

Identidade étnica, reconhecimento e o mundo moral¹

Roberto Cardoso de Oliveira²

Resumo

O objetivo deste texto é estabelecer uma relação entre identidade étnica, o seu reconhecimento e o mundo moral de modo a estimular investigações que cubram essas três dimensões de um fenômeno sócio-cultural inerente às relações interétnicas. Como resultado dos argumentos apresentados ao longo da exposição, propõe-se uma “etnoética” que possa servir de instrumento de reflexão susceptível de concorrer para a elaboração de políticas públicas relativas à defesa dos direitos das minorias étnicas sujeitas aos Estados-nacionais.

Palavras-chave: etnicidade, etnoética, moral, reconhecimento.

¹ Texto da conferência de abertura da I Jornada de Estudos sobre Etnicidade, organizada pelo PPGA/UFPE e realizada na UFPE, 21 e 22 de setembro de 2005. Ela é parte do primeiro capítulo do livro *Caminhos da identidade: ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo* (Editora da Unesp & Paralelo 15; no prelo).

² Pesquisador Visitante da UnB e Professor Emérito da Unicamp.

Abstract

The aim of this paper is to establish a relationship between ethnic identity, its recognition, and the moral world for stimulating researches which deal with these three dimensions of a socio-cultural phenomenon inherent in interethnic relations. As a result of the arguments presented in this explanation, we suggest a kind of “ethnoethics” which could serve as a means for reflection susceptible to compete for the elaboration of public politics for the defense of the rights of ethnic minorities subjected to nation states.

Key words: ethnicity, ethnoethics, moral, recognition.

Eu gostaria de agradecer inicialmente aos organizadores desta I Jornada de Estudos sobre Etnicidade, na pessoa do Professor Renato Athias, o honroso convite que recebi para dela participar, retornando, assim, depois de vários anos, a esta linda cidade do Recife. Procurarei nesta oportunidade oferecer aos colegas algumas reflexões sobre uma perspectiva que me parece bastante produtiva no trato do tema central desta Jornada: aquela que nos conduz a associar a identidade étnica, o seu reconhecimento e o mundo moral – considerado este último como a instância de manifestação de respeito ou desrespeito, de consideração ou desconsideração ou ainda de aceitação ou rejeição de minorias étnicas frente a sociedades envolventes. Manifestações – seja dito – que não estão inscritas em textos jurídicos, não estando previstas na norma legal. Pretendo começar pelo enfrentamento do problema da identidade e de seu reconhecimento para, em seguida, abordar o componente moral e ético inerente a essa questão.

Nessas últimas décadas a teoria sobre o fenômeno da **identidade** mostrou um significativo desenvolvimento, mas não se pode dizer o

mesmo sobre a questão do seu **reconhecimento**! Questionemos: o que significa a uma pessoa ou grupo ter sua identidade reconhecida? Esse reconhecimento teria sua expressão maior no âmbito da cognição ou no âmbito moral? São duas instâncias claramente distintas e que na tradição do pensamento hegeliano assumem agora uma forma bastante moderna – se considerarmos o atual “estado da arte” dos estudos identitários. Portanto, essas e outras questões passam a se impor à consideração do pesquisador voltado para o estudo do processo identitário sempre que se tiver em mente o contexto social que o abriga.

Mencionarei dois ou três autores que me parecem importantes para nos dar uma idéia daquilo que estou chamando de “estado da arte”. Num livro recente de Paul Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance: Trois études* (2004), podemos ver que o tema da identidade 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 nível da filosofia, onde o estatuto semântico passa a ser privilegiado, como não poderia deixar de acontecer considerando ser Ricoeur um filósofo. Sua perplexidade começa com o fato de não existir sequer uma teoria do “reconhecimento” quando se verifica, ao contrário, uma pluralidade de “teorias do conhecimento”! “Ora – diz o nosso autor –, 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” (p. 9). Essa lacuna 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, 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* (do século XIX), de Émile Littré, até no *Grand Robert de la langue française* (de 1985), editado sob a direção de Alain Rey. Um percurso semelhante será por mim contornado nesse momento por não ser vital ao encaminhamento dos argumentos que mais adiante pretendo desenvolver. Importa, mais, acompanhar, se bem que por uma sorte de uma leitura de sobrevôo, o tratamento propriamente filosófico dado por Ricoeur ao tema do reconhecimento. Cumprida essa etapa, penso estar em condições de examinar a questão do reconhecimento e suas implicações morais do ponto de vista da antropologia social. Em outras palavras, as etapas às quais me refiro correspondem a três níveis em que opera o reconhecimento como condição de identificação; são eles: o léxico, o filosófico e o antropológico; neste último a identidade passa a ser adjetivada por mim, assumindo-se como **identidade étnica**, já entrando em nosso campo de interesse – o da etnicidade.

A estratégia aqui escolhida – que inclui uma preocupação em não me alongar muito no tratamento não antropológico da questão – envolve considerar a contribuição de dois filósofos, autores de obras recentes e que me parecem ser de extrema utilidade a nós, antropólogos, que temos nos dedicado à elucidação da questão da etnicidade; são eles: Axel Honneth (2003a, 2003b, 2004) e o já mencionado Paul Ricoeur (2004). Ambos se propõem 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 em condições de se tornarem mais adequados para o exercício de uma indagação afinada com a minha própria concepção sobre o trabalho do conceito. 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 **idôneo**, enfatizando com esse adjetivo sua dimensão moral que o próprio léxico francês autoriza. De uma maneira complementar, valho-me ainda de um interessante número da *Revue du M.A.U.S.S.*³ (de 2004) intitulado “*De la reconnaissance: Don, identité et estime de soi*”, pleno de contribuições bastante esclarecedoras sobre a nossa temática, a destacar o esboço de um debate entre uma visão redistributiva em oposição à idéia de reconhecimento em nome da justiça social. Trata-se de uma outra vertente de exame da questão do reconhecimento – mas que não será considerada aqui, ainda que a considere importante, porém ultrapassaria o escopo desta conferência – i.e., trata-se da questão da ‘redistribuição’, formulada por sua vez na esteira da tradição crítica sobre a desigualdade socioeconômica e ilustrada pela controvérsia entre Nancy Frazer e Axel Honneth (2003). Cabe esclarecer, todavia, que a posição de Frazer não é a de rejeitar a importância da questão do reconhecimento; ao contrário: “Minha tese geral é que a justiça requer ao mesmo tempo a redistribuição e o reconhecimento” (Frazer 2004:152). Há ainda uma pequena digressão feita por Honneth (nesse mesmo número de *M.A.U.S.S.*) 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 (2004:140):

³ M.A.U.S.S. é uma sigla que significa “*Mouvement anti-utilitariste dans les sciences sociales*”.

A diferença entre ‘conhecer’ (*erkennen*) e ‘reconhecer’ (*anerkennen*) torna-se mais clara. Se por ‘conhecimento’ de uma pessoa entendemos exprimir sua identificação enquanto indivíduo [...], por ‘reconhecimento’ entendemos um ato expressivo com o 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.

O reconhecimento envolve aqui a instância pública – tornando-se assim um tema bem apropriado para a investigação antropológica.

Melhor esclarecida a diferença entre os dois conceitos, tomarei aqui como ponto de inflexão às idéias sobre esse “homem capaz” – portanto, ético – 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 (2003a:156ss.). Dá-nos três diferentes formas de reconhecimento intersubjetivo; querendo dizer com esse adjetivo, aposto 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. É assim que sobre a primeira forma – o amor – 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” (Honneth 2003a:159);

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. Escreve Honneth: “Apenas da perspectiva normativa de um ‘outro generalizado’, que já nos ensina a reconhecer os outros membros da coletividade como portadores 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” (2003a:179). E dentre essas pretensões, aquela que parece possuir um teor mais genérico é o reconhecimento de nós mesmos como pessoa, portanto como ser social. Contudo, haveria de considerar que além do reconhecimento jurídico, essa pessoa deveria ser também reconhecida como ente moral. Nesse sentido, a manifestação mais geral desse reconhecimento seria expressa como respeito; a rigor, uma expressão de relacionamento não abrangida pela esfera jurídica (como já aludi no início desta exposição). Veremos 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 anteriormente, de modo a esclarecer alguns aspectos relativos à “dinâmica do processo inteiro [que] procede do pólo negativo para o pólo positivo, do desprezo para a consideração, da injustiça para o respeito” (Ricoeur 2004:254) 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* (que pode ser traduzido por “vida ética” ou, ainda, eticidade), um conceito que contempla

essa dimensão e que vem sendo recuperado pelos estudos atuais relativos ao tema. O que restaria ainda a preservar nas polêmicas 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* [i.e., ao reconhecimento hegeliano] seu perfil conceptual reconhecível” (Ricoeur 2004:255). É o desejo de “ser reconhecido” – o que significa para Ricoeur que “nesta expressão lapidar, a forma passiva do verbo ‘reconhecer’ é essencial [...]” (id.:256). 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 [...]. Desta maneira, 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. (Honneth 2003b, II:475)

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 exercida 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 – enquanto problema – na tradição hegeliana. Mas não se trata de apenas 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 desta exposição e em meus escritos anteriores sobre a questão identitária, sempre tratei o conceito de identidade como um 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 sócio-cultural a dimensão da cultura, particularmente em seu caráter simbólico – como a “teia de significados” de que fala Clifford Geertz –, não pode deixar de ser reconhecida tanto quanto a identidade daqueles – indivíduos ou grupos – estejam emaranhados nessa mesma teia. 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 por tanto nas sociedades multiculturais é 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, *Multiculturalisme: Différence et démocratie* (1994; edição em inglês, 1992), que tem a participação de Amy Gutmann, Susan Wolf, Steven C. Rockefeller e Michael Walzer como comentadores. 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, independentemente de sexo, raça ou procedência étnica; 2) o respeito por suas formas de ação, práticas e visões peculiares de mundo que gozam prestígio 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 grupos⁴.

O favorecimento que faço da leitura habermasiana (em lugar de

⁴ Essas idéias de Gutmann, segundo a interpretação de Habermas (2004:240) aqui reproduzida, foram retiradas da tradução brasileira *A inclusão do outro: estudos de teoria política*.

reproduzir o texto de Gutmann) 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. E é aqui que recupero a dimensão da cultura como uma instância relevante à investigação do fenômeno identitário. Embora isso não signifique que exista um elo causal entre cultura e identidade, significando que a mudança numa implicaria necessariamente mudança na outra – tema já discutido por mim extensivamente (Cardoso de Oliveira 1976) –, não se pode deixar de considerar que existe uma relação de implicação, se bem que não de causalidade⁵. Uma etnia pode manter sua identidade étnica mesmo quando o processo de aculturação em que está inserida tenha alcançado graus altíssimos de mudança cultural. Pude mostrar isso, por exemplo, relativamente aos Terena já em minha primeira monografia que sobre eles escrevi (Cardoso de Oliveira 1960). Mas se a distinção analítica entre identidade e cultura 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; cf. Cardoso de Oliveira 1976:33-52), também a cultura torna-se um foco passível de descrição, quer vista como representação, quer como portadora de significados vários ou,

⁵ 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 (Piaget 1950, III:103 *passim*). Como a identidade e a cultura são representações, as relações que guardam entre si podem ser qualificadas como sendo de implicação.

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 da 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, i.e., 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” (da qual tratei num ensaio publicado no primeiro número da revista *Mana*, de 1995, intitulado “Identidade catalã e ideologia étnica”) ou na da “Naponidade”, na forma pela qual é contextualizada a identidade dos lapões da Escandinávia por Harald Eidheim, um dos colaboradores de Fredrik Barth. Menciono estas duas ideologias étnicas – a catalanidade e a naponidade – a guisa de ilustração daquilo que se poderia diagnosticar como a dimensão cultural da identidade étnica. Fiquemos, agora, com a 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 marcam 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 pescaria sem qualquer diferença nessa adaptação ecológica em termos de linhas étnicas. Espacialmente, contudo, há uma tendência a ajuntamento (*clustering*) étnico” (Eidheim 1970:41). 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 ajuntamento, por conseguinte, revela uma dinâmica nas relações sociais que apontam para o fortalecimento de elos étnicos, identitários, de forma a assegurar mecanismos auto-defensivos em situações de conflito interétnico latente ou manifesto. Significa uma espécie 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 tentem passar despercebidos, mesmo que isso não seja fácil, já que há vários diacríticos, como a fisionomia, a alegada e provavelmente preconceituosa “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 – uma personalidade que bem pode ser tomada 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 menos ostensiva sua identidade étnica através de signos, tais como o próprio nome Per, mencionado com uma ligeira deformação que lhe dá um sentido pejorativo; também seus traços fisionômicos de Lapão; e o idioma norueguês falado com sotaque; e, ainda, sua inibição nas discussões públicas ademais de outros aspectos de seu convívio no conselho escolar que o torna alguém bastante apegado à forma de ser lapão (cf. 1970:47).

Eidheim chama isso de 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” (id.:53). 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*”, i.e., 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, já que se encontram também na Finlândia e na Suécia. Tal como os catalães que constituem 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*” (1969), 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, 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” (Eidheim 1969: 206). 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 diante da especificidade destas últimas relações onde a dimensão cultural desempenha um papel estratégico. Portanto, 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 imigrantes, essa distância, mesmo quando existe, não possui a mesma relevância)⁶; e, em segundo lugar, minha própria experiência etnográfica, da qual me valho para descer aos meandros das relações interétnicas observadas. E é com referência a essa realidade que o problema da identidade e de seu

⁶ É oportuno mencionar aqui aquilo 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 contenham neles 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.

reconhecimento deverá ser abordado mais amplamente nesta exposição. Recorrerei 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 diários de campo estão inéditos: refiro-me especificamente o que publiquei sobre os Terena no volume *Os diários e suas margens: viagem aos territórios Terêna e Tükúna* (2002), ao qual recorrerei. Começarei por eles minha incursão na esfera das ofensas morais, claramente perceptíveis pelas pessoas concernidas, porém não aferíveis 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 da mudança radical, que teve lugar a partir dos anos 70 na configuração da identidade indígena no país, não pode ser ignorada desde que os índios e suas lideranças passaram a demandar um respeito às suas formas de ser – sua identidade e suas culturas tradicionais –, algo até então inexistente ou de muito rara observação. Foram reivindicações de reconhecimento afirmadas no bojo do que ficou conhecido como o ‘Movimento Indígena’ em escala nacional e a consequente criação de sua própria entidade étnica, denominada bem a propósito União das Nações Indígenas (UNI). A partir da ação quase pedagógica que essa entidade conseguiu realizar junto aos povos indígenas, sobretudo no que tange a auto-estima e à recuperação do sentimento de dignidade requerida pela categoria de Índio – vilipendiada durante toda a história do contato interétnico, como está aí para comprovar uma vasta literatura etnológica e histórica disponível à consulta –, os índios atualmente passaram a assumir sua condição étnica com foros de uma nova cidadania que até então lhes era praticamente negada. Menciono essa transformação de ordem política e, sobretudo, moral, para que não

pareça estranho aos colegas o conceito de “identidade alienada” que descrevi anos atrás relativamente aos índios Tükúna e Terena. Essa identidade alienada, que cheguei a caracterizar como “consciência infeliz”, seria ela congruente com esses novos tempos que abriga a consciência indígena e a luta política pela cidadania em que ela está investida? Claro que não. Por essa razão é que as considerações que farei sobre ela se sustentam na etnografia então feita, em meados dos anos 50, portanto antes da eclosão do movimento indígena. Todavia, acredito ser importante retomá-la nesses novos tempos marcados por uma nova consciência étnica porque essa identidade alienada configura um modelo não totalmente desaparecido, pois dotado de fôlego suficiente para poder ainda ser observado em atividade em certos rincões do país.

Quero mencionar especificamente as categorias nativas – *bugre* e *caboclo* –, tal como as retratei em meus livros de 1960, *O processo de assimilação dos Terêna* (bem apropriadamente re-intitulado *Do índio ao bugre*, se bem que complementando com o título anterior de modo a assegurar tratar-se do mesmo livro, em sua segunda edição de 1976); e de 1964, *O índio e o mundo dos brancos* (cuja quarta edição é de 1996). Ambas as categorias podiam ser consideradas sintomas dos sistemas de exploração econômica e de dominação política que segmentos regionais da população brasileira exerciam (e em muitas regiões ainda exercem) sobre os povos indígenas. Esses sistemas foram observados por mim e por meus colaboradores de então em lugares que classificamos como “áreas de fricção interétnica”⁷. Dizer que essas áreas não mais sejam contradições entre nós, é idealizarmos uma situação que nem os mais otimistas poderiam acreditar. O que escrevi à época sobre o *caboclo* tükúna parece-me ser igualmente adequado ao *bugre* terena, como, ainda, pode ser extensivo a

⁷ Cf. principalmente Roque Laraia & Roberto Da Matta (1967), Júlio Cezar Melatti (1967) e Paulo Marcos de Amorim (1970/71), entre outros.

outras categorias produzidas no interior de sistemas de fricção inter-étnica, que teimam em permanecer ativos nas regiões ocupadas por povos indígenas: dizia que

o caboclo pode ser visto [...] como o resultado da interiorização do mundo do branco pelo Tükúna, dividida que está sua consciência em duas: uma voltada para os seus ancestrais, outra, para os poderosos homens que o circundam. O caboclo é, assim, o Tükúna [e eu bem posso generalizar para o “bugre”] vendo-se a si mesmo com os olhos do branco, isto é, como intruso, indolente, traiçoeiro, enfim como alguém cujo único destino é trabalhar para o branco. Parafraseando Hegel, poder-se-ia dizer que o caboclo é a própria “consciência infeliz”. Fracionada sua personalidade em duas, ela bem retrata a ambigüidade de sua situação total [...]. (1964:80)

Esse tratamento fenomenológico dado ao exame da categoria *caboclo* exprimia o meu interesse à época (final dos anos 50 e princípios dos 60) de me valer da perspectiva hegeliana, inerente à dialética do “senhor e do escravo”, bem como a influência sobre meu trabalho da obra de Georg Lukàcs (1960), sobre história e consciência. Mais do que falar em identidade étnica, nos termos em que desenvolvi o seu estudo a partir dos anos 70, estimulado pelos trabalhos de Barth como já me referi, o meu interesse de então convergia para a problemática da consciência e de suas manifestações no contexto da fricção interétnica.

A manifestação do preconceito étnico assume diferentes formas. De uma feita, participando de uma festa no rancho de um Terena 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 pre-

sença e desmanchava-se em agradecimentos, dizendo que ‘muita gente não quer vir à festa de bugre’ – e eu estava lá” prestigiando a festa! (2002:80) Lembro-me ainda que ao nos cruzarmos seguidamente durante a festa ele repetia os seus efusivos agradecimentos. Numa outra oportunidade de manifestação de preconceito pude testemunhar quando da visita que fiz à aldeia terena chamada Lalima. Lá me deparei com um entrevero envolvendo um Terena e três regionais que o acusavam de ladrão, alegando que lhes havia roubado um revólver 38 e, por isso, o revistaram a força. A reação do índio foi afirmar indignado que não era ladrão e que não podia ser tratado como cachorro, laçado na estrada como se fosse um animal. 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...” Mais um registro vale reproduzir, agora envolvendo a manipulação da identidade indígena, no sentido de invisibilizá-la. É uma situação que me foi relatada por um funcionário do SPI, que encontrou no trem uma Terena 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 bem vestida. Abordada por ele 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! Disse trabalhar numa fábrica na cidade de São Paulo e afirmou estar “de passeio” em Aquidauana. Verificou-se depois que a moça era natural da aldeia próxima àquela vila. Como interpretar isso senão como um caso clássico de ‘passe’, i.e., de ultrapassar a linha étnica pela negação da identidade indígena.

Mas o que esses casos nos ensinam? Ilustram três modelos de reconhecimento identitário voltados para a busca de respeito próprio. A pri-

meira 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 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, ele 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 procurarei responder a seguir.

Por uma etnoética?

A questão que eu gostaria de examinar agora 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 será o de questionar a ausência da dimensão ética ou moral no trato das rela-

ções 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 do 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’” (vol. I:595). 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 tecnocientíficas em biomedicina” (id.:596) e aos problemas levantados por ela não só com relação aos entes humanos mas também junto aos seres animais e vegetais, quando inclui ainda em seu escopo “dimensões sóciopolíticas”. 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 ainda “ecofilosofia”). Ela 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 dife-

rentes 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.)” (id.:597). 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, aonde 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 modalidade de ética aplicada. “Ela se apresenta como 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.” (id.:596). 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 as relações entre etnias, particularmente as que envolvem índios e não-índios, as éticas práticas identificadas seguramente não cobrem.

Tome-se em conta que algumas modalidades de ética aplicada, contaminadas 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 esse 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 nacional⁸. 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 meus *Ensaio antropológicos*

⁸ Essa Declaração foi publicada no *Anuário Antropológico* (81, 1983:15-20), seguida dos signatários presentes ao evento promovido pela UNESCO.

sobre moral e ética esse modelo está referido⁹ 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-habermasiana. 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 soe ser o encontro (melhor diria, o confronto) entre etnias¹⁰.

A segunda modalidade de ética aplicada referida no aludido verbete é a chamada ética profissional. Todavia, quando essa ética fica contaminada pela etnicidade, ela se transforma de uma via de mão única, a uma 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. Tomemos, só para ilustrar, a ética profissional dos museólogos. Vejamos, então, o que ocorre ou pode ocorrer no espaço ocupado por eles, especialmente enquanto profissionais vinculados a museus de antropologia. A consideração que passarei a fazer será sobre um caso exemplar que, aliás, já

⁹ Cf. R. Cardoso de Oliveira & L. R. Cardoso de Oliveira (1996, cap. 1 e 2, respectivamente, “O Saber e a Ética” e “Práticas Interétnicas e Moralidade” de autoria deste autor).

¹⁰ A melhor teorização sobre esse modelo de desenvolvimento alternativo, que se passou a chamar etnodesenvolvimento e foi aceito pelas lideranças indígenas naquela reunião em Costa Rica, foi feita por Rodolfo Stavenhagen (1985), ainda que o autor não trate diretamente da questão ética.

examinei em outras oportunidades¹¹. 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: Indian Claims to Museums*”¹². 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 transcrever o evento para os colegas não familiarizados com meus escritos sobre o assunto. O fato envolve o choque de pontos de vista entre a comunidade dos museólogos e índios norte-americanos. São pontos de vista que já revelam a contradição vivida na interação dos representantes da cultura ocidental, eurocêntrica, incorporada pelo “Conselho Internacional dos Museus”, com a dos indígenas caracterizada por valores radicalmente opostos. Destacarei posições opostas relativas, por exemplo, à disputa sobre artefatos indígenas. Enquanto os índios defendem o retorno dos artefatos indígenas aos seus lugares de origem, reagem os museólogos dizendo 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 dis-

¹¹ Cf. nota 9 acima e, especificamente, o capítulo 2 do livro citado, ainda que a referência a esse caso tenha se dado em algumas outras publicações.

¹² Agradeço à autora a gentileza de me ceder seu manuscrito.

cordam 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 auto-devoram – e isso deve ser respeitado! (R. Cardoso de Oliveira & L.R. Cardoso de Oliveira 1996:41)

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.

Isso permite considerar que tanto o modelo desenvolvimentista quanto o código de ética dos museus sofrem um processo de etnização, na medida em que incorporam o étnico com todas as implicações que isso acarreta. Uma sorte de **etnoética** passa a se impor sempre 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 mais 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 casos examinados. No caso da reação dos índios à interferência dos museus em seus valores tradicionais, particularmente os religiosos, a diferença cultural constatada é irreduzível. Ela sempre estará presente na medida em que os dois campos culturais ficam demarcados 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** (objetivo da ética discursiva) 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 voltada para o consenso. 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 pude 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 Michoacán¹³, ou no Brasil com as etnias Terena 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 ser no mundo. A consideração das três etnias serve, tam-

¹³ Cf. Vargas (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*, do qual Maria Eugenia Vargas foi a coordenadora. Minha experiência etnográfica no México vem desse período.

bém, para ilustrar os reflexos nelas do movimento pan-indígena que se difundiu nas Américas a partir da década de 1970 e que agora podemos aquilatar o seu significado na moderna situação interétnica.

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 há pouco: 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 de uma **ideologia de crescente auto-respeito**. E que começa com a 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 desta exposição, 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 gover-

namentais, as Ongs, associadas às mesmas demandas. Isso tudo remete a alguns aspectos mais gerais sobre a questão da moral do reconhecimento que vale a pena retomar como conclusão dessas considerações.

Para finalizar, diria que o objetivo desta conferência se sustentou na possibilidade segundo a qual o conjunto de casos aqui examinados, ainda que poucos, pode dar consistência aos argumentos construídos sobre a relevância da identidade étnica como uma temática ainda de grande atualidade, como a concepção desta I Jornada de Estudos sobre Etnicidade está a indicar. Quis mostrar, assim, que a identidade e a etnicidade possuem uma espessura empírica que 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” (como diria Charles Taylor) –, estaria o auto-reconhecimento, sem o qual o indígena não lograria realizar as condições de possibilidade de uma vida ética ou de verdadeira eticidade (*Sittlichkeit*). Seria como romper com a “consciência infeliz” para lograr o respeito de si própria, 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 seguimentos 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, vale dizer, que a idéia de comunidade não se esgota no território étnico, mas o transcende, estendendo-se a membros dessas mesmas comunidades que emigraram 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. Finalmente, 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 que hoje, ao que tudo indica, pode-se dizer que honra e dignidade estão em pleno processo de recuperação. E nada sugere que esse processo político e moral não chegue a bom termo.

Bibliografia

- AMORIM, Paulo Marcos. 1970/71. "Índios camponeses: os Potiguáras de Baía da Traição". *Revista do Museu Paulista*, 19:07-96.
- BARTH, Fredrik. 1970. *Ethnic Group and Boundaries: The Social Organizations of Culture Difference*. London: Allen & Unwin.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís R. 2002. *Direito legal e insulto moral*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1960. *O processo de assimilação dos Terêna*. Rio de Janeiro: Coleção Museu Nacional.
- _____. 1964. *O índio e o mundo dos brancos*. São Paulo: Difusão Européia do Livro.
- _____. 1971. "Identidad étnica, identificación y manipulación". *América Indígena*, 31(4):923-53.

- _____. 1976. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Pioneira.
- _____. 1995. "Identidade catalã e ideologia étnica". *Mana – Estudos de Antropologia Social*, 1(1).
- _____. 1998. *O trabalho do antropólogo*. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Editora Unesp.
- _____. 2002. *Os diários e suas margens: viagem aos territórios Terêna e Tükúna*. Brasília: Editora UnB, Fundação Biblioteca Nacional.
- _____ & CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís R. 1996. *Ensaaios antropológicos sobre moral e ética*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- EIDHEIM, Harald. 1969. "The Lappish Movement: An Innovative Political Process". In SWARTZ, Marc J. (Ed.): *Local-Level Politics: Social and Cultural Perspectives*, pp. 205-216. London: University of London Press.
- _____. 1970. "When Ethnic Identity is a Social Stigma". In BARTH, Fredrik (Ed.): *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, pp. 39-57. London: Allen & Unwin.
- FRAZER, Nancy. 2004. "Justice sociale, redistribution et reconnaissance". *Revue du M.A.U.S.S.*, 23:151-164.
- _____ & HONNETH, Axel. 2003. *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. London, New York: Verso.
- HABERMAS, Jürgen. 2004. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. São Paulo: Loyola.
- HAMÚ, Denise. "The Survival of Native American Values: Indian Claims to Museums". (mimeo)
- HONNETH, Axel. 2003a. *Luta pelo reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34.
- _____. 2003b. "Reconhecimento". *Dicionário de ética e filosofia moral*, vol. 2, pp. 473-478. São Leopoldo: Unisinos. [verbete]
- _____. 2004. "Visibilité et invisibilité: Sur l'épistémologie de la 'reconnaissance'". *Revue du M.A.U.S.S.*, 23:137-150.
- LARAIA, Roque de Barros & DA MATTA, Roberto. 1967. *Índios e castanheiros: a empresa extrativa e os índios no médio Tocantins*. São Paulo: Difusão Européia do Livro.
- LUKÀCS, Georg. 1960. *Histoire et conscience de classe: Essais de dialectique marxiste*. Paris: Les Éditions de Minuit.

- MELATTI, Júlio Cezar. 1967. *Índios e criadores: a situação dos Krahó na área pastoril do Tocantins*. Rio de Janeiro: Instituto de Ciências Sociais.
- PIAGET, Jean. 1950. *Introduction à l'épistémologie génétique*, vol. III. Paris: Presses Universitaires de France.
- RICOEUR, Paul. 2004. *Parcours de la reconnaissance: Trois études*. Paris: Éditions Stock.
- STAVENHAGEN, Rodolfo. 1985. "Etnodesenvolvimento: uma dimensão ignorada do pensamento desenvolvimentista". *Anuário Antropológico*, 84: 11-44.
- TAYLOR, Charles. 1992. *Multiculturalism and "The Politics of Recognition"*. New Jersey: Princeton University Press.
- _____. 1994. *Multiculturalisme: Différence et démocratie*. Paris: Aubier.
- VARGAS, Maria Eugenia. 1994. *Educación e ideología: Constitución de una categoría de intermediarios en la comunicación interétnica. El caso de los maestros bilingües Tarascos (1964-1982)*. México: Ciesas.

Recebido em setembro de 2005

Aprovado para publicação em novembro de 2005