim, uma importância crucial para a formulação moderna daquilo que se pode entender como identidade étnica. Cito minha apropriação das idéias de Cohen:

próprio Barth, que, ao fim e ao cabo, sustentam as idéias barthianas. De minha parte, pude de certa forma antecipar o núcleo dessa teoria em minhas investigações realizadas dez anos antes junto aos Terêna e sobre as quais estarei me referindo aqui.

4 Cf., por exemplo, Abner Cohen, “Introduction: The lesson of ethnicity”, in Abner Cohen (org.), *Urban Ethnicity*, ASA 12, Londres, Tavistock Publications, 1974, pp. ix-xxxiv.

5 Roberto Cardoso de Oliveira, *Identidade, etnia e estrutura social*, São Paulo, Pioneira, 1976. Já no Capítulo 4, “Reconsiderando etnia”, registro o fato da então recém-introdução do termo *ethnicity* no jargão da antropologia (p. 86); registre-se ainda que o Capítulo 1 deste mesmo livro chegou a ser publicado com anterioridade pela revista *América Indígena* com o título “Identidad étnica, identificación y manipulación” (Vol. XXXI, n. 4, 1971, pp. 923-953), já que o meu interesse sobre o tema se consolida a partir do início da década. Porém não se pode esquecer a contribuição de Erving Goffman sobre a problemática da “Identidade deteriorada” (*Stigma: Notes on the management of spoiled identity*, Nova Jersey, Prentice-Hall, 1963), uma verdadeira antecipação dos estudos identitários que seriam desenvolvidos por antropólogos sociais.

[...] o termo etnicidade seria de pouca utilidade se fosse “estendido para denotar diferenças culturais entre sociedades isoladas, regiões autônomas, ou *stoks* independentes de populações tais como nações em suas próprias fronteiras nacionais”. E continua Cohen: “Diferenças entre chineses e hindus, consideradas dentro de seus respectivos países, seriam diferenças nacionais, mas não étnicas. Mas quando grupos de imigrantes chineses e hindus interatuam numa terra estrangeira enquanto chineses e hindus, eles podem ser referidos como grupos étnicos. Etnicidade é essencialmente a forma de interação entre grupos culturais operando dentro de contextos sociais comuns.”⁶

Eis-me, aqui, evocando trabalhos antigos que, pelo menos para mim, tiveram especial significação na própria trajetória que os estudos identitários tiveram na comunidade profissional de antropologia no exterior e, de um modo todo especial, no Brasil.

Por essa razão é interessante registrar o silêncio havido com relação ao simpósio dirigido por Lévi-Strauss e Benoist, mais ou menos na mesma época, em que os estudos identitários tomavam fôlego em alguns centros acadêmicos. Qual a contribuição que *L'identité* teria trazido para o enriquecimento desses estudos na década dos 1970? Creio que cabem algumas considerações sobre o teor do simpósio ocorrido em Paris, particularmente no que diz respeito ao único momento em que foi discutida a questão da identidade étnica. Deu-se num debate a partir da apresentação da comunicação de Michel Izard, intitulada “À propos de l'identité ethnique”, aliás, a única matéria do simpósio referente especificamente à dimensão étnica da identidade no sentido que lhe confere o conceito de etnicidade. Com toda a certeza se pode dizer que o pouco destaque dessa questão naquele evento foi devido a ser um simpósio muito amplo em seu âmbito de interesse – como já foi mencionado. Embora os antropólogos provavelmente estivessem em maioria, inclusive com o fato de ambos mentores o serem, foi a polissemia da palavra identidade que mais mereceu a atenção dos participantes. Mas a comunicação de Izard e, sobretudo, a discussão que se seguiu merecem aqui alguns comentários.

6 Abner Cohen, op. cit., p. xi, apud Roberto Cardoso de Oliveira, op. cit., p. 85.

Retomo agora a epígrafe: “Eu dizia outro dia que um estudo particular poderia ter um alcance geral”, disse Lévi-Strauss ao dar início ao debate. E prosseguiu:

Você [Izard] fez uma boa demonstração e, escutando-o, tem-se o sentimento de que o esquema desenvolvido por você pode se aplicar a outras sociedades e, mesmo, em fórmulas.⁷

Tem-se aqui o cerne da perspectiva estruturalista: o trabalhar em cima de modelos que, guardadas suas características formais – ou estruturais –, ele sempre poderá conter – explicar – realidades substantivas, porém marcadas por um conjunto de regras do mesmo tipo. O material etnográfico trazido por Izard sobre os Moose – habitantes de um reino africano chamado Yatênga – traz-nos um conjunto de dados relativos à organização social e sobre uma interessante questão identitária, já que os Moose constituíam um povo de conquistadores dos povos locais, posteriormente por eles dominados. Dados relativos à territorialidade, à exogamia e à patrilinearidade são apresentados pelo etnólogo, entre outras informações importantes, para uma caracterização da situação interétnica vivida pelos conquistadores e conquistados. Todavia, não cabe aqui resumir o caso estudado por Izard apenas nos interesses na medida em que ensejou uma discussão que mais do que o seu texto trouxe ao debate os comentários mais significativos para a temática de que se está tratando neste ensaio. E cabe observar que nenhum dos autores referidos por Izard, ou por qualquer de seus colegas de simpósio, tratou do tema da identidade étnica. Provavelmente nenhum dos antropólogos devotados à questão da etnicidade estava presente no horizonte dos participantes do evento, o que limitou bastante o escopo das discussões que nele tiveram lugar.

Mas qual contribuição poderia ser considerada como tal para os estudos sobre identidade *vis-à-vis* etnicidade? Tendo por base o fenômeno da territorialidade em conexão com o da identidade étnica, ainda é Lévi-Strauss que, em seu diálogo com Izard, faz uma consideração que, a despeito de seu pouco interesse na temática da etnicidade, tornou-se bastan-

7 Claude Lévi-Strauss e Jean-Marie Benoist, op. cit., p. 312.

te coerente como um dos pilares da teoria da identidade étnica desenvolvida fora da França, no âmbito da comunidade internacional da disciplina. Eis o diálogo:

Michel Izard [referindo-se a algo que não havia abordado em sua comunicação no que diz respeito à identidade étnica no interior de sociedades globais]: É um ponto importante que eu não abordei; entretanto, todas as pessoas, quando estão no exterior de seu território, são designadas pelos outros como Moose [...].

Claude Lévi-Strauss: Dito de outra forma, o etnônimo é essencial no exterior e secundário no interior [dos territórios próprios de tais ou quais etnias].⁸

Essa, por sua vez, já vinha sendo considerada como uma das condições estruturais da identidade étnica, como mostrou Abner Cohen em sua lição de etnicidade. Mostrou-nos que um princípio estrutural da etnicidade, tal como ele o formulou, mostrar-se-ia vigente em quaisquer outras latitudes, como acabaria por se comprovar no diálogo ocorrido no simpósio: permitiu chegar a interessantes conclusões, como a de poder lançar luzes sobre a própria realidade vivida na Europa pelas etnias imigrantes, enquanto inseridas num mesmo campo estruturalizado e estruturalizante de relações interétnicas. Tomemos o comentário que um participante africano fez em sua intervenção no seminário e que ensejou o surgimento da questão relativa a uma mais adequada formulação do conceito de etnicidade.

Honorat Aguessy: Eu gostaria de intervir a propósito da diferença entre o que se passa nas sociedades de que fala Izard e o que se passa na França.

Para nós que viemos da África, não percebemos essa diferença; ou, ante a uma situação idêntica, na África, os franceses se definem como franceses, mas no interior do hexágono,⁹ parece-me que mais precisão é requerida, do mesmo modo que no interior de Yatênga, fala-se então de Bretões, Alsacianos etc. No interior da sociedade, é necessário precisar

8 Claude Lévi-Strauss e Jean-Marie Benoist, op. cit., p. 313.

9 O termo hexágono é aplicado à forma geométrica com que se assemelha a França metropolitana, como a de um polígono de seis ângulos e seis lados (RCCO).

de onde se vem; e a respeito disso não vejo diferença entre uma sociedade como aquela de Yatênga e a sociedade francesa. [O que leva Lévi-Strauss a concluir:] Você certamente tem razão. Eu apenas quis falar de nuances e definir dois pólos teóricos entre os quais se poderia ordenar essas atitudes.¹⁰

O que mostram esses diálogos? Mostram, em primeiro lugar, que a questão étnica, na medida em que envolve interrogações sobre identidades assumidas enquanto fenômenos de etnicidade, guarda íntima relação com o contexto sobre o qual os povos e os indivíduos que os constituem se movimentam: se for no interior de seu próprio *território* – de um povo determinado –, a noção de etnicidade (nele) não se aplicaria, ainda que a de etnia poderia ser tolerada, se bem que pouco precisa. A ênfase no território explica sua importância na configuração da etnicidade e, por via de consequência, a fecundidade do uso analítico do conceito. É uma ênfase que coincide com aquilo que antropólogos como Abner Cohen constatarão como a condição de validade da aplicação do termo etnicidade. Mas os diálogos mostram, sobretudo, o nível de abstração que Lévi-Strauss insiste em elevar a análise do dado etnográfico observado por seus interlocutores. Procura entrar no domínio de regras, o único possível, em se tratando de comparar duas sociedades tão diferentes como a francesa e a Yatênga, portanto susceptíveis de um tratamento estrutural e que, por sua vez, já sugere a possibilidade da construção de modelos como o modo preferido dele trabalhar. Ademais, retornando à idéia constante da epígrafe e evocando um de seus textos clássicos, diria que “uma experiência bem feita vale uma demonstração”¹¹ – afirmação que constitui o *leitmotiv* de investigações que não se submetem a critérios quantitativos voltados a generalizações, mas que se satisfazem com estudos particulares (ou particularizadores) devotados à pesquisa em profundidade. Embora

10 Claude Lévi-Strauss e Jean-Marie Benoist, op. cit., p. 313.

11 Em lugar de “estudar casos numerosos, de um modo sempre superficial e sem grande resultado; [...] se limitar resolutamente à análise aprofundada de um pequeno número de casos e provar, assim, que, no fim das contas, uma experiência bem feita vale uma demonstração”. Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, p. 317.

neste ensaio não se pretenda alcançar o *desideratum* de uma monografia a respeito da questão identitária, que corresponderia aqui à “experiência bem feita” de que fala Lévi-Strauss, tal não significa que não se tomem aqui – ainda que perfuntoriamente – resultados esparsos na literatura antropológica, entendendo-os como capazes de abrir caminhos para a compreensão da identidade étnica no âmbito dos estudos sobre etnicidade. Nesse sentido, as considerações de Lévi-Strauss em *L’identité* são importantes por nos conduzir ao verdadeiro *status* epistêmico do conceito geral de identidade: em primeiro lugar, diz que

toda utilização da noção de identidade começa por uma crítica a esta noção. [E acrescenta:] seja para além da diversidade das aparências, buscar a fonte desta identidade naquilo que se poderia chamar de restituição de um contínuo [já que a noção de identidade pressupõe permanência e continuidade]; seja, ao contrário, situá-la sobre um plano puramente *relacional*.¹²

É precisamente está última acepção da noção de identidade que lhe confere todo seu valor analítico no campo da epistemologia da investigação. É nesta direção que interpreto essas palavras de Lévi-Strauss ao se dirigir aos membros do seminário:

Vocês querem estudar sociedades completamente diferentes, mas, para estudá-las, reduzem-nas à identidade; esta solução não existe senão no esforço das ciências humanas para ultrapassar esta noção de identidade e ver que sua existência é puramente teórica: a de que, no limite, não corresponde em realidade a nenhuma experiência.¹³

Porém, conclua-se que se o conceito de identidade em sua formulação mais abstrata, como nas matemáticas ou na lógica, não é objeto de experiência e, assim, tem *status* estritamente teórico, como mera relação, tal não significa que o termo devidamente adjetivado – como *identidade étnica* – deixe de expressar um conceito dotado de claro referencial empírico. Quer a identidade étnica seja pensada no âmbito dos estudos de

12 Claude Lévi-Strauss e Jean-Marie Benoist, op. cit., p. 331. A ênfase é minha (RCO).

13 Idem, p. 332.

etnicidade, como bem ilustram as idéias de Cohen; quer ela se insira em contextos relacionais, não obstante passíveis de observação e de registro etnográfico, como no caso de interações socioculturais envolvendo relações contrastantes, a nos basearmos nas pesquisas de Barth e de seus colaboradores, o certo é que para as investigações realizadas por muitos de nós, antropólogos, o conceito de identidade étnica tem sido de inegável eficácia. E quando se complementa a perspectiva analítica, inerente à metodologia estruturalista, com a perspectiva hermenêutica, articulando assim a interpretação explicativa à interpretação compreensiva, enquanto abordagens complementares, pode-se dizer que a investigação se completa.¹⁴

Algumas considerações sobre o fenômeno identitário feitas por Charles Taylor vêm, nesse sentido, muito a propósito para encaminhar a questão em termos hermenêuticos, quando ele afirma que o “traço essencial da vida humana é o seu caráter fundamentalmente ‘dialógico’”, querendo dizer com isso que “o ideal monológico subestima seriamente o lugar do diálogo na vida humana”; e, ainda, inspirando-se em George Herbert Mead, diz considerar “os outros como doadores de sentido” (*les autres donneurs de sens*). Preocupado com a questão do reconhecimento, escreve ainda:

Para apanhar a conexão estreita entre identidade e reconhecimento, é necessário tomar em consideração um detalhe essencial da condição humana que a guinada majoritariamente “monológica” da filosofia moderna tornou quase invisível.¹⁵

Identidade e reconhecimento são categorias que passam, portanto, a constituir nesta oportunidade o cerne de nossas reflexões.

14 A articulação da “interpretação explicativa” com a “interpretação compreensiva” é recomendada por Paul Ricoeur como modo complementar, de sorte a ampliar as possibilidades da investigação. Cf. Paul Ricoeur, “Expliquer et comprendre: Sur quelques connexions remarquables entre théorie du texte, la théorie de l’action et la théorie de l’histoire” (in *Du texte à l’action: Essais d’herméneutique* – II, Paris, Le Seuil, 1986), e Roberto Cardoso de Oliveira, “A dupla interpretação na antropologia” (in *O trabalho do antropólogo*, 2. ed., Brasília/São Paulo, Paralelo 15/Editora Unesp, 2000).

15 Charles Taylor, *Multiculturalisme: Différence et démocratie*, Paris, Aubier, 1994, pp. 49-51.

A instância do reconhecimento (*Anerkennung*)

O que dizer então sobre a questão do reconhecimento das identidades sociais? O que significa a uma pessoa ou a um grupo ter sua identidade reconhecida? Esse reconhecimento tem sua expressão maior no âmbito da cognição ou no âmbito moral? Essas e outras questões se impõem à consideração do pesquisador voltado para o estudo da identidade étnica – como no caso presente –, sempre que se tem em mente o contexto social que abriga o processo identitário.

Num livro recente de Paul Ricoeur¹⁶ podemos ver que o tema é extensivamente examinado em dois níveis principais: o do léxico, onde o autor trabalha sobre a linguagem ordinária, inscrita em dicionários clássicos e modernos do idioma francês, de modo a enfrentar do ponto de vista lingüístico a notável polissemia do termo, ainda que regulada, é verdade, pela literatura e pela filologia (às quais se socorrem os lexicógrafos); e o da filosofia, onde o estatuto semântico passa a ser privilegiado, como não poderia deixar de acontecer, considerando ser o autor um filósofo. Sua perplexidade começa com o fato da inexistência de sequer uma teoria do “reconhecimento” quando se verifica uma pluralidade de “teorias do reconhecimento”!

Ora, essa lacuna surpreendente contrasta com a espécie de coerência que permite à palavra “reconhecimento” figurar num dicionário como uma unidade lexical única a despeito da multiplicidade [...] das acepções configuradas no seio da comunidade lingüística reunida pela mesma língua natural, no que diz respeito à língua francesa.¹⁷

O que não me parece ser evidente apenas no idioma francês. Veja-se, por exemplo, o *Dicionário contemporâneo da língua portuguesa* *Caldas Aulete* e confira-se o verbete “reconhecimento”: ver-se-á a mesma multiplicidade de sentidos articulados, não obstante, numa única unidade lexical. Porém,

16 Paul Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance: Trois études*, Paris, Stock, 2004.

17 Idem, p. 9.

não cabe aqui percorrer toda a relação de sentidos que a mesma palavra cobre no dicionário português, como Ricoeur o fez com relação aos diversos sentidos do termo francês que aparecem desde no clássico *Dictionnaire de la langue française* (1859-1872), de Émile Littré, até no *Grand Robert de la langue française* (1985), editado sob a direção de Alain Rey. Um percurso semelhante será aqui contornado por não ser vital ao encaminhamento dos argumentos a serem mais adiante desenvolvidos. Importa, mais, acompanhar, se bem que por uma sorte de uma leitura de sobrevoô, o tratamento propriamente filosófico dado por Ricoeur ao tema do reconhecimento. Cumprida essa etapa, estaremos em condições de examinar a questão do reconhecimento e suas implicações morais do ponto de vista da antropologia social. Com outras palavras, as etapas às quais me refiro correspondem a três níveis em que opera o reconhecimento como condição de identificação: o léxico, o filosófico e o antropológico, onde, neste último, a identidade passa a ser adjetivada por mim, assumindo-se como *identidade étnica*.

A estratégia aqui escolhida — que inclui uma preocupação em não me alongar muito no tratamento não antropológico da questão — envolve a consideração de algumas leituras, ainda que abordadas da maneira a mais sumária e econômica: refiro-me, basicamente, a dois autores, Axel Honneth e Paul Ricoeur.¹⁸ Ambos propugnam esclarecer o significado do conceito de reconhecimento em sua movimentação no âmbito da história das idéias. Com isso procuram, cada um a seu modo, extrair do discurso filosófico a variabilidade de um conceito cujo adensamento produzido pelas diferentes perspectivas registradas em sua história veio afinal mostrar uma riqueza que pede para ser explorada. Entendo, porém, que há certos percursos (para ficarmos com esse substantivo tão a gosto de Ricoeur) em condições de se tornarem mais adequados para o exercício de uma indagação afinada com a minha própria concepção sobre o trabalho do con-

18 Axel Honneth, *Luta pelo reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais*, São Paulo, Editora 34, 2003; idem, "Visibilité et invisibilité: Sur l'épistémologie de la 'reconnaissance'", *De la reconnaissance: Don, identité et estime de soi*, Revue du MAUSS, n. 23, 2004, pp. 137-150; Paul Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance: Trois études*, op. cit.

ceito. Tratar-se-ia de concentrar este estudo naquilo que o mesmo Ricoeur chama de "une phénoménologie de l'homme capable", que traduzo por uma fenomenologia do homem capaz, mas também *idóneo*, enfatizando com esse adjetivo sua dimensão moral que o próprio léxico francês autoriza. De uma maneira complementar, valho-me ainda do n.º 23 da *Revue du MAUSS* intitulado "De la reconnaissance: Don, identité et estime de soi",¹⁹ pleno de contribuições bastante esclarecedoras do assunto deste ensaio, entre elas o esboço de um debate entre uma visão redistributiva em oposição à idéia de reconhecimento em nome da justiça social,²⁰ como ainda uma pequena digressão feita por Honneth nesse mesmo número de *MAUSS* sobre a diferença entre o conceito de conhecimento e o de reconhecimento, afinal de contas uma questão que pede por um esclarecimento cabal; assim escreve Honneth:

A diferença entre "conhecer" (*Erkennen*) e "reconhecer" (*Anerkennen*) torna-se mais clara. Se por "conhecimento" de uma pessoa entendemos exprimir sua identificação enquanto indivíduo (identificação que pode ser gradualmente melhorada), por "reconhecimento" entendemos um ato expressivo pelo qual este conhecimento está confirmado pelo sentido positivo de uma afirmação. Contrariamente ao conhecimento, que é um ato cognitivo não público, o reconhecimento depende de meios de comunicação que exprimem o fato de que outra pessoa é considerada como detentora de um "valor" social.²¹

19 Primeiro semestre de 2004.

20 Uma outra vertente de exame da questão do reconhecimento — e que não será considerada aqui, ainda que a tenha também por importante, mas ultrapassaria o escopo deste ensaio — é a questão da "redistribuição", formulada na esteira da tradição crítica sobre a desigualdade socioeconômica e ilustrada pela controvérsia entre Nancy Frazer e Axel Honneth (*Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange*, Londres/Nova York, Verso, 2003). A posição de Frazer, todavia, não é a de rejeitar a importância da questão do reconhecimento, ao contrário: "Minha tese geral — diz ela — é que a justiça requer ao mesmo tempo a redistribuição e o reconhecimento" ("Justice sociale, redistribution et reconnaissance", in *De la reconnaissance: Don, identité et estime de soi*, Revue du MAUSS, n. 23, 2004, p. 152).

21 Axel Honneth, "Visibilité et invisibilité: Sur l'épistémologie de la 'reconnaissance'", op. cit., p. 140.

Mais bem esclarecida a diferença entre os dois conceitos, tomarei aqui como ponto de inflexão às idéias sobre esse “homem capaz”, que autores como Honneth e Ricoeur logram oferecer a um exame voltado à construção de um quadro conceptual que viabilize a nossa compreensão dos caminhos do reconhecimento. Na busca de uma melhor apreensão do significado desses caminhos, tomemos o quadro de modalidades de reconhecimento esboçado por Honneth.²² Dá-nos três diferentes formas de reconhecimento *intersubjetivo*, querendo dizer com esse adjetivo apostro ao termo reconhecimento que – seguindo a Hegel – qualquer concepção sobre a sociedade deve partir dos vínculos éticos que a constituem e que geram formas de um convívio baseado em orientações compartilhadas pelos indivíduos. Seriam elas: o amor, o direito e a solidariedade.²³ Sobre a primeira forma, Honneth chama a atenção de que não se trata do amor romântico (ainda que este estivesse contemplado na formulação hegeliana), porém de uma sorte de relações amorosas inerentes às relações primárias, como as que se observa na vida familiar e que envolvem “ligações emotivas fortes entre poucas pessoas”,²⁴ prefiro chamá-las de relações afetivas – uma noção que absorve as mais variadas manifestações de afeto, do amor romântico ao companheirismo inerente aos grupos primários. Dessa modalidade de relação, distinguem-se as relações jurídicas que transcendem os grupos primários (ainda que não os excluam) como uma outra forma de convívio que tem lugar na órbita do direito, envolvendo mecanismos de reconhecimento recíproco. Isso significa que na relação entre nós e os outros há obrigações a observar.

Apenas da perspectiva normativa de um “outro generalizado”, que já nos ensina a reconhecer os outros membros da coletividade como porta-

22 Axel Honneth, *Luta pelo reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais*, op. cit., pp. 156ss.

23 Cabe assinalar que toda a exposição de Honneth sobre tais formas é o resultado de sua interpretação de um “diálogo” imaginário entre Hegel e George Herbert Mead que, neste ensaio, torna-se dispensável reconstruir, sendo suficiente remeter o leitor às fontes mencionadas na bibliografia.

24 Axel Honneth, *Luta pelo reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais*, op. cit., p. 159.

dores de direito, nós podemos nos entender também como pessoas de direito, no sentido de que podemos estar seguros do cumprimento social de algumas de nossas pretensões.²⁵

E o tipo de pretensão que parece possuir um teor mais genérico é o reconhecimento de nós mesmos como pessoa, portanto como ser social. Todavia, haveria de considerar que além do reconhecimento jurídico essa pessoa deveria ser reconhecida como ente moral. Neste sentido, a manifestação mais geral desse reconhecimento seria expresso como *respeito*; a rigor, uma expressão de relacionamento não abrangida pela esfera jurídica: como tornar o respeito parte da ordem jurídica?²⁶ Ver-se-á, mais adiante, como esta questão ocupará um lugar estratégico no exame da identidade em sua feição étnica na luta pelo reconhecimento.

Por ora, cabe acrescentar um comentário ao quadro conceptual já esboçado no parágrafo anterior, de modo a esclarecer alguns aspectos relativamente à “dinâmica do processo inteiro [que] procede do pólo negativo para o pólo positivo, do desprezo para a consideração, da injustiça para o respeito”²⁷ e que encontrou na filosofia do jovem Hegel a sua formulação pioneira. São aspectos que envolvem a dimensão da moralidade, como o conceito hegeliano de *Sittlichkeit* (vida ética ou, ainda, eticidade) contempla e que vem sendo recuperado pelos estudos atuais relativos ao tema. O que restaria ainda a preservar – segundo Ricoeur – nas polémicas geradas pelos escritos do jovem Hegel no âmbito da

história da luta pelo reconhecimento, é a correlação original entre a relação a si e a relação ao outro que dá ao *Anerkennung* [reconhecimento] hegeliano seu perfil conceptual reconhecível.²⁸

25 Axel Honneth, *Luta pelo reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais*, op. cit., p. 179.

26 Cf. Luís R. Cardoso de Oliveira, em seu livro *Direito legal e insulto moral* (Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2002), especialmente no Capítulo 2, a questão do respeito e sua relação com a ordem legal recebe um tratamento bastante criativo e foi inspirador de minhas primeiras reflexões sobre o assunto no que tange à identidade étnica.

27 Paul Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance: Trois études*, op. cit., p. 254.

28 Idem, p. 255.

É o desejo de “ser reconhecido” – o que significa para Ricoeur que “nesta expressão lapidar, a forma passiva do verbo ‘reconhecer’ é essencial”.²⁹ E, em consequência, o anseio de ter reconhecido os seus direitos – e dentre esses direitos está o de possuir uma identidade – é uma realidade que se impõe no mundo da vida como algo primordial. Nessa direção, se pode dizer com Honneth no verbete “reconhecimento”, escrito para o *Dicionário de ética e filosofia moral*, que

quando se invoca hoje o conceito de reconhecimento para definir uma certa concepção de moral, parte-se, na maioria das vezes, de uma análise fenomenológica dos ferimentos morais [...]. Assim, é dado um lugar central à idéia de que os fatos vividos como uma “injustiça” fornecem uma chave apropriada para explicar, de forma negativa e primeiramente por antecipação, a ligação interna entre a moral e o reconhecimento.³⁰

O desprezo e o desrespeito são desses fatos que se configuram como nítidos “ferimentos morais”. E as pessoas envolvidas em situações assim configuradas sempre poderão discernir daquilo que poderia ser um simples acidente, como uma coerção não produzida para ferir, do que seria uma agressão intencionada, percebida esta última como uma verdadeira ofensa moral e, por conseguinte, como uma negação de reconhecimento.

Identidade, cultura e reconhecimento

A questão da identidade e de seu reconhecimento, quando envolve membros de uma determinada etnia, não contradiz uma trajetória que tem sua origem – como problema – na tradição hegeliana. Mas não se trata apenas de adicionar a noção de identidade à de etnia para considerarmos resolvida a equação. A adjetivação da identidade com a forma predicativa de etnia, a saber, com a palavra “étnica”, nos conduz a uma nova dimensão do problema. Desde o início deste ensaio e em meus escritos anteriores sobre a questão identitária, sempre tratei o conceito de

29 Paul Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance: Trois études*, op. cit., p. 256.

30 Axel Honneth, “Reconhecimento” [verbete] in *Dicionário de ética e filosofia moral*, Vol. 2, São Leopoldo, Editora Unisinos, 2003, p. 475.

identidade como fenômeno caracterizado por uma evidente (para mim e para autores como Barth) autonomia relativamente à cultura, qualquer que fosse o conceito que dela pudéssemos ter. Claro que continuo considerando como correta essa idéia de autonomia. Todavia, é bom esclarecer, que em se tratando de autonomia isso não significa atribuir à cultura um *status* de epifenômeno, sem qualquer influência na expressão da identidade étnica. Isto é, no fluir da realidade sociocultural a dimensão da cultura, particularmente em seu caráter simbólico – como a “teia de significados” de que fala Geertz –, não pode deixar de ser reconhecida tanto quanto a identidade daqueles – indivíduos ou grupos – estejam emaranhados nessa realidade. Ambas, tanto cultura quanto identidade, enquanto dimensões da realidade intercultural são relevantes para a investigação. E é por isso que o papel da cultura não se esgota em sua função diacrítica, enquanto marcadora de identidades nas relações interétnicas. A variável cultural no seio das relações identitárias não pode, assim, deixar de ser considerada, especialmente quando nela estiverem expressos os valores tanto quanto os horizontes nativos de percepção dos agentes sociais inseridos na situação de contato interétnico e intercultural. Será portanto nas sociedades multiculturais que a questão da identidade étnica e de seu reconhecimento vai se tornar ainda mais crítica. Em tais sociedades, a dimensão da identidade étnica relacionada com a da cultura tende a gerar crises individuais ou coletivas. E com elas surgem determinados problemas sociais susceptíveis de enfrentamento por políticas públicas, como, por exemplo, as chamadas políticas de reconhecimento.

Tomemos um dos debates mais elucidativos sobre a política de reconhecimento e o multiculturalismo. Refiro-me ao pequeno livro de Charles Taylor, já citado páginas atrás, *Multiculturalism: Différence et démocratie*, que conta com a participação de Amy Gutmann, Susan Wolf, Steven C. Rockefeller e Michael Wáizer como comentaristas. Mas é a leitura que Jürgen Habermas faz das palavras de Gutmann, como introdutor do debate, que chama a atenção para aquilo que ele, Habermas, considera como sendo consensual:

O reconhecimento público pleno conta com duas formas de respeito: 1. o respeito pela identidade inconfundível de cada indivíduo, indepen-

dentemente de sexo, raça ou procedência étnica; 2. o respeito por suas formas de ação, práticas e visões peculiares de mundo que gozam prestigio junto aos integrantes de grupos desprivilegiados, ou que estão intimamente ligados a essas pessoas, sendo que em um país como os Estados Unidos tanto mulheres pertencem a tais grupos desprivilegiados, quanto americanos de origem asiática, afro-americanos, americanos de origem indígena e um grande número de outros grupos.³¹

O favorecimento que faço da leitura habermasiana corresponde a aspectos desse consenso que considero significativo, como o uso da noção de respeito em sua dupla dimensão, quer como respeito à identidade – particularmente a étnica –, quer como respeito à cultura, na medida em que esta, de um modo ou de outro, venha a simbolizar aquela.³² Embora isso não signifique que exista um elo causal entre cultura e identidade, expressando que a mudança numa implicaria necessariamente mudança na outra – tema já discutido por mim extensivamente –³³ não se pode deixar de considerar que existe uma relação de implicação, se bem que não de causalidade.³⁴ Uma etnia pode manter sua identidade étnica mesmo quando o processo de aculturação em que está inserida tenha alcançado graus altíssimos de mudança cultural. Pode mostrar isso, por exemplo, relativamente aos Terêna já em minha primeira monografia que sobre eles escrevi.³⁵ Mas se a distinção analítica entre identidade e cultura

31 Essas ideias de Gutmann, segundo a interpretação de Habermas aqui reproduzida, foi retirada da tradução brasileira *A inclusão do outro: Estudos de teoria política*, São Paulo, Loyola, 2004, p. 240.

32 É aqui que eu recuperei a dimensão da cultura como instância relevante para a pesquisa.

33 Roberto Cardoso de Oliveira, *Identidade, etnia e estrutura social*, op. cit.

34 Valho-me, aqui, da distinção entre *implicação* e *causalidade* feita por Jean Piaget, que guarda o uso da noção de implicação – lógica – com referência a representações, enquanto a noção de causalidade à instância comportamental (Jean Piaget, *Introduction à l'épistémologie génétique*, T. III, Paris, Presses Universitaires de France, 1950, p. 103, *passim*). Como a identidade e a cultura são representações, as relações que guardam entre si podem ser qualificadas como sendo de implicação.

35 Roberto Cardoso de Oliveira, *O processo de assimilação do Terêna*, Rio de Janeiro, Coleção Museu Nacional, 1960.

assegura certa autonomia entre as duas instâncias fenomênicas, tal não significa que o conteúdo das relações que ambas mantêm entre si não possa ser descrito empiricamente. Que a identidade possua espessura empírica, particularmente quando a tomamos enquanto fenômeno social – especialmente em sua manifestação étnica –, portanto como realidade observável tal como qualquer formação ideológica (como penso haver mostrado mais de uma vez),³⁶ também a cultura torna-se um foco passível de descrição, quer vista como representação, quer como portadora de significados vários ou, ainda, como uma dentre as mais diversas modalidades de simbolização. A imbricação da identidade na cultura, por exemplo, não tira o poder analítico de seus respectivos conceitos de maneira a podermos recorrer a cada um deles, tal como Barth e seus colaboradores puderam fazer ao se defrontarem com situações em que a mudança de cultura nas etnias observadas não resultava na mudança das identidades dos portadores dessas mesmas culturas; são identidades que, a rigor, só podem ser vistas como modalidades de organização. Porém, o fato de a mudança cultural não levar à mudança identitária – num mecanismo de causa e efeito – não quer dizer que a dimensão da cultura deixe de desempenhar um papel – a ser avaliado pela investigação etnográfica – não apenas na configuração diacrítica da identidade, isto é, como marcadora dessa identidade, mas também na dimensão dos valores e das concepções do nós frente aos outros expressas em formulações discursivas, portanto como fatos culturais. É precisamente esta dimensão que nos permite falar, por exemplo, em ideologias como a da “catalanidade” – sobre a qual tratarei, no quarto ensaio deste volume, ao discorrer sobre a identidade catalã – ou na da “naponidade”, na forma pela qual é contextualizada a identidade dos Lapões por Harald Eidheim, um dos colaboradores de Fredrik Barth. Menciono estas duas ideologias étnicas – a catalanidade e a naponidade – à guisa de ilustração daquilo que se poderia diagnosticar como a dimensão cultural da identidade étnica. Fiquemos, agora, com a

36 Cf. Roberto Cardoso de Oliveira, *Identidade, etnia e estrutura social*, op. cit., pp. 33-52.

naponidade, já que a pesquisa de Eidheim poderá nos ajudar à compreensão do lugar da ideologia étnica enquanto cultura.

Eidheim qualifica de naponidade (*lappishness*) o conjunto de signos que marca a identidade dos lapões frente aos noruegueses, como os costumes e o uso público do idioma nativo. Todavia, ambas as etnias convergem em alguns importantes aspectos de seus respectivos modos de vida, na medida em que, por exemplo,

combinam agricultura e pesca sem qualquer diferença nessa adaptação ecológica em termos de linhas étnicas. Espacialmente, contudo, há uma tendência a agrupamento (*clustering*) étnico.³⁷

Isto quer dizer que a identidade étnica agrupa, agrega, unifica, malgrado a diferença dos ecossistemas e, com eles, a presença de alguma variação cultural interna à etnia. Esse ajustamento, assim, revela uma dinâmica nas relações sociais que aponta para o fortalecimento de elos étnicos, identitários, de forma a assegurar mecanismos autodefensivos em situações de conflito interétnico latente ou manifesto. Significa uma sorte de apoio no seu *in group* – se assim posso interpretar a etnografia de Eidheim. Uma etnografia também reveladora de barreiras étnicas, como aquela com que se defrontam os lapões, quando imersos nos ambientes dominados por noruegueses, e tentam passar despercebidos, mesmo que isso não seja fácil, já que há vários diacríticos, como a fisionomia, a alegada “falta de asseio”, o sotaque no uso da língua hegemônica e mais uma multiplicidade de sinais estigmatizantes da condição de naponidade que são permanentes alvos de observação e de discriminação pela sociedade dominante. Eidheim tenta sistematizar um conjunto de estigmas relativamente à figura de um lapão, chamado Per – que bem pode ser tomado, aqui, como uma verdadeira metáfora humana –, a saber, uma pessoa bastante integrada no mundo norueguês, como membro de um conselho escolar urbano, mas que, apesar dessa relativa integração na sociedade dominante, não consegue tornar menos visível ou ostensiva sua identidade étnica:

37 Harald Eidheim, “When ethnic identity is a social stigma”, in Frederik Barth (org.), *Ethnic groups and boundaries: The social organization of culture difference*, Londres, George Allen & Unwin, 1970, p. 41.

1. Ele vem de uma certa comunidade que os noruegueses chamam por uma palavra que é uma ligeira deformação de seu próprio nome, dando-lhe um sentido pejorativo. Podemos dizer que por esse apelido as pessoas são associadas, mediante um critério espacial, à laponidade. 2. Tem o que é considerado possuir uma fisionomia lapônica. 3. Fala um norueguês ligeiramente quebrado. 4. Raramente exerce um papel ativo nas discussões nas reuniões de Conselho. 5. Falta aos encontros mais vezes do que a média dos membros e não indica um suplente. 6. “Ele se apegou à sua forma de ser”.³⁸

Eidheim chama isso síndrome de signos pelos quais o norueguês estigmatiza o lapão. Mas se tomarmos, por exemplo, os movimentos nativistas, que se expressam na mídia e nas associações voluntárias, pode-se constatar entre os lapões “um crescente culto dos idiomas nativistas lapônicos como linguagem, vestimentas, canções tradicionais e história cultural”.³⁹ Evidentemente que há valores lapões agregados aos elementos folclóricos e históricos que eles lutam por preservar não só naquela instância que Eidheim denomina “*Lappish secret life*”, isto é, no interior de sua comunidade, como também na “*public life*”, se assim posso interpretar as atividades das associações voluntárias e o uso da mídia na afirmação da identidade e da cultura lapônicas no mundo norueguês. Mas isso não ocorre apenas no território da Noruega, uma vez que os lapões constituem uma população da Escandinávia, já que se encontram também na Finlândia e na Suécia. Tal como os catalães, mencionados no terceiro ensaio deste volume como sendo um povo disperso em três países – Espanha, França e Andorra –, os lapões têm seu “território étnico” abrigado em três diferentes países escandinavos. Eidheim sublinha isso em seu ensaio “The lappish movement: An innovative political process”,⁴⁰ ao mesmo tempo em que registra o surgimento de uma elite intelectualizada nativa capaz de liderar movimentos políticos em defesa de sua identidade étnica que,

38 Harald Eidheim, “When ethnic identity is a social stigma”, op. cit., p. 47.

39 Idem, p. 53.

40 Harald Eidheim, “The lappish movement: An innovative political process”, in Marc J. Swartz (org.), *Local-level politics: Social and cultural perspectives*, Londres, University of London Press, 1969, pp. 205-216.

por sua vez, se sobrepõe às variações culturais que se observam no povo lapão. Mesmo que essa identidade étnica transcenda as diferenças culturais — como as que se cingem aos ecossistemas agrícolas e pesqueiros —, mantendo-se, portanto, unívoca, tal não significa que tradições culturais reconhecidas como lapônicas não sejam invocadas e revitalizadas no bojo desses movimentos. As variações culturais existentes, que expressam certa diversidade na grande comunidade de lapões, pode-se dizer que é superada pelo recurso à

comunicação de massa e a novas técnicas organizacionais [destinadas] a despertar o sentimento de comunidade e ligar as descontinuidades internas espaciais e culturais.⁴¹

Destarte, vê-se que, nos movimentos políticos, a cultura tradicional, enquanto fornecedora de uma face mais visível e propiciadora de uma maior substância simbólica à ideologia étnica, passa a ser um operador importante na confirmação da identidade étnica.

Etnias indígenas e as barreiras ao reconhecimento

Consideremos a questão do reconhecimento das identidades étnicas com referência à realidade brasileira, particularmente no que concerne às relações entre índios e não índios, ainda que tais relações sempre poderão ser submetidas à “comparação elucidativa”⁴² — quando observadas em outras latitudes. Mas a escolha da realidade indígena no Brasil como foco de reflexão se justifica ao menos por dois motivos. O primeiro, devido à distância cultural — ou *cultural gap* — existente entre o mundo indígena e a sociedade envolvente, hegemônica e dominante, que, no caso das relações entre negros e “brancos”, ou, ainda, entre nacionalidades de imigran-

41 Harald Eidheim, “The lappish movement: An innovative political process”, op. cit., p. 206.

42 Essa modalidade de comparação está explicada no ensaio “Da comparação”, no Anexo I.

tes, essa distância, mesmo quando existe, não possui a mesma relevância,⁴³ e, em segundo lugar, minha própria experiência etnográfica, da qual me valho para descer aos meandros das relações interétnicas observadas. É, portanto, com referência a essa realidade que o problema da identidade e de seu reconhecimento poderá ser esclarecido mais amplamente. Recordarei aqui, basicamente, às minhas próprias experiências de observação direta e participante, algumas delas ainda inéditas, pois guardadas no pré-texto dos diários de campo. Porém, nem todos os diários de campo estão inéditos: refiro-me especificamente ao que publiquei sobre os Terêna no volume *Os diários e suas margens: Viagem aos territórios Terêna e Tükúna*,⁴⁴ ao qual recorreréi. Começarei por eles minha incursão na esfera das ofensas morais, claramente perceptíveis pelas pessoas concernidas, porém não afeíveis facilmente pela ordem jurídica. Mas, preliminarmente, há de se ter em conta que o reconhecimento — pelos outros — começa com o auto-reconhecimento. E, nesse sentido, vale evocar situações que, no passado não muito recente, era possível de se observar entre determinadas relações de contato interétnico. O uso de um tempo pretérito se justifica aqui pelo fato de a mudança radical, que teve lugar a partir dos anos 1970 na configuração da identidade indígena no país, não poder ser ignorada des-

43 É oportuno mencionar aqui o que considero relevante para o estudo do reconhecimento da identidade étnica no Brasil, não apenas no caso indígena, mas também a possibilidade de sua transcendência para casos similares relativos a outras etnias, como a dos afro-descendentes (referidas na literatura como raciais) ou de imigrantes (referidas como nacionalidades), mas que apresentam estruturas análogas que nos levem a considerar os modelos construídos sobre o caso indígena como passíveis de alguma transposição para elucidar casos pontuais. Para um antropólogo que seja capaz de pensar teoricamente e que esteja devotado ao estudo do negro, por exemplo, as análises que eu e meus colegas etnólogos temos conduzido junto aos povos indígenas sempre poderão ser absorvidas no âmbito de uma perspectiva comparada. Pelo menos tem sido essa a minha preocupação, desde quando venho procurando elaborar interpretações com referência a instâncias de reflexão mais abstratas.

44 Roberto Cardoso de Oliveira, *Os diários e suas margens: Viagem aos territórios Terêna e Tükúna*, Brasília/Rio de Janeiro, EdUnB/Fundação Biblioteca Nacional, 2002.

tidade étnica, nos termos em que desenvolvi o meu estudo a partir dos anos 1970, estimulado pelos trabalhos de Barth, como já me referi, o meu interesse de então convergia para a problemática da consciência.

A manifestação do preconceito étnico assume diferentes formas. De uma feita, participando de uma festa no rancho de um Terêna da aldeia Cachoeirinha, defrontei-me com uma bem sintomática situação de “olhar a si mesmo com os olhos do branco”. Transcrevo o que então escrevi no diário de campo:

[...] chegando na festa de Tomásio, fui apresentado a seu pai. O velho estava bastante eufórico pela bebida e por minha presença e desmanchava-se em agradecimentos, dizendo que “muita gente não quer vir à festa de bugre – e eu estava lá” prestigiando a festa!⁴⁸

Lembro-me ainda de que ao nos cruzarmos seguidamente durante a festa ele repetia os seus efusivos agradecimentos. Uma outra oportunidade de manifestação de preconceito pude testemunhar quando da visita que fiz à aldeia terêna chamada Lalima.

Minha estada aqui – relatei no diário – começou com algo inesperado: a chegada no posto de um índio embriagado, acompanhado de três purutuias [neologismo terêna equivalente a portugueses] que o acusavam de haver roubado um revólver 38. [...] A acusação era clara e direta: ladrão! Em nossa frente, na condição de autoridades do SPI [eu como etnólogo do órgão e dois outros funcionários regionais], todos nós ouvimos acusadores e acusado prontos a submeter o caso à jurisdição indigenista. Os acusadores olhavam-nos com ar de respeito e, ao índio, de soslaio, olhavam com agressividade, indignados. Mas o Terêna, por seu lado, não escondia igual ou maior indignação, acusando-os de tê-lo revistado à força. [...] “Sou índio – falou – mas não sou cachorro pra ser agarrado assim no meio da estrada e revistado”.⁴⁹

Lembro-me ainda hoje de um comentário de um velho índio ao meu lado, que assistia a todo incidente junto com vários outros índios moradores da aldeia: “Nós somos mesmo quase cachorros...”. Quanto aos acu-

sadores, parece que desistiram quando comentaram entre si que “coisa de índio é sempre complicada” – referindo-se por certo ao estatuto federal da proteção.

Mais um registro vale reproduzir, agora envolvendo a manipulação da identidade indígena, no sentido de invisibilizá-la. É uma situação relatada por um funcionário do SPI e que pude transcrever no diário:

[...] vamos ouvir o Edgard que sempre traz alguma novidade de suas andanças pela região supervisionada pela Inspetoria. Está contando que encontrou no trem uma Terêna que de todos os modos procurou esconder sua identidade indígena! Vinha do estado de São Paulo toda pintada, das unhas dos pés aos lábios, usando ainda brincos de argolas enormes, cabelo bem cortado e vestida com um *tailleur* (claro que é uma descrição atenta do Edgard...). Abordada pelo agente do SPI (com termos que ele não esclareceu) disse simplesmente que nasceu em Aquidauana. E perguntada se conhecia Taunay [uma pequena vila e um Posto Indígena às margens da estrada de ferro] respondeu não conhecer – e ainda perguntou onde ficava! Trabalha numa fábrica na capital paulista e afirmou estar “de passeio” em Aquidauana. Talvez esse seja um caso de “passe” – como comentei no mesmo diário – tal como o que se observa nos Estados Unidos [comentário feito em 1955, quando lá imperava a política de segregação racial] no caso dos negros que desejam “passar” para a sociedade dos brancos: a primeira atitude deles é mudar de lugar e, se for muito claro, conta em ultrapassar a linha racial. Linha racial ou étnica, lá ou aqui, as condições de privação social e o preconceito conduzem o negro e o índio a mudar sua identidade sempre que houver oportunidade para isso: como estar fora de sua comunidade. Esse caso relatado por Edgard vem ao encontro dessa tendência.⁵⁰

Mas o que esses casos nos ensinam? Ilustram três modelos de reconhecimento identitário voltados para a busca de respeito próprio. A primeira situação mostra o alto significado que o índio atribui ao reconhecimento de si pelo outro – o etnólogo enquanto representante da sociedade dominante. A segunda situação é reveladora de uma constatação, quase um lamento, ainda que indignado, sobre o modo pelo qual o índio é visto

48 Roberto Cardoso de Oliveira, *Os diários e suas margens: Viagem aos territórios Terêna e Tükúna*, op. cit., p. 80.

49 Idem, p. 200.

50 Roberto Cardoso de Oliveira, *Os diários e suas margens: Viagem aos territórios Terêna e Tükúna*, op. cit., pp. 135-136.

e tratado pelos regionais. A terceira situação vem corroborar a manipulação da identidade étnica quando escamoteá-la significa um ganho social ou um aumento da taxa de respeito. Claro que a variedade de situações não se esgota nessas três acima descritas. Mas elas servem como um bom indicador do teor das relações interétnicas que, embora aferível junto a uma etnia determinada – o povo Terêna –, não deixa de estar presente noutras latitudes do território nacional, ao mesmo tempo em que expressa modelos passíveis de serem reproduzidos em qualquer lugar do planeta. Em suma, se o preconceito sempre mostrou ser uma barreira ao pleno reconhecimento de identidades étnicas, seja como auto-reconhecimento, seja como reconhecimento pelos outros, no que esse estado de coisas poderia afetar alguém, nas mesmas circunstâncias, em sua luta pela cidadania? Sob o manto protetor das políticas de Estado – no caso, as políticas indigenistas –, não haveria uma demanda de caráter moral ou ético a orientar a formulação dessas políticas públicas? É o que se procurará responder a seguir.

Por uma *etnoética*?

A questão que eu gostaria de examinar aqui, neste último segmento deste capítulo, não será necessariamente a política indigenista, portanto estatal, que preside a intervenção do governo na organização das relações interétnicas. Essa política será referida apenas de forma incidental e de maneira descritiva. O foco aqui será questionar a ausência da dimensão ética ou moral no trato das relações interétnicas no âmbito da formulação e execução de políticas públicas dirigidas às etnias indígenas. Alguns referenciais de caráter teórico podem ajudar a um melhor desenvolvimento da questão antes de retomarmos o tema crucial que me parece ser o do reconhecimento. Cabe trazer, todavia, como preliminar, a indagação de o porquê da dimensão ética ou moral sequer ter entrado no horizonte das chamadas “éticas aplicadas”, tão discutidas hoje em dia em nossa modernidade. Senão vejamos. Não se pode dizer que o conceito de ética aplicada tenha profundidade histórica. A rigor, a se levar em conta o verbete correspondente no já mencionado *Dicionário de ética e filosofia moral*,

a expressão “ética aplicada” [...] aparece nos Estados Unidos nos anos 1960, com a explosão de novos campos de interrogação ética no seio da sociedade. Durante os anos 1970, alguns desses campos se estabilizaram e se polarizaram como “bioética”, “ética ambiental” e “ética dos negócios”.⁵¹

Ao longo do verbete, de autoria de Marie-Hélène Parizeau, tem-se a informação sumária de cada uma dessas éticas aplicadas e, sobretudo, das razões de seus aparecimentos. A *bioética* surge para atender a um “conjunto de interrogações éticas sobre as práticas tecnológicas em biomedicina” e aos problemas levantados por ela não só em relação aos seres humanos mas também junto aos seres animais e vegetais, quando inclui ainda em seu escopo “dimensões sociopolíticas”. Isso dá à bioética uma dimensão que transcende o campo médico propriamente dito e abrange várias áreas das ciências humanas e sociais, tornando-a uma disciplina (hoje já constituída na academia) portadora de um caráter nitidamente interdisciplinar. Essa mesma interdisciplinaridade pode ser observada na *ética ambiental* – também referida como “ética do meio ambiente”, “ecoética” ou “ecofilosofia”. Esta está marcada pelo diálogo multidisciplinar, onde várias disciplinas, como a sociologia e a antropologia, entre outras, comparecem com seus próprios pontos de vista voltados para uma imensa complexidade de problemas de diferentes escalas, dentre os quais estão suas “interconexões em numerosos planos (das estruturas sociais aos regimes políticos, das transferências de tecnologias às relações culturais frente à natureza, da mundialização da economia e das relações entre países industrializados e em desenvolvimento etc.)”. Aponta-se ainda o surgimento progressivo de novas modalidades de resolução de problemas ambientais, como o exercício de consultorias, audiências públicas e vários outros tipos de mediações, onde a questão ética vem ocupando papel central. Nesse conjunto de éticas aplicadas destaca-se, ainda, a ética dos negócios ou *ética profissional*, parecendo-me ser, esta última designação, a mais adequada a essa última modalidade de ética aplicada. “Ela se apresenta como

51 Marie-Hélène Parizeau, “Ética” [verbete] in *Dicionário de ética e filosofia moral*, Vol. 1, São Leopoldo, Editora Unisinos, 2003, pp. 595–597, *passim*.

um campo de interrogações éticas muito amplo, na medida em que abrange, *a priori*, todos os setores profissionais de nossas sociedades industrializadas: a arquitetura, a engenharia, os negócios, a administração, as comunicações, o jornalismo, o direito etc.". Essa ética profissional implica aquilo que estamos habituados a considerar como os códigos de ética de categorias profissionais específicas, construídas no interior dessas mesmas profissões, com seus próprios valores e suas concepções sobre o âmbito de suas respectivas ações. A questão aqui é: tais éticas aplicadas cobrem todo o espectro de atividades carentes de princípios éticos? Claro que não. E se poderia afirmar que sempre faltará alguma dimensão daquele espectro que não seja coberta por qualquer elenco de princípios éticos. Porém, o meu interesse aqui não é generalizar essa carência, mas apontar que pelo menos no que tange às relações entre etnias, particularmente as que envolvem índios e não índios, as éticas práticas atrás identificadas seguramente não cobrem.

Tome-se em conta que algumas modalidades de ética aplicada, contidas pela dimensão étnica, guardam um certo ar de família com pelo menos duas dentre aquelas acima mencionadas. São situações marcadas pelo fenômeno da etnicidade. A questão étnica está presente em cada uma delas. A primeira tem algo em comum com a ética ambiental, porém afasta-se dela na medida em que, antes de considerar apenas o ambiente, seu foco está no homem, a rigor na comunidade indígena objeto de um processo de desenvolvimento eventualmente induzido pelo Estado-Nação. Tratar-se-ia, nesse caso, de operacionalizar uma ética que se posicionaria na relação entre homem e natureza (tomada como meio ambiente), porém marcada, agora, por uma relação de complementaridade. A diferença entre ambos os termos passa a ser transcendida pela prática de uma *etnoética*, onde o lugar do homem é recuperado frente a uma tendência de escoimá-lo de um campo de reflexão dominado pela idéia, quase exclusiva, de meio ambiente. Vale lembrar aqui, só para ilustrar o que desejo dizer, o conceito de "etnodesenvolvimento", constante da Declaração de San José de Costa Rica, promulgada em 1981, onde este conceito surge como base de uma alternativa aos projetos desenvolvimentistas elaborados no âmbito das burocracias dos Estados-Nação empenhados por sua

vez em exercer um papel de indutor de mudanças no interior das comunidades indígenas situadas no território nacional.⁵² O etnodesenvolvimento passa, por conseguinte, a se constituir no embasamento de um novo modelo de desenvolvimento, que tem como uma de suas características principais a de somente ser implementado como resultado de uma negociação que, por sua vez, esteja direcionada a obter um acordo entre as partes interessadas, como a comunidade alvo de mudança induzida e a equipe representante do Estado-Nação. É um caso que tenho examinado freqüentemente e que não cabe aqui me alongar sobre ele. Pelo menos em dois capítulos dos *Ensaaios antropológicos sobre moral e ética* esse modelo está referido⁵³, e neles procuro mostrar como na idéia de etnodesenvolvimento está incrustada uma ética procedimental, segundo a qual as decisões só podem ser tomadas por um consenso a ser alcançado pela via da discussão no interior de uma "comunidade de comunicação e de argumentação", segundo os requerimentos da "ética discursiva" apeliana-hermasiana. No caso em tela, caracterizado pelo diálogo interétnico, portanto não mais interpares -, o que caracterizaria a relação entre membros de uma mesma comunidade de comunicação - agora, entretanto, um diálogo entre ímpares, como sói ser o encontro - melhor diria, o confronto - entre etnias.⁵⁴

A terceira modalidade de ética aplicada referida no aludido verbete é a chamada ética profissional. Todavia, quando essa ética fica contaminada

52 Essa declaração foi publicada no *Anuário Antropológico*, Vol. 81, 1983, pp. 15-20, seguida dos signatários presentes ao evento promovido pela Unesco.

53 Cf. Roberto Cardoso de Oliveira e Luís R. Cardoso de Oliveira, *Ensaaios antropológicos sobre moral e ética*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1996, Capítulos 1 e 2, respectivamente, "O saber e a ética" e "Práticas interétnicas e moralidade", de autoria deste autor.

54 A melhor teorização sobre esse modelo de desenvolvimento alternativo, que passou a chamar-se etnodesenvolvimento e foi aceito pelas lideranças indígenas naquela reunião em Costa Rica, foi feita por Rodolfo Stavenhagen ("Etnodesenvolvimento: Uma dimensão ignorada do pensamento desenvolvimentista", *Anuário Antropológico*, Vol. 84, 1985, pp. 11-44), ainda que o autor não trate diretamente da questão ética.

pela etnicidade, ela se transforma de uma via de mão única em outra de mão dupla – se assim posso me expressar. Como toda ética profissional, sabemos que o código de ética que passa a ter vigência no interior do grupo profissional, portanto a servir de regra de conduta, foi elaborado no âmbito da comunidade de profissionais, muitas vezes intramuros, sem maiores transparências na sociedade envolvente. Vejamos, então, o que ocorre ou pode ocorrer no espaço ocupado pelos museólogos, especialmente àqueles profissionais vinculados a museus de antropologia. A consideração que passarei a fazer será sobre um caso exemplar que, aliás, já examinei em outras oportunidades.⁵⁵ Trata-se de um caso examinado pela museóloga Denise Hamú, que me chegou às mãos na forma de um manuscrito intitulado “The survival of native american values: Indians claims to museums”.⁵⁶ Refere-se a um fato ocorrido no âmbito do *International Council of Museums* – Icom a propósito do “Código de ética profissional” integrado em seus estatutos. Creio que vale – mais uma vez! – transcrevê-lo para o leitor não familiarizado com meus escritos sobre o assunto. O fato envolve o choque de pontos de vista entre a comunidade dos museólogos e índios norte-americanos.

O primeiro ponto de vista diz respeito ao direito de coleta de restos humanos e o de fazer escavações em sítios indígenas – direito este invocado pela comunidade dos museus. O segundo – que se refere ao direito reivindicado pelos índios – diz respeito à repatriação de objetos indígenas. Esse conjunto de direitos é questionado segundo os diferentes pontos de vista.⁵⁷

Esses dois pontos de vista já revelam a contradição vivida na interação dos representantes da cultura ocidental, eurocêntrica, incorporada pelo Icom, com a dos indígenas caracterizada por valores radicalmente opo-

tos. Relativamente ao primeiro ponto, a ética praticada pelos museus su-põe que os índios não dão importância ao corpo, mas apenas ao espírito, o que permitiria a exposição dos restos humanos, como as múmias, sem que os valores indígenas estivessem sendo agredidos; ao mesmo tempo os museólogos defendem, em nome da ciência, o direito dos museus. A esses argumentos se opõem os índios, dizendo que para eles a vida se origina na terra pelo nascimento e a ela retorna pela morte, portanto cumprindo um ciclo que não pode ser quebrado; por outro lado, acrescentam que as necessidades da cultura indígena são muito mais importantes do que a das ciências. Quanto ao segundo ponto, em que se defende o retorno dos artefatos indígenas aos seus lugares de origem, ponderam os museus que isso representaria uma perda irreparável para o conhecimento das novas gerações, sendo, portanto, dever dos museus garantirem a transmissão desse saber às novas gerações.

Argumentam os índios que os objetos sagrados possuem importância chave para a sobrevivência das culturas indígenas americanas; e que esses objetos são muito mais importantes para perpetuar suas culturas do que para o ensino de novas gerações de brancos. Falam ainda os museus que os objetos rituais não pertencem somente a quem os faz; no que respondem os índios com o argumento do direito de produtor original. Contra isso apelam os museus dizendo que os índios não sabem como conservar esses objetos; ao que discordam os índios dizendo que os museus não podem ir contra os valores sagrados, pois se os objetos são destruídos é porque eles (conforme feliz expressão indígena) se autodevoeram – e isso deve ser respeitado!⁵⁸

Outros argumentos ainda são apresentados de um lado e de outro, porém os aqui relacionados são suficientes para mostrar a clara oposição dos dois campos semânticos em confronto. Valores discordantes, éticas em oposição.

Esses dois casos permitem concluir que tanto o modelo desenvolvido mentista como o código de ética dos museus sofrem um processo de etnização, na medida em que incorporam o étnico com todas as implica-

55 Cf. nota 52, acima e, especificamente, o Capítulo 2 do livro citado, ainda que a referência a esse caso tenha se dado em algumas outras publicações.

56 Agradeço à autora a gentileza de me ceder seu manuscrito, “The survival of native american values: Indians claims to museums”, Ms.

57 Cf. Roberto Cardoso de Oliveira, “Práticas interétnicas e moralidade”, in Roberto Cardoso de Oliveira e Luís R. Cardoso de Oliveira, op. cit., pp. 40-41.

58 Cf. Roberto Cardoso de Oliveira, “Práticas interétnicas e moralidade”, in Roberto Cardoso de Oliveira e Luís R. Cardoso de Oliveira, op. cit., p. 41.

ções que isso acarreta. Uma sorte de etnoética passa a se impor quando ações daquele teor estejam contaminadas por relações interétnicas e, também, interculturais. Neste último caso – ao se dar o choque de culturas –, quando a dimensão cultural ocupa um lugar estratégico na determinação do teor das relações entre etnias – além das relações entre identidades étnicas, a saber, quando a cultura é algo maior do que uma mera fonte de fornecimento de sinais diacríticos –, o que passa a ser relevante na percepção da diferença entre os agentes sociais na relação dialógica é o abismo cultural (o *cultural gap*) existente entre os litigantes, seja nas negociações previstas no modelo do etnodesenvolvimento, seja na discussão que tem lugar entre representantes da comunidade dos museus e os da comunidade indígena de conformidade com o exemplo dos dois casos examinados.

No caso da reação dos índios à interferência dos museus em seus valores tradicionais, particularmente os religiosos, a diferença cultural constatada é irredutível. Ela sempre estará presente na medida em que os dois campos culturais ficam marcados por uma insuperável oposição, ou, nos termos de uma ética discursiva, um eventual acordo entre as partes dificilmente seria viabilizado. É quando a distância cultural existente expressaria um incontornável abismo semântico (ou *semantical gap*). Todavia, no que tange ao outro caso, o do etnodesenvolvimento, quando as etnias em confronto buscam politicamente um acordo, a probabilidade de se alcançar consenso existe em alto grau. É certo que essa probabilidade irá variar de conformidade, de um lado, com a distância cultural entre a burocracia do Estado-Nação mobilizada e a comunidade indígena objeto de mudança induzida; de outro lado, com as estratégias postas em ação pelas partes empenhadas na negociação. Porém, há de se convir que a idéia de etnodesenvolvimento tende a envolver preponderantemente a dimensão econômica, cujos valores envolvidos são menos afetados por uma postura conservadora – o que não significa que a comunidade indígena deixe de ter suas próprias reivindicações e lute por elas. Seja no México, seja no Brasil – países nos quais pode realizar observações etnográficas –, observa-se um claro processo de “modernização”, a começar pela presença das novas gerações, que, em algumas comunidades, alcança níveis elevados de

alfabetização, fato que entendo ser um bom indicador do que é ser um índio moderno. Através dessa alfabetização surge uma elite indígena, seja, por exemplo, no México, com os Purépecha ou Tarascos situados no estado de Michoacán,⁵⁹ ou no Brasil, com as etnias Terêna e Tükúna, quando se observa nessas populações uma luta não apenas por ganhos materiais, mas também pela cidadania, que bem poderia ser traduzida por busca de respeitabilidade a si mesmos, de seus valores e de suas formas de ver o mundo. A consideração das três etnias serve, também, para ilustrar os reflexos nelas do movimento pan-indígena que se difundiu nas Américas a partir da década de 1970, cujo significado na moderna situação interétnica agora podemos aquilatar.

A moral do reconhecimento

É inegável que o fenômeno da “consciência infeliz” que observei décadas atrás entre os Tükúna, quando “o caboclo se via com os olhos do branco”, não encontra mais as mesmas condições objetivas e subjetivas que operavam no passado. As razões disso já as mencionei linhas atrás: os tempos mudaram e o movimento indígena se encarregou de dar ao índio o auto-respeito que faltava. Claro que não se pode generalizar esse efeito virtuoso do movimento indígena em todas as etnias e, nem mesmo, em todas as pessoas membros desses povos originais. Todavia, as observações que têm sido feitas por etnólogos e indigenistas permitem afirmar que os setores mais modernos desses povos – que em termos de gerações seriam as classes etárias mais jovens – vêm assumindo aquilo que se poderia chamar uma ideologia de crescente auto-respeito. E que começa com a

59 Cf. Maria Eugenia Vargas, *Educación y ideología: Constitución de una categoría de intermediarios en la comunicación interétnica. El caso de los maestros bilingües Tarascos (1964-1982)*, México, Ciesas, 1994. Vale mencionar que tive a oportunidade de participar, como consultor científico, de uma pesquisa proposta pelo *Instituto Nacional de Antropología y Historia* – Inah, em 1973, intitulada “Proyecto de rescate del patrimonio cultural tarasco”, da qual Maria Eugenia Vargas foi a coordenadora. Minha experiência etnográfica no México vem desse período.

demanda de reconhecimento de sua identidade étnica e do direito à cidadania plena que a ela deve estar associado. Isso significa que a demanda por direitos políticos passa a ser sustentada por argumentos de ordem moral e não apenas políticos. Como se tentou demonstrar ao longo deste capítulo, a dimensão da eticidade tem todas as condições de prevalecer na sustentação da luta política pela cidadania. E a possibilidade de formulação de uma etnoética vem, por conseguinte, corroborar para a emergência de um discurso ético subjacente ao discurso político, este, por sinal, já presente em todas as manifestações das lideranças indígenas e das organizações não governamentais associadas às mesmas demandas. Isso tudo remete a alguns aspectos mais gerais sobre a questão da moral do reconhecimento, já aludidos nas páginas anteriores, mas que valem a pena retomar como conclusão dessas considerações.

Começaria reiterando a orientação lévi-straussiana segundo a qual “um estudo particular poderia ter um alcance geral”. A pretensão dessas considerações se sustenta nessa possibilidade, segundo a qual o conjunto de casos examinados nesta oportunidade, ainda que poucos, poderia dar consistência aos argumentos construídos sobre a relevância da identidade étnica, cuja espessura empírica assegura todas as condições de um efetivo escrutínio etnográfico. E com ele a viabilidade de construção de modelos capazes de nos levar à compreensão de uma variedade de situações interétnicas, onde a identidade — étnica — das pessoas e das comunidades respectivas pudesse ser objeto de observação sistemática. Foi dentro dessa percepção do fenômeno identitário e de sua compreensão que me empenhei em vê-lo — melhor diria, em revê-lo, considerando minhas inúmeras incursões anteriores sobre o tema da etnicidade —, agora relacionando o fenômeno com a questão ética ou, especificamente, com a moral do reconhecimento. O que significa dizer que inerente à moral do reconhecimento pelos outros — segundo a qual, na relação dialógica, esses outros seriam verdadeiros “doadores de sentido” —⁶⁰ estaria o auto-reco-

60 Charles Taylor, *Multiculturalism and “the politics of recognition”*, Nova Jersey, Princeton University Press, 1992.

nhecimento, sem o que o indígena não lograria realizar as condições de possibilidade de uma vida ética ou de eticidade (*Sittlichkeit*). Seria como romper com a “consciência infeliz” para lograr o respeito de si, condição para lutar pelo reconhecimento de sua identidade étnica e, com ela, situar essa luta no rumo da busca pela cidadania, sem ter de abdicar da própria identidade indígena. Os segmentos regionais da sociedade nacional, que envolvem os territórios indígenas, cumprem, no limite, o papel de doadores de sentido às identidades individuais e coletivas dos habitantes desses territórios, na medida em que os reconhecem como portadores de identidades respectivamente a tais ou quais comunidades indígenas. E, esclareça-se, que a idéia de comunidade não se esgota no território étnico, mas se estende a membros dessas mesmas comunidades que emigram para as cidades. Nesse sentido, o índio urbano, na proporção em que invoca sua identidade étnica, é tão índio quanto o morador do território indígena. O que torna a luta pelo reconhecimento identitário uma luta política apoiada, todavia, naquilo que venho chamando de moral do reconhecimento. É quando a busca pelo respeito de si pelos outros começa pela descoberta do auto-respeito, encontrando nele a dignidade e a honra indígena tão vilipendiada no passado, e hoje, ao que tudo vem indicando, encontra-se em pleno processo de recuperação. E nada indica que esse processo político e moral não chegue a bom termo.

Bibliografia citada

- AMORIM, Paulo Marcos. “Índios camponeses: Os potiguares de Baía da Traição”, *Revista do Museu Paulista*, Vol. XIX, 1970-1971.
- BARTH, Fredrik. *Ethnic group and boundaries: The social organizations of culture difference*, Londres, George Allen & Unwin, 1970.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís R. *Direito legal e insulto moral*, Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2002.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Os diários e suas margens: Viagem aos territórios Terêna e Trikiúna*, Brasília/Rio de Janeiro, EdUnB/Fundação Biblioteca Nacional, 2002.
- . *O trabalho do antropólogo*, 2. ed., Brasília/São Paulo, Paralelo 15/Editora Unesp, 2000.

- . *Identidade, etnia e estrutura social*, São Paulo, Pioneira, 1976.
- . “Identidad étnica, identificación y manipulación”, *América Indígena*, Vol. XXXI, n. 4, 1971.
- . *O índio e o mundo dos brancos*, São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1964.
- . *O processo de assimilação do Terêna*, Rio de Janeiro, Coleção Museu Nacional, 1960.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto, CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís R. *Ensaio antropológico sobre moral e ética*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1996.
- COHEN, Abner. “Introduction: The lesson of ethnicity”, in COHEN, Abner (org.), *Urban Ethnicity*, ASA 12, Londres, Tavistock Publications, 1974.
- EIDHEIM, Harald. “When ethnic identity is a social stigma”, in BARTH, Frederik (org.), *Ethnic groups and boundaries: The social organization of culture difference*, Londres, George Allen & Unwin, 1970.
- . “The lappish movement: An innovative political process”, in SWARTZ, Marc J. (org.), *Local-level politics: Social and cultural perspectives*, Londres, University of London Press, 1969.
- FRAZER, Nancy. “Justice sociale, redistribution et reconnaissance”, in *De la reconnaissance: Dori, identité et estime de soi*, *Revue du MAUSS*, n. 23, 2004.
- FRAZER, Nancy, HONNETH, Axel. *Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange*, Londres/Nova York, Verso, 2003.
- GOFFMAN, Erving. *Stigma: Notes on the management of spoiled identity*, Nova Jersey, Prentice-Hall, 1963.
- HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro: Estudos de teoria política*, São Paulo, Loyola, 2004.
- HAMÚ, Denise. “The survival of native american values: Indians claims to museums”, Ms.
- HONNETH, Axel. “Visibilité et invisibilité: Sur l'épistémologie de la ‘reconnaissance’”, *De la reconnaissance: Dori, identité et estime de soi*, *Revue du MAUSS*, n. 23, 2004.
- . “Reconhecimento” [verbete] in *Dicionário de ética e filosofia moral*, Vol. 2, São Leopoldo, Editora Unisinos, 2003.
- . *Luta pelo reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais*, São Paulo, Editora 34, 2003.
- . *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *L'identité*, Paris, Grasset et Fasquelle, 1977.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, BENOIST, Jean-Marie. *L'identité*, Paris, Grasset et Fasquelle, 1977.

LUKÁCS, Georg. *Histoire et conscience de classe: Essais de dialectique marxiste*, Paris, Minuit, 1960.

MELATTI, Júlio Cezar. *Índios e criadores: A situação dos Krahô na área pastoril do Tocantins*, Rio de Janeiro, Instituto de Ciências Sociais, 1967.

PARIZEAU, Marie-Hélène. “Ética” [verbete] in *Dicionário de ética e filosofia moral*, Vol. 1, São Leopoldo, Editora Unisinos, 2003.

PIAGET, Jean. *Introduction a l'épistémologie génétique*, T. III, Paris, Presses Universitaires de France, 1950.

RICOEUR, Paul. *Parcours de la reconnaissance: Trois études*, Paris, Stock, 2004.

———. *Du texte à l'action: Essais d'herméneutique – II*, Paris, Le Seuil, 1986.

STAVENHAGEN, Rodolfo. “Etnodesenvolvimento: Uma dimensão ignorada do pensamento desenvolvimentista”, *Anuário Antropológico*, Vol. 84, 1985.

TAYLOR, Charles. *Multiculturalism: Difference et démocratie*, Paris, Aubier, 1994.

———. *Multiculturalism and “the politics of recognition”*, Nova Jersey, Princeton University Press, 1992.

VARGAS, Maria Eugenia. *Educación y ideología: Constitución de una categoría de intermediarios en la comunicación interétnica. El caso de los maestros bilingües Tarascos (1964-1982)*, México, Ciesas, 1994.

Villar, Diego. “Uma abordagem crítica do conceito de ‘etnicidade’ na obra de Fredrik Barth”, *Mama*, Vol. 10, n. 1, Rio de Janeiro, UFRJ, 2004.

