

OS (DES)CAMINHOS DA IDENTIDADE*

Roberto Cardoso de Oliveira

O interesse sobre o tema da identidade tem tido ultimamente, entre nós, estudiosos de ciências sociais, uma freqüência extraordinária! Embora eu pretenda falar a partir do horizonte de minha disciplina, a Antropologia, não posso deixar de reconhecer — e nesta oportunidade mencionar — o quanto o tema deslizou sobre as demais disciplinas irmãs. Tal constatação animou-me a escolher “os (des)caminhos da identidade” como o assunto desta conferência, a qual fui convidado a ministrar pela presidência da Anpocs, convite que considero um privilégio e uma honra. Espero que as considerações que passarei a fazer possam ir ao encontro das preocupações de um público mais amplo, não restrito ao de minha própria disciplina, como de resto são os colegas e estudantes — e o público em geral — que normalmente ocorrem às reuniões anuais de nossa Associação.

Em primeiro lugar, creio que deva esclarecer a expressão a que recorri relativamente à identidade, isto é, a recorrência a dois termos, “caminhos”

e “descaminhos”, utilizados metaforicamente, para designar uma ambigüidade. A associação das duas palavras, sintetizada numa única expressão, “(des)caminhos”, sugere a direção que desejo dar, nesta exposição, àquilo que entendo como sendo o ponto estratégico sobre o qual o estudioso melhor poderá fixar a sua atenção em sua tentativa de elucidar a identidade como um objeto de investigação antropológica ou sociológica. Esse ponto estratégico é precisamente o oposto do “ponto cego”, isto é, aquele lugar que não nos é permitido visualizar pelo espelho retrovisor do automóvel. Claro que trazer essa imagem tão cotidiana e trivial não é um desses recursos correntes utilizados por alguns importantes filósofos britânicos ao lançarem mão de historietas — como bem ironiza Geertz — para ilustrar suas reflexões. Para mim, neste momento, a imagem só se explica — e se aplica — pelo fato de ter sido ela que me levou a questionar sobre como melhor enxergar ou visualizar esse fenômeno sociocultural que denominamos identidade quando ele está escondido, escamoteado, não só ao olhar do homem da rua mas também — e muitas vezes — ao olhar sofisticado do antropólogo, do sociólogo ou do cientista político. E ao aduzir ao termo identidade a expres-

* Versão revisada de conferência proferida no XXIII Encontro Anual da Anpocs, Caxambu, MG, outubro de 1999.

são “sociocultural” já estou indicando que iremos examinar um fenômeno cuja inteligibilidade requer contextualizá-lo no interior das sociedades que o abrigam.

Em um rumo diferente daquele tomado, por exemplo, pelo filósofo Charles Taylor em seu celebrado livro *As fontes do self: a construção da identidade moderna*, minha intenção aqui é focalizar o *Nós*, explorando precisamente aquelas instâncias empíricas em que identidades globalizadas se manifestam. Como melhor poderíamos penetrar no fenômeno sem construirmos um foco estratégico para sua elucidação? Pareceu-me — e essa é uma questão que me acompanha há bastante tempo — que devemos procurar equacionar tais identidades enquanto *em crise*. Quando, em sua movimentação no interior de sistemas sociais, os caminhos de que se valem levam-nas a viverem situações de extrema ambivalência. São seus des-caminhos, ainda que não necessariamente equivocados, pois em regra tendem a ser os únicos possíveis — conjunturalmente possíveis —, na medida em que o processo de identificação pessoal ou grupal chega a estar mais condicionado pela sociedade envolvente do que pelas “fontes” originárias dessas mesmas identidades, sejam elas consideradas como “coletividades” (Talcott Parsons), ou “identidade de grupo básico” (Harold Isaacs) ou, ainda, “identidades totais” (Ali Mazrui).¹ Imagino que tratar aqui, topicamente, de uns poucos casos empíricos possa nos auxiliar a compreender que a focalização de crises identitárias relativas a nacionalidades ou a etnias — portanto, relativas a identidades totais — pode constituir uma estratégia de investigação bastante frutífera. Porém, as crises identitárias que procurarei examinar nem sempre poderão ser observadas em toda sua concretude empírica; algumas delas apenas podem ser apreendidas em sua virtualidade, isto é, como crises virtuais. Procurarei deixar isso mais claro no decorrer de minhas considerações.

☆

Gostaria de refletir inicialmente sobre aquilo que chamarei de *condições de possibilidade de etnização* das identidades nacionais de imigran-

tes residentes em sociedades anfitriãs. Naturalmente, falar de etnização é nos socorrer do conceito de etnicidade, de ampla utilização na literatura das ciências sociais modernas, onde é definido como envolvendo relações entre coletividades no interior de sociedades envolventes, dominantes, culturalmente hegemônicas e onde tais coletividades vivem a situação de minorias étnicas ou, ainda, de nacionalidades inseridas no espaço de um Estado-nação. De uma maneira mais simplificada, o termo etnicidade poderia ainda ser aplicado a modalidades de interação bem menos complexas, como a uma mera “forma de interação entre grupos culturais atuando em contextos sociais comuns” (cf. Cohen, 1974, p. xi). Não obstante, por mais simplificada que possa ser nossa concepção de etnicidade, ela não deve deixar de considerar pelo menos dois aspectos teóricos, como aponta o antropólogo norueguês Thomas H. Eriksen (1991, p. 131): “[...] etnicidade é uma propriedade de uma formação social e um aspecto de interação; ambos os níveis sistêmicos podem ser simultaneamente compreendidos. Secundariamente, diferenças étnicas envolvem diferenças culturais que possuem impacto comparativamente [*cross-culturally*] variável [...] sobre a natureza das relações sociais”.

Esses dois aspectos têm, a meu ver, o mérito de tornar mais sensível ou sofisticada a clássica definição de outro norueguês, Fredrick Barth (1969), conhecido por tantos quantos dentre nós tenham trabalhado com questões étnicas.² Mas o que me parece importante de se levar em conta aqui é que interações sociais desse teor têm sido observadas em diferentes latitudes do planeta, envolvendo formações sociais nas mais variadas modalidades de interação, incluindo grupos de migrantes — que, nesta conferência, serão o nosso alvo de maior atenção. E isso porque, no mundo moderno, a observação desses grupos oferece uma oportunidade privilegiada para o estudo daquelas formas de interação onde a *articulação* entre a identidade, a etnicidade e a nacionalidade se impõe como um foco de inegável valor estratégico para uma investigação que se pretenda capaz de elucidar os mecanismos de identificação pelos outros, tanto quanto os de

auto-identificação, não obstante esta ser reflexo daquela.

Darei destaque inicialmente, como base para minha argumentação, a situações observadas nos Estados Unidos da América junto a imigrantes brasileiros. Naturalmente, partirei dos trabalhos de antropólogos que recentemente pesquisaram nas costas Leste e Oeste daquele país, especialmente em lugares de expressiva imigração brasileira. Vale acentuar que pesquisas de brasileiros sobre os Estados Unidos têm ocorrido com certa frequência nestes últimos anos, se bem que nem todas tenham redundado em publicações de fácil acesso — muitas ainda estão em seu formato original de teses ou dissertações acadêmicas. Mas, pelo menos desde os anos 50, se tomarmos em conta a importante comunicação de Oracy Nogueira ao XXXI Congresso Internacional de Americanistas, intitulada “Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem” (Nogueira, 1955), a comparação entre as sociedades brasileira e norte-americana já mostra o quanto ambas se distinguem no que se refere à absorção de suas minorias étnicas ou raciais. Com o seu interesse voltado para o “preconceito racial”, Oracy Nogueira pôde traçar, não obstante, os lineamentos daquilo que ele chamou de “flagrante contraste entre o clima de relações inter-raciais que predomina nos Estados Unidos e o que caracteriza o Brasil” (Nogueira, 1955, p. 415). O processo de estigmatização observável num e noutro cenário inter-racial ou interétnico é por ele caracterizado pela dicotomia *aparência/ascendência étnica*: a primeira, vigente no Brasil, expressa no preconceito de cor ou de marca; a segunda, manifesta nos Estados Unidos como preconceito de origem. Evoquemos um trecho de sua comunicação:

Quando o preconceito de raça se exerce em relação à aparência, isto é, quando toma por pretexto para as suas manifestações os traços físicos do indivíduo, a fisionomia, os gestos, o sotaque, diz-se que é de *marca*, quando basta a suposição de que o indivíduo descende de certo grupo étnico para que sofra as conseqüências do preconceito, diz-se que é de *origem*. (Nogueira, 1955, p. 417)

Todavia, dos anos 50 para cá muito se investigou sobre essas modalidades negativas de classificação pelos outros e de autoclassificação, investigações essas que passaram a ser enfeixadas sob o tema da identidade e de suas vicissitudes. E aprendemos — como me referi há pouco — que a estrutura das relações interétnicas, inerente às sociedades hospedeiras, é muitas vezes fortemente institucionalizada. E que tais relações, como se observa certamente mais nos Estados Unidos do que no Brasil, estão reguladas tanto *in mores* quanto *in iuris*, o que lhes confere grande peso na configuração das relações de imigrantes de diferentes nacionalidades e/ou etnias junto à população nativa, isto é, do lugar.

Para ficarmos só com os processos identitários observáveis entre imigrantes brasileiros residentes nos Estados Unidos, consideremos, por exemplo, esse mecanismo identitário que denominei *etnização de identidades nacionais*. Quero me referir, inicialmente, às observações feitas por Gustavo Lins Ribeiro (1998a, 1998b e 1998c) sobre imigrantes brasileiros em San Francisco, Califórnia, onde o processo de etnização — pelo menos segundo minha leitura — fica bem aparente. Sua pesquisa tem o mérito de realçar o poder da sociedade local na determinação das regras do jogo identitário, graças às características dos novos contextos no interior dos quais os imigrantes passam a viver suas condições de existência. O autor nos mostra, primeiramente, que as identidades regionais brasileiras, significativas no âmbito interno da comunidade imigrante (como as de goiano, mineiro, paulista ou carioca), são englobadas pela população hospedeira não necessariamente na de brasileiros — o que seria o natural —, mas, com frequência, na de *hispânicos*, o que significa submeter a identidade a um infável processo de etnização, uma vez que, nesse caso, hispânico não é nacionalidade, é etnia. Há, portanto, o que se pode reconhecer como a sujeição dos processos identitários a um sistema social estruturalmente segmentado em etnias (ou, mesmo, grupos raciais). Nas palavras do antropólogo:

A segmentação étnica americana implica uma luta permanente por visibilidade na cena política, eco-

nômica e cultural mais ampla. Em um país onde a política da diferença é dominada por uma elite branca anglo-saxã, os segmentos étnicos procuram tornar visíveis seus pertencimentos a heranças culturais diferenciadas para adquirir distinção e acumular capital simbólico e político como atores no contexto da chamada política da identidade e da ideologia do multiculturalismo. (Ribeiro, 1998a, p. 15)

Os brasileiros são apanhados pela rede de classificação étnica local e, “muito a contragosto” — continua Ribeiro (1998a, p. 13) —, são, assim, confundidos com hispânicos. E essa identificação não fica restrita à costa oeste estadunidense. Ana Cristina Braga Martes, em sua tese de doutorado sobre a imigração brasileira em Boston, Massachusetts, observa também semelhante rejeição da identidade hispânica:

Um dos traços mais expressivos da formação da identidade coletiva dos brasileiros é a tendência à negação da identidade hispânica [*Hispanic*]. Parece existir poucas afinidades entre os dois grupos [de brasileiros e de hispânicos]: não moram nos mesmos bairros e [os brasileiros] desfrutam de uma condição econômica relativamente melhor do que a do restante da população latina em Boston [...]. Ademais, os brasileiros, assim como os demais grupos latinos, querem ter uma identidade própria e lutam por isso nos Estados Unidos. Entretanto, tal recusa está também associada às desvantagens que o rótulo “*Hispanic*” pode acarretar, porque trata-se de um “grupo” que parece, também aos olhos dos brasileiros, desvalorizado nos Estados Unidos. Tal comportamento, no entanto, reforça o preconceito contra os latinos e, por decorrência, contra os próprios brasileiros que também são vistos como *Hispanic*. (Martes, 1998, p. 229)

Diante desta ambigüidade que se manifesta no processo identitário do imigrante, poder-se-ia questionar a razão de aqueles brasileiros dos setores mais pobres e mais despreparados da comunidade de imigrantes não assumirem a identidade étnica hispânica — como política pessoal

identitária —, quando ela pode significar, por exemplo, uma eventual participação nas cotas da Affirmative Action? Ao menos, seria uma maneira de manipulação positiva da identidade... (Cardoso de Oliveira, 1976, especialmente cap. 1). Porém, tal manipulação encontraria como obstáculo a crônica dificuldade de regularizar, ou melhor, legalizar a situação de imigrante, uma vez que, sem a documentação necessária (ou o *Green Card*), torna-se impossível participar daquelas cotas e beneficiar-se de eventuais vantagens do *status* de minoria étnica (*idem*, p. 230). Trata-se, por conseguinte, da extrema vulnerabilidade em que se encontra esse grupo de imigrantes, equilibrando-se sobre a linha ilegal/legal. E isso pode ser generalizado para todos os imigrantes e não apenas para os brasileiros, pois cruzar essa linha em direção à legalidade faz com que suas oportunidades mudem radicalmente (cf. Ribeiro, 1998a, p. 9). Em suma, o que se pode observar é que essa ambigüidade inerente ao processo identitário que se verifica entre os imigrantes abre uma via para o surgimento de crises de identidade, sejam elas reais ou virtuais.

Mas se a identidade desses imigrantes mais carentes sofre seus descaminhos, há de se reconhecer que os imigrantes de classe média, mesmo os bem qualificados profissionalmente, não escapam de certas armadilhas do processo identitário. A análise do tema feita por uma imigrante uruguaia, a professora Helen Regueiro Elan, a partir de sua própria experiência de membro do corpo docente de uma universidade americana, é extremamente aguda e muito esclarecedora sobre aspectos pouco conhecidos do processo identitário. Seu ensaio “El índio ausente y la identidad nacional uruguaya” (Regueiro Elan, 1995) descreve o que ela denomina de identidade “*desplazada*”, ou “deslocada”, como chamaríamos em português. Tendo sempre se considerado uma pessoa cosmopolita, associado ao fato de ser professora de um departamento de inglês — razão de espanto dos norte-americanos, que sempre lhe perguntavam por que não ensinava num departamento de espanhol —, a autora é levada a se classificar como possuidora de uma identidade deslocada, uma vez que, se na retórica da identidade ser de nacionali-

dade uruguaia não faz nenhum sentido, nem por isso ela consegue se ajustar à identidade *hispânica* (graças ao forte caráter etnicista da categoria), e muito menos à de *latina*; no que diz respeito a esta última, não só pelos mesmos motivos de discriminação étnica, como ainda pelo fato de não se sentir semelhante a qualquer membro do segmento majoritário de imigrantes latino-americanos, possuidor de ancestralidade fortemente indígena. Para Helen Regueiro Elan, estar *desplazada*, deslocada, “é movimentar-se em espaços que estão sempre no meio, dos quais não se pode dizer que sejam nem uma coisa nem outra, dos quais não se pode dizer que se encaixem, sem resíduo e sem crítica interna, à adequação do nome e de uma identidade” (Regueiro Elan, 1995, p. 320). Comenta, assim, que a necessidade, nos Estados Unidos, “de localizar, de nomear e de definir é tão intensa que se torna difícil permanecer fora das categorias estabelecidas” (*ibidem*). E continua:

Nem a identidade étnica nem a nacional podem ser o que eram no antigo país: o conceito de ser uruguaio carece de sentido nos Estados Unidos, e no Uruguai se assume. E o conceito de identidade étnica carece de sentido no Uruguai, e é vital nos Estados Unidos do final do século XX. Tanto a identidade étnica como a nacional são constructos com um propósito: no caso da identidade nacional, a coesão de um país por meio da narração de sua cultura e de sua história, e no caso da identidade étnica, a narração a partir da margem da história e da cultura daqueles que precisamente são excluídos da narrativa da primeira. (Regueiro Elan, 1995, pp. 321-322)

Estaria a autora expressando a virtualidade de uma crise identitária? Parece-me que sim. E, de certa maneira, sua análise complementa bem as considerações que fizemos sobre os imigrantes brasileiros nos Estados Unidos, uma vez que muito do que ela escreveu pode se aplicar — ainda que não necessariamente se aplique — ao imigrante brasileiro de classe média, profissionalmente qualificado, submetido à mesma lógica identitária inerente ao sistema de classificação étnica estadunidense.

☆☆

Gostaria de me voltar agora para um cenário bastante diferente, mas que poderá nos ajudar a melhor compreender a dinâmica das identidades, detendo-me mais na questão das nacionalidades e no espaço europeu. Quero me referir à Catalunha, uma região da Espanha que tem Barcelona por sua capital e possui *status* jurídico autônomo desde a queda da ditadura franquista. Claro que essa escolha não é casual. Pois, se o meu objetivo é refletir sobre o tema da identidade baseando-me em etnografias que domino (uma vez que, mesmo relativamente aos Estados Unidos, minha vivência naquele país aguçou minha sensibilidade no exame dos dados fornecidos pelos autores que lá fizeram suas investigações), é natural que me detenha na identidade catalã e demais identidades que com ela interagem, as quais pude estudar diretamente na cidade de Barcelona em 1992 (Cardoso de Oliveira, 1995a e 1995b). Mas, obviamente, nem por isso deixarei de me socorrer de obras de colegas catalães. Questiono-me, inicialmente, sobre em que o exame da identidade catalã poderá ampliar a nossa compreensão sobre as relações entre identidades e seus respectivos contextos? Entendo que a consideração da realidade barcelonesa, considerada com referência ao seu movimento migratório interno, envolvendo portanto identidades étnicas e regionais do território espanhol, possa iluminar um dos pontos cegos do processo identitário, precisamente aquele que eu chamaria de *dupla dimensão* da identidade relativamente ao quadro valorativo em que esta identidade se insere. Como descrever essa identidade bidimensional para que possamos compreendê-la?

Começarei pela menção de alguns dados. Se considerarmos que aproximadamente 40% da população de Barcelona, lá por volta dos anos 70, era composta de imigrantes, e se excluirmos os falantes de diferentes idiomas do país (como os galegos, os bascos, os valencianos e os procedentes das ilhas Baleares, estes dois últimos também falantes do catalão), reduziríamos a pouco mais de 30% o percentual de imigrantes internos falantes de castelhano — a língua oficial da Espanha, ainda

que o catalão seja atualmente uma segunda língua oficial na Catalunha. A diferença entre os percentuais seria da ordem de mais de 10%; logo, haveria um percentual significativo de indivíduos classificáveis como etnias minoritárias relativamente à população catalã barcelonesa. Considerando-se apenas as etnias mais numerosas, teríamos, em números redondos e não desprezíveis, quase 47 mil galegos e pouco menos de 18 mil bascos como membros de grupos étnicos sujeitos à condição de hóspedes da sociedade catalã dominante, sofrendo, por conseguinte, toda sorte de preconceitos comuns àquelas situações caracterizadas como de etnicidade. Uma descrição feliz desse quadro marcado pela etnicidade faz o decano dos antropólogos catalães, Claudio Esteva Fabregat (1984, p. 150):

Barcelona é uma sociedade pluricultural e poliétnica: está constituída de uma base étnica catalã e de etnias resultantes de imigrações massivas, de maneira que à sua complexidade socioeconômica relativa soma-se a complexidade etnocultural relativa. Como processo, Barcelona é um conjunto de interações sociais governadas por uma estrutura cultural comum, a urbana e a correspondente ao sistema político-administrativo do Estado espanhol. Mas esse conjunto está formado por subconjuntos étnicos com suas culturas específicas, cada um dos quais obedece a uma orientação de comportamento que lhe é própria. Referimo-nos, neste caso, ao modo cultural de ser de cada etnia, à sua diferenciação interna enquanto, pelo menos, língua e folclore e, ademais, a um modo de ser, a uma axiologia e a uma consciência histórica, isto é, enquanto um grupo etnicamente polarizado nas ocasiões de contrastes.

Nestas ocasiões é que se atualiza a identidade étnica como *identidade contrastiva* — de conformidade, aliás, com o que nos ensina a teoria barthiana relativa ao processo de identificação étnica (cf. Barth, 1969; Cardoso de Oliveira, 1976). A situação das minorias étnicas residentes em Barcelona corrobora claramente essa teoria: trata-se de identidades coletivas submetidas frequentemente à humilhação, quando não à desonra. E há

maneiras as mais diversas de desconsideração moral.³ É comum ouvir-se admoestações dirigidas a imigrantes que não dominam o catalão, como: “Tens que aprender o catalão, se não, volte para tua terra”. Ou, passando de um argumento lingüístico para um de ordem econômica: “Volte para tua terra! Tu vens para nos tirar o pão” (Esteva Fabregat, 1984, p. 103). Além dos mecanismos mudos de mercado, que por si só atuam de modo a colocar esses imigrantes nos serviços menos qualificados, observa-se um mundo de representações negativas que marcam o etnicismo catalão perante os imigrantes de um modo geral e sobretudo os de língua castelhana, como aqueles provenientes da Andaluzia ou de Castilha, um dos contingentes mais numerosos.

Mas se toda a relação social é uma via de mão dupla, o etnicismo vivido pelos catalães não deixa de igualmente envolvê-los quando são levados a se assumirem como identidade étnica — portanto, sociologicamente minoritária — diante dos castelhanos emigrados de Madri e possuidores de certa respeitabilidade, particularmente quando são funcionários do Estado espanhol. É quando a Catalunha, mesmo desfrutando o *regime autonômico*, passa a se relacionar nos termos da opressiva dependência secular que caracteriza sua interação com os castelhanos. Como procurei mostrar algures, essa interação catalã/castelhana é uma verdadeira antinomia que, por sua vez, fundamenta a ideologia da *catalanidad* (Cardoso de Oliveira, 1995a). As representações negativas vão colhê-los com o mesmo caráter de desconsideração moral que vitimaram galegos, bascos e outros imigrantes regionais. Tanto estes quanto os castelhanos chegam, em determinadas situações, a tratar os catalães com as mais variadas formas de descortesia: quando irritados com a língua catalã, assim se expressam: “A mim, fale-me como cristão!” ou “Os catalães falam como cães!”; e quando politicamente indignados, interpelam: “Vocês não querem ser espanhóis!”, ou “Vocês são uns separatistas!”. E parecem buscar explicações que, de algum modo, possam levá-los a melhor compreender os donos do lugar, dizendo: “Os catalães são muito egoístas e fechados!”, ou “Falam em catalão para não podermos entendê-los!” (Esteva Fabregat, 1984, p.

102). Diante dessas inversões da etnicidade observáveis em Barcelona, pode-se deduzir que a identidade catalã enfrenta dois desafios: de um lado, o de sustentar o seu domínio sobre os grupos imigrantes ingressados no território catalão; de outro, o de marcar sua soberania perante os castelhanos, representantes reais ou simbólicos do Estado espanhol. Atuando entre duas frentes na sustentação de sua identidade, os catalães — conforme as circunstâncias de sua inserção no cenário interétnico — vivem a ambigüidade de sua dupla situação: a de membros de uma sociedade anfitriã (diante das etnias imigrantes) e a de “povo hóspede” do Estado espanhol, dominado pelos castelhanos.

Isso me leva a considerar um ponto que talvez ajude a esclarecer melhor aquilo que mencionei há pouco relativamente aos valores vigentes para os catalães quando inseridos no quadro da nacionalidade espanhola. Tomo por referência uma ampla pesquisa europeia sobre valores que inclui a Catalunha em sua amostragem. Publicada com o título *O sistema de valores dos catalães. Catalunha dentro da pesquisa europeia de valores dos anos 90* (Institut Català d'Estudis Mediterranis, 1991), a pesquisa cobre uma ampla variedade de tópicos que descrevem os valores catalães associados a objetivos sociais e vitais, à família, à ética e à moral, à religião, aos movimentos sociais e instituições, à política, ao trabalho e à economia. Vou me deter apenas nos valores relativos aos “sentimentos de identidade catalã”, parte do tópico sobre valores políticos. Para evitar sobrecarregar esta exposição, fugirei da interpretação das inúmeras tabelas estatísticas em que a Catalunha é comparada ao conjunto da população do país, bem como com as diferentes etnias, autonomias ou nacionalidades que compõem esse mesmo conjunto. As entrevistas feitas com catalães que se pode considerar inicialmente — e com brevidade — fornecem respostas relativas a duas questões: (a) “A quais destes agrupamentos geográficos [relacionados na pergunta] você diria que pertence, em primeiro lugar?”; (b) “E depois?”. As respostas à primeira questão (sobre o lugar de pertencimento) possuem, sem dúvida, um peso maior comparativamente às respostas à segunda questão, isto é, sobre o lugar que o entrevistado escolheria secun-

dariamente. A equação resultante da combinação das respostas a essas duas questões indica que

Para o total da Espanha, o que predominava na primeira menção era a referência à localidade, povoado ou cidade onde se vivia. Em continuação se mencionava o país em conjunto, Espanha; e finalmente a região, o país [*Catalunya, País Basc* etc.] ou a autonomia. Para a Catalunha a ordem é diferente: são menos importantes os sentimentos locais referentes ao povoado ou à cidade onde se vive. (Institut Català d'Estudis Mediterranis, 1991, p. 213)

Isso significa que, comparada à Espanha como um todo, a Catalunha se caracteriza por um “menor localismo”, ou seja, por uma menor identificação com o povoado ou cidade em que se nasceu. E isso paralelamente a uma “acentuação da identidade regional ou da nacionalidade catalã” (*idem*, p. 214). Mas não se pode dizer que as respostas, sobretudo as relativas à primeira questão, tenham sido claras e absolutas — razão pela qual houve necessidade de uma segunda questão. Tal fato levou os responsáveis da pesquisa a constatarem que “a ambivalência é moeda corrente” entre os entrevistados catalães, o que de certo modo estaria a indicar crises virtuais no seu processo de identificação étnica. Em última análise, isso vem fortalecer a interpretação sobre a relativa ambigüidade da identidade étnica de povos como o catalão, submetido às condições de existência vigentes em cidades cosmopolitas como Barcelona. E corroborando essa constatação, a pesquisa vai demonstrar que em cidades “tipicamente” catalãs, como Girona ou Terragona (portanto, mais conservadoras e provincianas), o sentimento de catalanidade tende a ser muito mais forte; nelas não se observaria indicadores expressivos de ambivalência na afirmação da identidade, como se observa em Barcelona.⁴

☆☆☆

No intuito de explorar um pouco mais a natureza dos processos identitários, cabe dizer alguma coisa sobre o que considero ser, talvez,

senão o melhor, pelo menos um dos mais desafiantes cenários de investigação sobre a relação dialética entre identidade étnica e identidade nacional. E assim continuamos com a mesma orientação de explorar o poder de determinação dos contextos em que se inserem identidades totais. Quero me referir agora ao *contexto de fronteiras*, isto é, de fronteiras entre países. E para quem se habituou ao significado de “fronteira cultural” ou *boundaries*, bastante difundido, cabe dizer que prefiro a expressão “limite cultural” para dar conta do sentido do termo que lhe atribui Fredrick Barth, deixando o termo fronteira para expressar o conceito tradicional de “fronteira política”. Naturalmente, não se trata de realizar pesquisas a respeito *de* fronteiras, mas apenas de realizá-las *na* fronteira; e no caso de investigações sobre identidade étnica ou nacional, sublinhe-se que a fronteira se impõe — como já disse — como um cenário privilegiado. Mas antes de falar sobre pesquisas em fronteiras e de sua relevância específica para a nossa discussão sobre os caminhos e descaminhos da identidade, ainda quero permanecer na realidade catalã, porém não mais na Catalunha espanhola, mas no único país oficialmente catalão: Andorra — situado entre Espanha e França, um país inteiramente “de fronteira”. Algumas reflexões que sobre ele pretendo fazer servirão de passagem para o próximo e último tópico desta exposição, antes de empreendermos as considerações finais.

Permanecendo, portanto, ainda com o tema catalão, gostaria de tratá-lo agora numa outra dimensão, isto é, passando da questão da catalanidade para a da “andorranidade” — ou *andorrانيت*, no idioma catalão. O que significa esse último termo? Segundo revela uma pesquisa recente realizada em Andorra pelos antropólogos Dolors d’Argemir e Joan Josep Pujadas (1997, p. 63):

[...] a incorporação de população estrangeira [que torna numericamente minoritários os próprios andorranos] propicia um processo de construção nacional em que se procura diferenciar a “andorranidade” da “catalanidade” [...] Ademais, o acelerado processo de mudança social, somado à heterogeneidade existente no país [com a forte presença de imigrantes de cidadania espanhola ou fran-

cesa], é um impedimento importante para a construção de uma “identidade andorrana”, já que dificulta a apreensão do sentido de continuidade e do sentido de comunidade que são imprescindíveis para veicular a identidade.⁵

Desde logo pode-se verificar que o quadro que contextualiza o processo identitário em Andorra é bastante diferente do encontrado em Barcelona. Nesse minúsculo país de fronteira, a questão crítica parece ser menos a da identidade étnica e mais a da *identidade nacional*, quando a construção da nacionalidade andorrana fica sobreposta, por sua vez, à identidade (étnica) catalã, pois que esta é observável tanto na Espanha e na França quanto em Andorra. Mas não são apenas catalães espanhóis e franceses que emigram para este país. Também castelhanos, portugueses e emigrantes de vários outros lugares da Europa procuram se estabelecer nos belos vales dos Pirineus andorranos, tendo-se a destacar ainda a atração que a Andorra moderna e urbana exerce nos setores de comércio, finanças e de turismo. Hoje Andorra “é uma sociedade opulenta, plenamente imersa no mundo do consumo e do cosmopolitismo” (D’Argemir e Pujadas, 1997, p. 65), e onde três línguas são de uso corrente: o catalão, como idioma oficial, mais o francês e o castelhano, sendo o castelhano a principal “língua de interação e intercâmbio com os numerosos turistas que passam pelo país. No contexto de Andorra, o castelhano tem um valor claramente instrumental, mais que simbólico ou identitário (exceto para aqueles originários de zonas de fala castelhana)” (*idem*, p. 3).

Diante desse quadro, as evidências que mais se impõem para a elucidação da nacionalidade andorrana são as seguintes:

1. Todo o universo cultural deste micro-Estado é catalão;
2. As pessoas nascidas na Catalunha espanhola ou seus filhos têm uma presença muito numerosa no país, superior à dos andorranos;
3. Mais de 70% da população residente é estrangeira (umas 45 mil pessoas), diante dos 19.653 cidadãos do Estado;
4. A segunda residência da imensa maioria dos andorranos está situada nas costas catalãs [no Mediterrâneo];
5. A imensa maioria dos

visitantes e compradores em Andorra é catalã; 6. Os meios de comunicação mais influentes em Andorra, por razões lingüísticas, são catalães, sobretudo a Televisão da Catalunha. (D'Argemir e Pujadas, 1997, p. 66)

Entende-se, assim, a necessidade dos andorranos de afirmarem sua nacionalidade como distinta da dos demais catalães, sejam eles franceses ou espanhóis. Diferentemente da antinomia étnica catalã/castelhana vigente na Catalunha espanhola, há pouco examinada, trata-se, em Andorra, de uma dicotomia⁶ que não é étnica, mas nacional. Daí a andorranidade e o esforço cívico de sua construção.

Para encerrar o exame dessa situação de fronteira, onde etnia e nacionalidade se justapõem como variáveis no processo identitário, vale a pena tentarmos aqui indicar certas características bastante esclarecedoras desse processo dotado, aliás — como estou procurando mostrar —, de profunda ambigüidade. Essas características estão bem assinaladas pelos colegas catalães mencionados, D'Argemir e Pujadas, para os quais os contrastes entre *nós* e *eles*, marcadores do jogo de exclusão e inclusão que expressa a natureza da identidade contrastiva, podem ser observados com referência a vários operadores simbólicos.

A *terra* ou território é certamente o primeiro desses operadores, onde o *nós* são os filhos da terra e os *outros* são os recém-chegados. Como segundo operador simbólico tem-se a *história* real ou suposta (as lendas), que remonta à época de Carlos Magno, fundador do Principado de Andorra. O *sangue* é o terceiro operador, marcador de uma ancestralidade genética, isto é, ser “andorrano de raiz” ou, conforme a expressão catalã, *andorrans de soca*. A *língua* aparece como o quarto operador, pois se identifica univocamente todos os catalães de Espanha e França, possui um peso simbólico extremamente importante para a cidadania andorrana, uma vez que Andorra é o único Estado que tem o idioma catalão por língua oficial. A *propriedade*, seja individual ou comunitária, também é um atributo de andorranidade que não se pode deixar de considerar. Finalmente, temos o que se pode denominar de *caráter*, entendido

como “o resultado da acumulação histórica”, como uma “variável abstrata” de conteúdo psicológico, porém central na construção simbólica da cidadania, a bem dizer, da essência da identidade andorrana (cf. D'Argemir e Pujadas, 1997, p. 134).

Em suma, a questão da nacionalidade, quando comparada com a da etnicidade, apresenta-se no mundo andorrano provavelmente como sua expressão mais forte. Nesse sentido, poderíamos considerá-la como o extremo de um espectro de identidades nacionais, onde a nacionalidade ganha contornos excepcionalmente nítidos, com grande poder de sinalização de indivíduos ou grupos no sistema societário envolvente. E, naturalmente, no outro extremo do espectro, as identidades nacionais estariam bastante diluídas comparativamente às identidades étnicas, como, por exemplo — para ficarmos com o outro extremo do espectro e último tópico a ser considerado —, as identidades de índios situados em regiões de fronteira, observáveis em nosso continente. O caso da identidade andorrana que estamos acabando de considerar serve-nos aqui de ilustração de um “tipo ideal” de identidade nacional, como uma identidade sujeita a ser invocada quase cotidianamente, mesmo quando os cidadãos andorranos se encontram no interior de seu próprio país; pois qual o sentido de alguém invocar sua nacionalidade quando dentro de seu próprio país? Isso é algo que parece não fazer sentido, salvo em áreas de fronteiras comuns com outros países, onde a nacionalidade torna-se então absolutamente operacional — que é, precisamente, o caso de Andorra.

☆☆☆☆

Interessado em aprofundar a elucidação dessa questão das identidades étnicas e nacionais nas situações fronteiriças, decidi iniciar um programa de pesquisa voltado precisamente às relações observáveis em diferentes fronteiras internacionais. Trata-se de um programa de pesquisa capaz de abrigar projetos individuais de investigação comparada destinados, em sua maioria, à elaboração de dissertações de mestrado e de teses de doutoramento. É um programa que no momento estou coordenando no Centro de Pós-Graduação e Pes-

quisa para a América Latina e o Caribe (Ceppac), da Universidade de Brasília, e que está aberto a outras unidades da UnB bem como à cooperação com outras universidades. Quanto às estratégias de investigação, vale esclarecer que embora o programa tenha um marco teórico bastante amplo, uma vez que se filia ao campo da etnicidade e das identidades sociais — como pude explicitar em artigo recente (Cardoso de Oliveira, 1997) —, em nenhum momento ele pretende ter o monopólio de um ponto de vista, certamente antropológico, que venha eliminar a possibilidade de participação de estudantes ou colegas originários de outras disciplinas, como a Sociologia, a Ciência Política, a Psicologia Social ou a História. O nosso interesse (isto é, dos membros desse programa) é não apenas comparar situações de fronteira — a começar pela comparação de ambos os lados dessa fronteira —, mas também proceder à avaliação das diferentes abordagens ou pontos de vista teórico-metodológicos exercitados no trato de uma mesma e ampla temática.

Abstraindo-nos dos aspectos estritamente acadêmicos desse programa, sua menção nesta oportunidade justifica-se porque ele nos conduz a um patamar de discussão raramente proporcionado entre nós: o da situação vivida nas condições de fronteira, a saber, quando indivíduos e suas famílias vivem compulsoriamente o contato com o Outro, aquele que está “do outro lado”, submetido a outras leis, ditadas por outro Estado nacional, a outros costumes, em suma, a outros padrões culturais, quando não — em alguns casos, como o das relações entre brasileiros e seus vizinhos hispano-americanos — a outros idiomas. Daí porque a situação de fronteira, assim vivida, diverge radicalmente da situação vivenciada por cidadãos de um “país de fronteira”, como vimos no caso de Andorra. Quais, portanto, as peculiaridades de cidades fronteiriças como as que podemos observar no espaço latino-americano, que se encontram divididas — ou, melhor dizendo, unidas — seja por uma *rua* (como Rivera e Santana do Livramento, ou Chuí e Xui, todas na fronteira Brasil-Uruguai), seja por uma *ponte* (como Artigas e Quarai, ou Rio Branco e Jaguarão, na mesma fronteira); cidades como Uruguiana e Pasos de los Libres; ou, como

fronteira tríplice, Foz do Iguaçu, Puerto Iguazu, na província argentina de Misiones, e Ciudad del Este, no Paraguai. E, ainda, nessa mesma província argentina, Posadas e Encarnación no Paraguai, ou, na fronteira Uruguai-Argentina, as cidades de Salto e Concórdia e as de Paysandú-Colón e Concepción del Uruguai.

Esses espaços fronteiriços, se bem que concentrados na região do Mercosul (pelo único motivo de que nessa área se está concentrando expressivo número de pesquisas), incluem outros, como o constituído pela articulação das cidades de Leticia e Tabatinga, praticamente unidas por uma pequena estrada entre Colômbia e Brasil, por onde transitam índios Tükúna e não-índios; ou, ainda, para exemplificar com grandes regiões e não apenas com cidades, a área indígena Raposa/Serra do Sol, habitada pelos Makuxi, nas fronteiras brasileiras com a Guiana e a Venezuela, uma área que recentemente esteve em grande evidência pela luta política para a sua demarcação. Também é importante assinalar que essas regiões de fronteira, em maior ou menor grau, abrigam sistemas de interação não só entre nacionalidades e etnias extremamente variadas, e não apenas indígenas, como bem ilustram as áreas Tükúna e Makuxi — que acabei de mencionar —, mas também entre contingentes populacionais massivamente representados por imigrantes de diferentes nacionalidades. Essas áreas de circulação latino-americana e de imigração européia apresentam-se, portanto, na região do Mercosul, como exemplos privilegiados de interação intercultural e interétnica.

Vou me permitir reproduzir aqui algumas considerações já feitas algures (Cardoso de Oliveira, 1997, pp. 13-14) sobre esses interessantes cenários, os quais se encontram abertos à pesquisa:

É assim que em ambos os lados da fronteira pode-se constatar a existência de contingentes populacionais não necessariamente homogêneos, mas diferenciados pela presença de indivíduos ou grupos pertencentes a diferentes etnias, sejam elas autóctones ou indígenas, sejam provenientes de outros países pelo processo de imigração. Ora, isso confere à população inserida no contexto de

fronteira um grau de diversificação étnica que, somado à nacionalidade natural ou conquistada do conjunto populacional de um e de outro lado da fronteira, cria uma situação sociocultural extremamente complexa. No caso das etnias — se me é concedido o direito de especular —, não se trata mais de considerá-las em si mesmas, isto é, enquanto tais, mas de inseri-las num outro quadro de referência: o quadro (inter)nacional. A rigor, poder-se-ia dizer que tal quadro teria sua configuração marcada por um processo *transnacional*, apontando esse termo para o caráter dinâmico das relações sociais vividas em fronteira. E é precisamente esse processo transnacional que, a meu ver, se impõe ao observador como uma instância empírica sujeita à descrição sistemática. Portanto, no caso de uma situação de fronteira, aquilo que surge como poderoso determinador social, político e cultural — provavelmente mais do que a etnicidade — passa a ser a nacionalidade dos agentes sociais. É quando nacionalidade e etnicidade se interseccionam, tal qual identidades que passam a ocupar um mesmo espaço. E é exatamente esse espaço ocupado pela nacionalidade que tende a se internacionalizar, graças ao processo de transnacionalização que nele tem lugar. Torna-se um único espaço virtual — do ponto de vista social e cultural — ao longo de um processo histórico onde — como seria de se esperar — apenas a dimensão política, ou melhor, a identidade política e, portanto, a nacionalidade, continuaria a marcar a identificação dos indivíduos num ou noutro lado da fronteira.

Nesse sentido, vale considerar, no que diz respeito ao processo identitário, que se trata de um espaço marcado pela ambigüidade das identidades — um espaço que, por sua própria natureza, abre-se à manipulação pelas etnias e nacionalidades em conjunção.

Vamos examinar mais detidamente o caso das etnias indígenas situadas em áreas de fronteira — e que constituiriam o outro extremo do espectro do processo identitário, ao qual me referi momentos atrás, a saber, onde as identidades nacionais estariam bastante diluídas quando comparadas às identidades étnicas. No cenário do

alto rio Solimões, na tríplice fronteira Brasil-Colômbia-Peru, onde estão situados os já mencionados Tükúna, o que se pode observar é a grande facilidade com que esses índios transitam nas fronteiras onde a identidade indígena prepondera nitidamente sobre as identidades nacionais. Se tomarmos a moeda como símbolo de interação entre os atores Tükúna, veremos que o real brasileiro, o peso colombiano e o sol peruano são para as populações fronteiriças um objeto de desejo em nada diáfano, uma vez que as moedas têm sua procura determinada pela maior ou menor taxa cambial do momento! Esses Tükúna, particularmente os que vivem às margens do Solimões, uma verdadeira estrada fluvial (pois há os que vivem mais afastados do grande rio, nos altos igarapés), bem sabem o valor de cada moeda ao câmbio do dia... Já quanto à nacionalidade, como uma segunda identidade, é claro que ela será instrumentalizada de conformidade com situações concretas em que os indivíduos ou os grupos estiverem inseridos, como a de procurarem assistência à saúde, à educação dos filhos ou uma eventual proteção junto a forças militares de fronteira: seriam casos típicos de manipulação de identidade junto a representantes dos respectivos Estados nacionais.⁷

Em outros cenários internacionais onde se encontram povos indígenas — portanto, em outras fronteiras —, formas bastante inovadoras em relação às culturas tribais podem ser observadas, como o uso de passaporte para circulação regional, por eles mesmos reivindicado. A divisão dos territórios étnicos por fatores exógenos, como a ação de Estados nacionais invasores, responsáveis por reparti-los em várias jurisdições — conforme nos relata o antropólogo boliviano Xavier Albó —, levou “indígenas de alguns países, como os Guajiros da Colômbia-Venezuela ou os Shuar do Equador-Peru, a postular formalmente uma espécie de passaporte próprio que os permita transitar através do território, para um e outro lado das atuais fronteiras estatais”. O mesmo autor ainda comenta: “A freqüência com que ocorrem situações semelhantes também em outros países nos faz pensar que a proposta de um Estado plurinacional resultaria em algo mais viável dentro de uma confedera-

ção interestatal a nível andino ou continental” (Albó, 1995, p. 431). Ainda que me pareça bastante utópica — e, pelo que me consta, não seja uma reivindicação das lideranças indígenas no Brasil —, esta é uma questão da maior importância mas que, infelizmente, extrapola os limites aos quais me impus nesta exposição. Entretanto, é um tema que chama a atenção para várias questões associadas, como as que se relacionam com o multiculturalismo ou a sociedade plural, entre outras, todas elas estratégicas para se pensar o país e a América Latina no âmbito da problemática da construção de uma sociedade e de um Estado efetivamente democráticos.

Mas, o mais interessante a ressaltar relativamente às identidades modernas dos “povos originários” — para adotarmos uma expressão “politicamente correta” no âmbito do atual movimento pan-indígena — é que os seus objetos culturais de desejo recentes, como a moeda ou o passaporte, são o resultado da necessidade que esses povos têm de incorporar em seu modo de vida meios de sobrevivência nesse novo mundo em que foram obrigados a se inserir. “Sofrem, então, em nome de uma [suposta] cidadania universal, novas formas de colonialismo etnocêntrico” (Albó, 1995, p. 432). Porém, o que talvez seja o pior é o efeito moralmente perverso do etnocentrismo colonial, que tende a transformar a consciência indígena numa “consciência infeliz” — para usar uma expressão hegeliana de que me vali em outro lugar (Cardoso de Oliveira, 1996) e que descreve essa consciência como cindida em duas, levando “o índio a se ver com os olhos do branco”, do colonizador. Vejamos o que diz a respeito Charles Taylor, autor citado no princípio desta exposição:

[...] após gerações, a sociedade branca forjou uma imagem depreciativa à qual certamente [os discriminados] não tiveram força para resistir. Desse ponto de vista, esta autodepreciação tornou-se uma das armas mais eficazes de sua própria opressão. Seu primeiro objetivo deverá ser desembaraçar-se dessa identidade imposta e destrutiva. Recentemente, uma análise semelhante foi feita pelos povos indígenas e colonizados em geral. (Taylor, 1994, p. 42)

E é verdade que pelo menos a partir do final dos anos 60, quando os movimentos sociais de afirmação de identidade começaram a eclodir — como, no caso dos índios, o pan-indianismo está aí para confirmar —, a auto-afirmação da identidade indígena passou a ser uma regra de aceitação absoluta pelo movimento. O ser índio passou a ser fonte de dignidade e de autovalorização do “Nós tribal”. Tal como no movimento negro norte-americano cunhou-se a expressão “*Black is beautiful*”, no movimento indígena expressões equivalentes começaram a surgir. O reconhecimento da identidade do indígena como ser coletivo passou então a ser mais do que um direito político; passou a ser um imperativo moral. Como diz Taylor (1994, p. 42), “o reconhecimento não é simplesmente uma polidez que se faz às pessoas: é uma necessidade humana vital”. Com isso quero dizer que a ambigüidade histórica da categoria índio, como termo identitário originalmente pejorativo, acabou por se desfazer no bojo dos movimentos indígenas liberais.

☆☆☆☆☆

Penso que é chegada a hora de concluir. Pudemos ver que, a despeito da variedade dos cenários examinados — propositadamente escolhidos —, eles têm em comum um conjunto de pontos que vale ressaltar. De uma maneira muito sucinta, apontaria três deles:

1. O *reconhecimento* da identidade étnica ou nacional seria o primeiro ponto em comum a destacar, uma vez que é fundamental em qualquer dos cenários escolhidos. Para todas essas manifestações de identidade étnica e nacional talvez se ajuste bem o conceito de *identidades traduzidas*, formulado originalmente pelo escritor indiano Salman Rushdie, com a expressão “homens traduzidos”, para exprimir a idéia de homens e mulheres que são simultaneamente plurais e parciais.⁸ Os diferentes casos examinados, de um modo ou de outro, expressam essas identidades traduzidas, ainda que com intensidade variável segundo os fatores de cultura, a qualidade do contato interétnico e/ou as nacionalidades em conjunção, e o fato de as relações entre os agentes

sociais serem conflituosas ou não. Naturalmente, o caráter crítico da relação entre o *Nós* e os *Outros*, gerador de crises reais ou potenciais, tem um papel definitivo. Nesse sentido, pode-se imaginar uma gradação, do menor até o maior grau de virulência, ou seja, do caso dos imigrantes sul-americanos (os brasileiros e a professora uruguaia nos Estados Unidos) até a situação de fronteira vivida por povos indígenas (como os Tükúna, os Guajiuro ou os Shuar), passando pelos cenários habitados pelos catalães, onde pudemos visualizar a mencionada dialética entre a etnicidade e a nacionalidade (em Barcelona e em Andorra).

2. O respeito à *diferença* é outro elemento da interação social recorrente em todos os cenários considerados. Evidentemente, também aí pode-se observar uma variação no espectro do relacionamento entre o *Nós* e os *Outros*, desde uma posição em que se rejeita qualquer diferença (como no caso dos imigrantes sul-americanos “brancos”), pois ela tende a assumir uma forma étnica (*Hispanid*), quando não simplesmente racista, em lugar de privilegiar a nacionalidade, que seria a natural reivindicação de um cidadão de outro país; até a aceitação voluntária da diferença (como os índios, na outra ponta do espectro), desde que ela seja absolutamente respeitada. Já nos cenários marcados pelas identidades catalã e andorrana, o respeito à diferença exprime-se como tolerância recíproca aos costumes tradicionais característicos de uns e de outros, sejam eles catalães espanhóis, franceses ou andorranos, separados por suas respectivas nacionalidades.

3. Como corolário ético aos dois pontos anteriores, pode-se observar nos diversos cenários uma expectativa dos agentes sociais, étnicos ou nacionais, quanto à elevação daquilo que poderíamos chamar de “taxa de *consideração*”. É importante ter em conta que enquanto os dois primeiros pontos são de ordem política — esfera na qual políticas públicas como a “ação afirmativa” ou o multiculturalismo, entre outras, teriam uma demanda certa —, este ponto é de ordem moral. E, por essa razão, talvez mais difícil de observação empírica. Contudo, creio que ficou evidenciado no exame dos diferentes cenários que é a *consideração* que está na base do reconhecimento — aquela

sim, mais do que este último, “uma necessidade humana vital”, para repetirmos as palavras de Charles Taylor, agora aplicada à consideração como condição de moralidade nas relações interétnicas ou entre nacionalidades. A consideração pelos *Outros*, indispensável à própria autoconsideração, seria a verdadeira fonte de dignidade do *Nós*, tanto quanto do *Self*, seja ele étnico ou nacional. E a ênfase que estou pondo na dignidade das identidades “*desplazadas*”, traduzidas, ou mesmo estigmatizadas, inerentemente ambíguas devido aos azares dos novos contextos sociais e culturais em que se vêem inseridas, espero que represente — nesta oportunidade em que me dirijo aos colegas aqui presentes — um estímulo ao desenvolvimento de pesquisas nesta direção, em que questões de moralidade, sobretudo quando associadas a processos identitários como os que examinamos, possuem a mesma espessura empírica que os demais fenômenos com os quais as ciências sociais estão habituadas a investigar. O que diagnostiquei como “os (des)caminhos da identidade” não significa mais do que um alvo de pesquisa e de reflexão, para o qual eu gostaria muito que colegas e estudantes de ciências sociais pudessem, em algum momento, dirigir sua atenção e, melhor ainda, os seus estudos. Muito obrigado.

NOTAS

- 1 Cf., por exemplo, Isaacs (1974, p. 17), artigo incluído, com algumas alterações, em uma coletânea de grande repercussão no meio acadêmico internacional, intitulada *Ethnicity: theory and experience* (Glazer e Moynihan, 1975), que reuniu prestigiosos autores como Talcott Parsons, Daniel Bell, Milton Gordon, Daniel Horowitz, dentre outros.
- 2 O célebre texto de Barth é uma curta introdução a uma coletânea de ensaios escritos por ele e seus colaboradores sobre os limites dos grupos étnicos e a organização social da diferença cultural (Barth, 1969).
- 3 Apoiado em Charles Taylor, Luís Cardoso de Oliveira (1997, p. 5) procura elucidar essa importante questão sobre a desconsideração moral na análise de um caso concreto relativamente ao Canadá: “[...] as demandas de reconhecimento têm pelo menos duas características importantes que se manifestam de maneira acentuada no caso do Quebec: (1) um forte conteúdo simbólico que torna absolutamente indissociável a relação entre direitos e valores e (2) a dificuldade de serem satisfeitas

- fora de condições dialógicas mínimas, nas quais o reconhecimento do interlocutor reflita uma aceitação genuína da(s) particularidade(s) do outro. Enquanto a primeira característica indica que a falta de reconhecimento, ainda que essencialmente simbólico, pode ameaçar direitos através de atos de *desconsideração* — traduzidos na rejeição ou na desvalorização da identidade do outro —, a segunda sugere que a eventual reparação da *desconsideração* não pode ser plenamente efetivada por meios exclusivamente legais.”
- 4 “A proporção maior dos que se sentem catalães encontra-se nas populações de Girona e Terragona; a proporção maior dos que se sentem espanhóis se encontra em Barcelona.” (Institut Català d’Estudis Mediterranis, 1991, p. 217).
 - 5 “O estudo etnográfico dos vales de Andorra teve como objetivo reconstruir os principais elementos que dão especificidade à sociedade e à cultura andorranas.” (D’Argemir e Pujadas, 1997, p. 9). Foi encomendado pelo governo de Andorra e realizado em 1994-1995 por um casal de antropólogos, Dolors Comas d’Argemir e Joan Josep Pujadas, docentes da Universitat Rovira i Virgili, de Terragona, na Catalunha espanhola.
 - 6 O uso do termo *dicotomia* em lugar de *antinomia* aponta para a diferença de natureza da relação catalão/castelhano quando comparada com a relação catalão (espanhol ou francês)/andorrano: a primeira relação envolve conflito (étnico), quando não explícito, pelo menos virtual, ao passo que a segunda relação exprime apenas o caráter de diferenciação (de nacionalidade) na interação.
 - 7 Em meu livro *O índio e o mundo dos brancos* (Cardoso de Oliveira, 1996) o leitor encontrará informações etnográficas mais completas sobre a inserção desses índios no sistema monetário.
 - 8 *Apud* Bhabha (1998). Naturalmente, estou reformulando o conceito com toda liberdade, retendo muito mais a noção de hibridismo nele contida.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís. (1997), “Democracia, hierarquia e cultura no Quebec”. *Série Antropologia*, Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, 232.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. (1976), *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo, Pioneira.
- _____. (1995a), “Identidade catalã e ideologia étnica”. *Mana: Estudos de Antropologia Social*, Rio de Janeiro, PPGAS/Museu Nacional, 1, 1.
- _____. (1995b), “A etnicidade como fator de estilo”. *Cadernos de História de Filosofia e Filosofia da Ciência*, 3, 5; republicado em Roberto Cardoso de Oliveira, *O trabalho do antropólogo*, Brasília, Paralelo 15/Ed. da Unesp, 1998.
- _____. (1996 [1964]), *O índio e o mundo dos brancos*. 4ª ed., Campinas, Ed. da Unicamp.
- _____. (1997), “Identidade, etnicidade e nacionalidade no Mercosul”. *Política Comparada: Revista Brasileira de Políticas Comparadas*, 1, 2.
- COHEN, Abner. (1974), “Introduction: the lesson of ethnicity”, in A. Cohen (org.), *Urban ethnicity*, Londres, Tavistock Publication.
- D’ARGEMIR, Dolors C. e PUJADAS, Joan J. (1997), *Andorra, un país de frontera: estudi etnogràfic dels canvis econòmics, socials i culturals*. Barcelona, Editorial Alta Fulla.
- ERIKSEN, Thomas H. (1991), “The cultural contexts of ethnic differences”. *Man: Journal of the Royal Anthropological Institute*, 26, 1.
- ESTEVA FABREGAT, Claudio. (1984), *Estado, etnicidad y biculturalismo*. Barcelona, Ediciones Península.
- GLAZER, Nathan e MOYNIHAN, Daniel P. (orgs.). (1975), *Ethnicity: theory and experience*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- INSTITUT CATALÀ D’ESTUDIS MEDITERRANIS. (1991), *El sistema de valors dels catalans: Catalunya dins l’Enquesta Europea de Valors dels Anys 90*. Barcelona, Generalitat de Catalunya.
- ISAACS, Harold R. (1974), “Basic group identity: the idols of the tribe”. *Ethnicity*, 1, 1.
- MARTES, Ana Cristina B. (1998), *Imigrantes brasileiros em Massachusetts*. Tese de doutorado, Departamento de Ciência Política da Universidade de São Paulo.

BIBLIOGRAFIA

- ALBÓ, Xavier. (1995), “El resurgir de la identidad étnica: desafíos prácticos y teóricos”, in J. Jorge Klor de Alva, Gary H. Gossen, Miguel León Portilla e Manuel Gutiérrez Estevez (orgs.), *De palabra y obra en el Nuevo Mundo. Vol 4: Tramas de la identidad*, Madrid, Siglo XXI de España Editores S.A.
- BARTH, Fredrick (org.). (1969), *Ethnic group and boundaries: the social organization of culture difference*. Oslo, Johansen & Nielsen Boktrykeri.
- BHABHA, Homi K. (1998), *O local da cultura*. Belo Horizonte, Ed. da UFMG.

- NOGUEIRA, Oracy. (1955), "Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem". *Anais do XXXI Congresso Internacional de Americanistas*. Organizado por Herbert Baldus. São Paulo, Anhembi.
- REGUEIRO ELAN, Helen. (1995), "El indio ausente y la identidad nacional uruguaya", *in* J. Jorge Klor de Alva, Gary H. Gossen, Miguel León Portilla e Manuel Gutiérrez Estevez (orgs.), *De palabra y obra en el Nuevo Mundo. Vol. 4: Tramas de la identidad*, Madri, Siglo XXI de España Editores S.A.
- RIBEIRO, Gustavo L. (1998a), "Goiânia, Califórnia, vulnerabilidade, ambigüidade e cidadania transnacional". *Série Antropología*, Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, 235.
- _____. (1998b), "O que faz o Brasil, Brazil. Jogos identitários em San Francisco". *Série Antropología*, Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, 237.
- _____. (1998c), "Identidade brasileira no espelho interétnico. Essencialismos e hibridismos em San Francisco". *Série Antropología*, Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, 241.
- TAYLOR, Charles. (1994), *Multiculturalisme: différence et démocratie*. França, Aubier.
- _____. (1997), *As fontes do self: a construção da identidade moderna*. São Paulo, Loyola.