

ETNICIDADE, ETICIDADE E GLOBALIZAÇÃO(*)

Roberto Cardoso de Oliveira

Há alguns anos fui convidado a ministrar a "Primeira Conferência Luiz de Castro Faria", realizada no Fórum de Ciência e Cultura da Universidade Federal do Rio de Janeiro, na Praia Vermelha, ocasião em que escolhi o tema "Antropologia e moralidade" e pude desenvolver algumas idéias sobre as possibilidades de o olhar antropológico visualizar uma ética planetária. A conferência parece ter despertado algum interesse, manifestado por vários colegas, dentre os quais o nosso presidente, doutor João Pacheco de Oliveira, que me convidou a dar prosseguimento nesta oportunidade àquelas considerações. Penso agora retomá-las, dando a elas um novo rumo, de maneira a complementá-las especialmente no que tange às relações entre etnicidade e eticidade, diante da necessidade - como assim entendo - de nossa disciplina levá-las em conta de uma maneira mais sistemática e com vistas à questão da globalização.

Parto, assim, de um caminho então trilhado em direção a um questionamento sobre o lugar ocupado pelo relativismo na antropologia, enquanto orientação epistemológica, uma orientação que a deixou pouco afeita ao enfrentamento de questões de moralidade e de eticidade. Porém, gostaria de advertir desde já que, ao retomar aqui uma questão clássica da antropologia, não estou de modo algum me colocando numa posição anti-relativista, mas também não me incorporo cegamente, sem nenhuma ressalva, àquela outra - "anti-antirelativista" - preconizada por Geertz de modo tão enfático, numa atitude perfeitamente compreensível, uma vez que em sua argumentação não fica muito claro se ele distingue o relativismo (com o sufixo ismo indicador de sua ideologização) do olhar relativizador como uma postura indispensável ao exercício da observação antropológica; junte-se a isso o fato de Geertz se esquivar de tratar de questões cruciais para a problemática do relativismo, como as de ética e de moral, limitando-se simplesmente a mencioná-las para deter-se em questões cognitivas em sua crítica ao nacionalismo exacerbado, manifestado nas conhecidas coletâneas de Wilson (1970) ou de Martin & Hollis (1982). Estas questões, e outras mais que lhes são correlatas, acredito poderem ser mais bem nuançadas, tal como a sua afirmação final e peremptória segundo a qual a "única maneira de derrotar (o relativismo) é colocar a moralidade além da cultura e o conhecimento além de ambas" (Geertz, 1988, p. 18). Tirante o fato de que Geertz perde a oportunidade de distinguir a "postura relativista" (esta sim merecedora de defesa) de "relativismo" *qua* "ideologia", seus argumentos não poderiam ter sido mais adequados e não se pode deixar de estar de acordo com eles. Mas se retomo aqui a questão do relativismo em nossa disciplina é para inscrevê-la no tratamento de um tópico muito especial. A saber, aquele que envolve questões relacionadas com a idéia do "bem viver" tanto quanto com aquelas que dizem respeito à pretensão do cumprimento do "dever", mesmo rejeitando a idéia de que elas possam ser descontextualizadas - como certamente gostariam os anti-relativistas mais ardorosos, alvo das críticas de Geertz. Questões de moral e de ética têm sido, todavia, sistematicamente evitadas por nossa disciplina, exatamente por receio de infligir seu compromisso com o fantasma do relativismo. Portanto, como fantasma, só nos cabe exorcizá-lo, viabilizando aquelas questões como sendo passíveis de reflexão e de investigação antropológica.

Entendo, assim, que a noção de "bem viver" e a de "dever" se inserem, respectivamente, no campo da moral e no da ética. E entendo também que ambos os campos se inserem igualmente na órbita de interesses da antropologia. O primeiro implica valores, particularmente aqueles associados a formas de vida consideradas como as melhores e,

portanto, pretendidas no âmbito de uma determinada sociedade. O segundo campo - o da ética - implica *normas* que possuam, porém, um caráter pré-formativo, um comando ao qual se deve obediência, pois segui-las é a obrigação de todo e qualquer membro da sociedade. Nessas considerações sobre moral e ética pode-se ver que estou me situando no interior de uma "ética discursiva", de inspiração apeliana-habermasiana, se bem que me reservando o direito de dela fazer uma leitura muito particular, própria de alguém situado numa disciplina que não se confunde com a filosofia. E digo isso porque minha preocupação nessa exposição é mostrar o quanto a abordagem antropológica pode ser fecunda no trato de questões de moralidade e de eticidade, ou, respectivamente, em língua alemã, *Moralität* e *Sittlichkeit*. Na tradição hegeliana, à qual de algum modo a ética discursiva se filia, é lícito entender a moralidade como a manifestação de uma vontade subjetiva do bem, enquanto *eticidade* seria essa mesma vontade, porém realizada em instituições históricas (e culturais) reguladoras dessa mesma vontade, como a família, a sociedade civil e o Estado. Assim entendidas, moralidade e eticidade abrem uma fresta para o olhar antropológico, por meio do qual não há como deixar de considerar que nossa disciplina se legitima perfeitamente em tratá-las com os recursos de que dispõe. Dentro desse quadro, que não é originariamente de nossa disciplina, procurarei responder por que penso que a antropologia não só pode tratar de temas como esses, mas, para dizer de forma responsável, deve enfrentá-los pelas razões que procurarei oferecer ao longo desta exposição.

Disse que deve enfrentá-los, porém com as armas de nossa disciplina e respondendo a um problema central que a antropologia sócio-cultural carrega em seu dorso, quase desde sua constituição como disciplina autônoma. Como já mencionei, estou me referindo à questão da incomensurabilidade das culturas, tão cara ao relativismo mais pertinaz. Muito já se escreveu sobre essa questão, portanto só me cabe poupar o auditório de um rosário de citações e referências. Basta considerar aqui que essa idéia de as culturas serem incomensuráveis foi sempre tomada de modo tácito, praticamente como um dogma não sujeito a questionamento. Porém, se voltarmos o nosso olhar para certas dimensões do relacionamento intercultural, aduzindo novas interrogações, veremos que essa incomensurabilidade pode ser tanto mais problemática quanto mais envolver proferimentos de juízos de valor e que, por mais complexa que possa ser a nossa forma de tratar tais dimensões, em nenhum momento devemos considerá-la imune à análise e à reflexão antropológica. Será que todas as dificuldades são o resultado de um mal uso do método comparativo, quando a comparação é conduzida de forma mecânica e até certo ponto ingênua?

É assim que não há como deixar de considerar que os problemas trazidos pela antropologia comparada tradicional fazem parte do nosso conhecimento mais corriqueiro. Por isso, é sempre útil nos interrogarmos sobre nossos próprios hábitos intelectuais. Vale, portanto, a pergunta: como cotejar as culturas entre si, senão pelo uso de um método comparativo que, em si mesmo, já denuncie um comprometimento com pelo menos uma cultura - em última análise a cultura da própria antropologia, isto é, da antropologia enquanto cultura? Não seria a cultura a "medida" de todas as coisas? Portanto, enquanto cultura (ou se se quiser, "linguagem cultural"), a nossa disciplina engendra métodos que, muitas vezes, não chegam a ser senão a contrafação de si própria. Pois a antropologia seria uma terceira cultura a se interpor entre duas ou mais culturas postas em comparação. Teria apenas a distingui-la ser ela artificial (enquanto linguagem científica) diante do fato de as culturas em comparação serem entidades naturais (tal como uma língua natural). Mas quais as dificuldades que uma análise comparativa encontraria? Ao que parece, se não há muita dificuldade na comparação de dados ditos objetivos (quantidade de bens produzidos, tecnologias sofisticadas etc.), não restaria sempre a imponderabilidade dos juízos de valor a confirmar a natureza incomensurável de cada cultura? E não teríamos de incluir aqui, nessa equação, a própria antropologia enquanto cultura? A isso é que qualifiquei há pouco como uma contrafação ou auto-anulação de nossa disciplina.

Portanto, é diante da tradicional prática da disciplina que questões como essas têm sido colocadas. Sendo um perene desafio ao antropólogo do ponto de vista epistemológico. E é tanto mais difícil enfrentá-lo quanto mais o antropólogo estiver envolvido em programas ou políticas de ação social. Pois um antropólogo imbuído de pretensões de examinar a consistência de suas próprias ações em sociedades culturalmente tão diferentes, claramente detentoras de sistemas de valor próprios e singulares, corre o risco de ficar emaranhado em seu próprio relativismo. Em outras palavras, o desafio que se impõe a esse antropólogo é o de como, por quais critérios (de objetividade?), poderia ele agir - como cidadão e como técnico - no encontro entre culturas diferentes, sobretudo quando as sociedades portadoras dessas culturas guardam entre si relações profundamente assimétricas, caracterizadas pela dominação de uma sobre a outra. E o moralmente grave é que ele, enquanto antropólogo, é cidadão da sociedade dominante. Esta parece ser, por exemplo, a situação vivida entre nós tipicamente pelos antropólogos indigenistas, que na oportunidade de uma Reunião como esta, em que muitos desses colegas estão presentes, penso que mencionar o cenário indigenista é mais do que

apropriado para submetemos essas considerações a exame.

* * *

Ainda está muito viva em todos nós a acusação de a antropologia - especificamente a antropologia aplicada e o próprio indigenismo latino-americano - ter sido desde os seus primórdios um instrumento de dominação do colonialismo externo e interno. E o resultado disso é que a nossa disciplina, em sua dimensão acadêmica, sempre fiada em um relativismo dogmático (perdoem-me o paradoxo), jamais conseguiu se libertar de constrangimentos quando sobre ela a razão especulativa passa a ser substituída pela razão instrumental, a saber, quando ela se envolve com práticas de intervenção cultural. Como justificar tais intervenções? Minha primeira consideração é dizer que, sem a aceitação voluntária pela população alvo da intervenção, esta é injustificável. Todavia, o problema não se encerra aqui: ele se transfere para o sentido da expressão "aceitação voluntária". E é aqui que recorro à "ética discursiva". E, assim fazendo, penso dar prosseguimento às considerações que fiz em 1993 por ocasião da mencionada "Primeira Conferência Luiz de Castro Faria".

Naquela oportunidade me vali de algumas idéias que gostaria de agora evocar, para dar consistência à minha argumentação. Algo penso ter deixado firmado naquela ocasião que gostaria de retomar agora. Lembraria, primeiramente, a distinção que sempre se pode fazer entre costume e norma moral, "o que significa dizer que aquilo que está na tradição ou no costume não pode ser tomado necessariamente como normativo" (Cardoso de Oliveira, 1994, p. 114). Ou, como escreve o filósofo Ernst Tugendhat (1988, p. 48), "é inaceitável que se admita algo como correto ou bom (portanto como norma) porque está já dado de antemão no costume, sem poder prová-lo como correto ou bom". Admitida essa distinção, torna-se sempre válida a indagação sobre casos de moralidade e de eticidade no âmbito de nossa disciplina. É aceitável, por exemplo, o infanticídio que os Tapirapé praticavam até sua erradicação nos anos 50 pelas Irmãzinhas de Jesus? (E seja dito, aliás, que tal erradicação foi conduzida habilmente, sem nenhuma violência, exclusivamente graças à persuasão pelo discurso, pelo diálogo - para aqueles que tiverem interesse em melhor conhecê-lo, tive a oportunidade de analisar esse caso nos termos da ética discursiva na Conferência Castro Faria (Cardoso de Oliveira, 1994, pp. 115-16)]. Índios e missionárias tinham suas razões para tomar uma e outra atitude. Os Tapirapé tinham toda uma justificação para não deixar sobreviver o quarto filho, desde que ele viria - por uma lei demográfica por eles intuída ao longo de uma experiência secular - a aumentar uma população limitada às potencialidades do ecossistema regional. Já as missionárias, por sua fé nos mandamentos religiosos, não poderiam aceitar passivamente um costume que destruía uma vida. Para os índios o costume se justificava, uma vez que o sacrifício de algumas vidas valia a vida de toda uma comunidade; para as missionárias, a vida de qualquer pessoa é um bem inquestionável. Duas morais, duas éticas? Sim, todas perfeitamente racionais. Portanto, não é a questão da nacionalidade que está em jogo. Diante disso, como lidar praticamente com tal situação? Colho guiar a nossa ação quando não temos nenhum dogma a sustentá-la? A rigor, toda questão se resume na interseção de dois campos semânticos diferentes - o indígena e o missionário - uma questão, aliás, equacionada pela teoria hermenêutica através do conceito de "fusão de horizontes", observável na prática dialógica discursiva. Isso quer dizer que a solução das incompatibilidades culturais, inclusive as de ordem moral nascidas do encontro interétnico, estaria no diálogo?

Creio que para respondermos a isso vale recorrer a uma outra idéia, então apresentada: a da distinção dos espaços sociais em que pode ser observada a atualização de valores morais. Apel (apoiando-se em Groenewold) distingue três espaços sociais, que denomina esferas: a micro, a coeso e a macro (ver Apel, 1985 e 1992; e Cardoso de Oliveira, 1994). Apel traz essas esferas para o campo da ética, considerando, assim, uma microética, uma mesoética e uma macroética, correspondendo: a primeira, às esferas das relações face a face que se dão no meio familiar, tribal e/ou comunitário; a segunda, às relações sociais permeadas pela ação dos Estados (de direito) nacionais através das instituições e das leis por eles criadas; e a terceira, às ações sociais que, por deliberação internacional, por meio de seus órgãos de representação - como a ONU, a OIT, a OMS ou a Unesco -, devem ser reguladas por uma ética planetária. O infanticídio tapirapé, por exemplo, que poderia encontrar justificação no nível micro, no interior da cultura tribal, já vai encontrar sua discriminação como crime no nível *meso*, inscrito que está no Código Penal, tanto quanto no nível macro, uma vez que violenta a Carta dos Direitos Humanos. Voltarei a isso mais adiante.

Estamos retomando, assim, um conjunto de idéias que me parecem importantes para a argumentação que desejo desenvolver. Se, de um lado, podemos admitir que a questão da nacionalidade das normas morais nada tem a ver com a possibilidade de aceitação ou rejeição das mesmas, desde que elas podem se justificar plenamente no âmbito

de moralidades tão diferentes, para não dizer opostas - como bem ilustra o caso dos Tapirapé e das missionárias - por outro lado o contexto interétnico em que se dá a confrontação entre essas normas está contaminado por uma indisfarçável hierarquização de uma cultura sobre a outra, reflexo da dominação ocidental sobre os povos indígenas. O processo de dominação, como todos nós sabemos, não se dá apenas pela força ou pelo peso das tecnologias criadas pelo mundo industrial; dá-se também - e é esse o ponto que me interessa desenvolver -- pela hegemonia do discurso ocidental, de raiz européia. Esta é a base da crítica que se faz atualmente à ética discursiva apeliana, numa tentativa de encontrar os seus limites. Nessa direção, um debate muito instrutivo vem se dando em escala internacional, tendo por alvo as comunidades de comunicação e de argumentação apresentadas por Apel como condição *sino qua non* da ética do discurso. Afinal de contas, o diálogo interétnico ou intercultural seria efetivamente democrático? Qual a possibilidade de um sistema de fricção interétnica constituir uma efetiva comunidade de comunicação e de argumentação que satisfaça os pré-requisitos apelianos?

Desde 1989 esse debate vem ocorrendo no âmbito das relações Norte/Sul e em torno da ética discursiva em confronto com a "filosofia da libertação" latino-americana. Evocar alguns aspectos desse debate parece-me importante para o rumo de minha argumentação. Os debates que vêm tendo lugar desde então - na Alemanha, no México, na Rússia e mesmo no Brasil (como em São Leopoldo, em 1993) - já geraram várias publicações, dentre elas um volume intitulado precisamente *Debate em torno da ética do discurso de Apel: diálogo filosófico Norte/Sul a partir da América Latina* (Dossel, 1995), tendo por organizador o filósofo argentino-mexicano Enrique Dossel, considerado o principal teórico da filosofia da libertação. Sem entrar no mérito dessa filosofia, o debate, pelo menos como se manifesta nesse livro, é extraordinariamente interessante para o nosso propósito de questionar - se bem que no horizonte empírico de nossa disciplina a possibilidade de verificar faticamente o cumprimento de um dos requisitos básicos da ética do discurso: o da simetria ou igualdade de posições entre as partes envolvidas no diálogo. Tanto para Apel como para Habermas, o que legitima o diálogo - ademais dos quatro "requisitos de pretensão de validade" (a saber: a inteligibilidade, como condição dessa pretensão, mais a verdade, a veracidade e a retidão) - é o seu caráter democrático. E, para deixarmos claro o quanto esse caráter é fundamental para que se dê a plena fusão de horizontes, vale lembrar a crítica de que foi objeto Gadamer por haver desconsiderado a questão democrática quando escreveu o seu monumental *Verdade e método* (1960). Isso levou Habermas a fazer uma de suas críticas mais pertinentes à hermenêutica gadameriana, na medida em que põe a questão do *poder* no interior de qualquer comunidade de comunicação, onde teria lugar a "compreensão distorcida" decorrente do processo de dominação; um lugar, por sinal, mais bem elucidado - segundo Habermas - pela "crítica das ideologias" do que pela hermenêutica de Gadamer (Habermas, 1987). Mas, quando essa distorção se dá numa "comunicação intercultural", portanto entre campos semânticos teoricamente incomensuráveis, isso agrega obstáculos dos mais variados tipos, que somente a constatação óbvia da assimetria na relação dialógica não esgota por si só o problema. Pois, como comenta um outro participante do debate Norte/Sul em torno da ética do discurso de Apel: "Aqui aparece o problema de se a ética discursiva - construída no horizonte da comunicação 'intersubjetiva' - é capaz de enfrentar adequadamente o horizonte da comunicação 'intercomunitária'" (Ramírez, 1994, p. 98); ou, diria eu, interétnica.

Vê-se, assim, que a perspectiva aberta por aquele debate nos permite vislumbrar a possibilidade de um proveitoso encaminhamento do problema. Como mencionei há pouco, a relação dialógica entre membros de comunidades culturalmente distintas introduz certas especificidades que merecem um exame leais detido. Que o digam os indigenistas, imersos em sua prática diária precisamente nisso que se poderia chamar de confronto de horizontes semânticos diferentes; é quando o processo de fusão desses mesmos horizontes enfrenta dificuldades próprias, a meu ver bastante mais complexas do que aquelas observáveis na fusão de horizontes que tem lugar entre indivíduos ou grupos pertencentes a culturas e/ou sociedades não-hierarquicamente justapostas, particularmente quando fazem parte de uma mesma e ampla tradição histórica. Nesse sentido, a hermenêutica gadameriana tem mostrado sua eficácia precisamente na exegese de textos de diferentes períodos da história ocidental, com o objetivo de inseri-los na inteligibilidade do leitor moderno, igualmente ocidental ou ocidentalizado; em outras palavras, tratar-se-ia de submeter os textos a um processo de "presentificação". Já a fusão de horizontes entre culturas enraizadas em tradições tão diferentes - como soem ser os povos indígenas diante das sociedades nacionais latino-americanas - tanto a hermenêutica de Gadamer quanto a ética discursiva de Apel e Habermas, mais do que soluções geram problemas, quando pensamos poder usá-las sem maiores precauções. Quais seriam esses problemas'?

Seguindo, assim, as pistas abertas pelo debate Norte/Sul ao qual estou me referindo, podemos identificar inicialmente alguns desses problemas. Sem procurar debatê-los nos termos em que foram explorados pelos filósofos

participantes daquele evento, uma vez que seríamos obrigados a abordar questões demasiadamente técnicas, tornando, com isso, muito longa esta exposição, creio que será suficiente para sustentar minha argumentação limitar-me a reformular aqueles problemas, já agora em termos de nossa perspectiva de antropólogos. Nesse sentido, estaremos tratando das relações interétnicas que têm lugar no interior de Estados nacionais, particularmente nos da América Latina. E se falamos em relações interétnicas não custa relembrar algumas noções a elas associadas e de uso corrente na antropologia desta segunda metade do século. Quero mencionar a de *eticidade*: uma noção que desde logo nos induz a visualizar um panorama no qual defrontam (melhor diria: se confrontam) grupos étnicos no interior de um mesmo espaço social e político dominado apenas por um deles. Abner Cohen, há anos, definiu etnicidade como sendo "essencialmente a forma de interação entre grupos culturais que operam dentro de contextos sociais comuns" (Cohen, 1974, p. XI). Pareceu-me, então, que sua definição e continuo me valendo dela - dava bem conta da noção que todos nós tínhamos do forte componente político que presidia os sistemas interétnicos, sobretudo quando as relações observáveis em seu interior estavam marcadas pela presença de um Estado cioso em defender a etnia dominante, isto é, aquela que esse mesmo Estado representava. Seja no Brasil, no México, na Guatemala ou em muitos outros países latino-americanos, era precisamente isso que se observava. No Brasil - e fiquemos com essa experiência que nos é próxima - todo diálogo entre índios e brancos que produza resultados de valor legal é feito através da Fundação Nacional do Índio, o braço indigenista do Estado brasileiro. Mesmo que esse Estado seja plenamente um Estado de Direito, democrático ao menos em suas características formais, veremos que num confronto entre índios e brancos a Funai, na qualidade de mediadora de um desejável diálogo entre as partes, terá, em primeiro lugar, de interpretar o discurso indígena a fim de torná-lo audível e inteligível ao seu interlocutor branco (e isso nas raras vezes que esse branco está disposto a dialogar...). Mas imaginemos que esse branco deseje sempre dialogar. Mesmo neste caso, a ética discursiva gadameriana, que exige uma "argumentação racional" entre os litigantes como característica básica de qualquer comunidade de comunicação, sempre guardaria um resíduo de ininteligibilidade, fruto da distância cultural entre as partes e, inclusive, em relação à instância mediadora: a própria Funai. Dussel mostra, por exemplo, que qualquer "interpelação - por ele classificada como "ato de fala" - dirigida pelo componente dominado da relação interétnica ao componente dominante - este branco, culturalmente europeu, ocidental - não pode cobrar do primeiro a obediência aos pré-requisitos de inteligibilidade, verdade, veracidade e retidão que se espera estejam presentes no exercício pleno da ética do discurso. A própria interpelação feita pelo índio ao branco dominador (não apenas por ser parte do segmento dominante da sociedade nacional, mas, também, como dominador da linguagem do próprio discurso) torna muitas vezes difícil a inteligibilidade da mesma interpelação e, com ela, sua natural pretensão de validade, uma vez que falta aquela condição básica para o proferimento de um ato de fala que seja "verdadeiro" (isto é, aceito como verdadeiro pelo ouvinte alienígena); que tenha "veracidade", sendo, portanto, aceito com força ilocucionária (de convicção) pelo mesmo ouvinte; e que manifeste "retidão" ou, com outras palavras, que cumpra as normas da comunidade de argumentação eticamente constituída, normas estas estabelecidas (e institucionalizadas) nos termos da nacionalidade vigente no pólo dominante da relação interétnica. Como diz o mesmo Dossel "são ditas normas (a institucionalidade dominadora) a causa de sua miséria", isto é, da miséria e da infelicidade do pólo dominado. Continua Dossel, (1994, p. 71):

De todas as maneiras - na medida em que a dignidade da pessoa é considerada em toda comunicação racional como norma suprema, eticamente, pode não obedecer às normas vigentes, colocando-as em questão a partir de seu fundamento mesmo: a partir da dignidade negada na pessoa do pobre que interpela [ou do índio, ou de qualquer excluído, acrescento eu]. A não-normatividade da "interpelação" é exigida por se encontrar em um momento fundador ou originário de nova normatividade - a institucionalidade futura de onde o "interpelante" terá direitos vigentes que agora não tem.

Isso quer dizer que, na relação entre índios e brancos, mediada ou não pelo Estado - leia-se Funai - mesmo se formada uma comunidade interétnica de comunicação e de argumentação, e que pressuponha relações dialógicas democráticas (pelo menos na intenção do pólo dominante), mesmo assim o *diálogo estará comprometido pelas regras do discurso hegemônico*. Essa situação estaria somente superada quando o índio interpelante pudesse, através do diálogo, contribuir efetivamente para a institucionalização de uma normatividade inteiramente nova, fruto da interação dada no interior da comunidade intercultural. Em caso contrário, persistiria uma sorte de comunicação distorcida entre índios e brancos, comprometendo a dimensão ética do discurso argumentativo.

A necessidade de assegurar as melhores condições possíveis para uma comunicação não-distorcida tanto mais é indispensável quanto maior for a distância entre os campos semânticos em interação dialógica. Gostaria de ilustrar isso com um caso observado nos Estados Unidos - e que já tive ocasião de explorar noutra oportunidade (Cardoso de

Oliveira, 1992). Refere-se a um choque de pontos de vista entre os índios norte-americanos e a "comunidade dos museus", decidida a estabelecer um código ético regulador de sua política de obtenção de elementos culturais indígenas para seus acervos (Hill, 1979). A discordância entre os pontos de vista pôde ser então registrada com relação aos seguintes tópicos: o direito de coleta de restos humanos e de fazer escavações arqueológicas em território tribal; e o direito de expatriação de objetos indígenas. O primeiro tópico diz respeito a direitos invocados pela comunidade dos museus, enquanto o segundo se refere a direito reivindicado pelos índios. Esse conjunto de direitos é questionado segundo diferentes pontos de vista:

Relativamente ao primeiro tópico, enquanto os museus argumentam que o povo em geral tem o direito de aprender sobre a história da humanidade e não apenas limitar-se à história de seu próprio grupo étnico, os índios respondem que isso é uma profanação e uma forma de racismo. Alegam os museus que os índios tradicionalmente não dão muita importância ao corpo, mas ao espírito; o que respondem os índios dizendo que a vida é um ciclo, originado na Terra pelo nascimento e a ela retornando pela morte, ciclo este que não pode ser quebrado. Reivindicam ainda os museus seus direitos em nome da ciência: respondem os índios que as necessidades culturais isto é, da cultura indígena - são muito mais importantes do que as da ciência (Cardoso de Oliveira, 1992, p. 48).

Como podemos verificar, relativamente a esse primeiro tópico, os direitos apregoados pelos museólogos se confrontam de maneira muito evidente com o direito indígena de autopreservação.

Já com relação ao segundo tópico, em que se advoga o retorno de artefatos indígenas aos seus lugares de origem, a saber, sua repatriação, os museus ponderam que se isso ocorrer, daqui a um século uma nova geração nada poderia aprender sobre seus objetos religiosos (sendo, portanto, responsabilidade dos museus assegurar esse aprendizado). 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 do produtor original. Contra isso apelam os museus, dizendo que os índios não sabem como conservar esses objetos; ao que discordam os índios, dizendo que os museus não podem ir contra os valores sagrados, pois se os objetos são destruídos é porque eles (conforme feliz expressão indígena) se autodevoram-e isso deve ser respeitado! E que ao contrário do que dizem os museus - que os artefatos sagrados são estudados e interpretados de forma respeitosa -, para os índios eles só podem ser interpretados pelas entidades religiosas tribais. E, finalmente, contra a acusação feita pelos museus segundo a qual os índios tendem a dizer que todos os seus artefatos são sagrados, argumentam que não há palavra na cultura indígena que possa ser traduzida como "religião", pois dizem - pensamentos espirituais, valores e deveres estão totalmente integrados nos aspectos sociais, políticos, culturais e artísticos da vida diária. Essa unidade de pensamento é a religião indígena (Cardoso de Oliveira, 1992, pp. 48-9).

É claro que neste caso específico, em que o diálogo interétnico se mostrou possível - vale dizer que os líderes indígenas participantes em grande parte já estavam socializados no mundo dos brancos, sendo inclusive alguns deles graduados por universidades norte-americanas, tivemos um cenário em que o nível de distorção do discurso pode ser considerado como bastante tolerável. Certamente tal não aconteceria nas situações mais comuns no Brasil e em muitos dos países latino-americanos, em que a distância cultural entre os interlocutores não teria a mesma chance de ser diminuída. Com campos semânticos tão distintos, praticamente opostos, como o exemplo norte-americano mostra tão bem, o que esperar daquelas relações interétnicas em que uma das partes - a indígena - não teria sequer condições discursivas mínimas para poder se opor ao ponto de vista manifestado pelo branco, um ponto de vista muitas vezes ininteligível para ela? Como falarem ética discursiva sem mostrar os seus limites? São tais limites que o debate em torno da ética discursiva de Apel procura identificar.

* * *

Diante desse quadro, bastante desfavorável às lideranças indígenas para levar a bom termo um diálogo com eventuais interlocutores da sociedade dominante, restaria saber quais as reais possibilidades de emergência de uma ética discursiva que efetivamente leve em conta o contexto socioeconômico em que estão inseridos índios e brancos. A saber, um contexto que, por sua lógica perversa, exclui os povos indígenas da condição moral de "bem viver" e os inclui na grande lista das minorias sociais, como os pobres urbanos, os camponeses sem terra e toda sorte de despossuídos. E, no caso dos índios propriamente ditos, o que nos acostumamos a chamar de conflito interétnico (e que eu, há trinta anos atrás, cheguei a cunhar a expressão "fricção interétnica"), devo alertar agora que as palavras "conflito" ou "fricção" não são suficientes para indicar o conteúdo substantivo das relações entre índios e brancos, pois muitas vezes encobrem a natureza específica dessas mesmas relações. Como lembra o já citado Dussel (1994, p. 78):

Em realidade o eufemismo "conflito" [e eu acrescentaria "fricção"] não indica claramente que suas estruturas de dominação, exploração, alienação do Outro. Na temática que estamos expondo se manifesta como "exclusão" do Outro da respectiva comunidade de

comunicação.

Ressaltados alguns dos problemas que envolvem a etnicidade, tanto quanto as dificuldades que uma comunidade de comunicação e de argumentação intercultural encontra para lograr instituir novas normas, capazes de regular e assegurar um diálogo que seja democrático, creio que cabem ainda algumas reflexões no espaço desta conferência. Gostaria de retomar a questão crítica sobre o papel do Estado no processo de mediação entre índios e brancos. Porém, penso que é melhor especificarmos a instância em que a intervenção estatal deve ser requerida, observada e cobrada depois em seus resultados.

Estou me referindo à instância da eticidade. Vimos no início desta exposição a importante distinção, aceita pela ética apeliiana, relativa às três esferas sociais nas quais se atualizam valores morais: a micro, a coeso e a macro esfera. Já em 1993, eu observava:

Enquanto na microesfera as normas morais possuem caráter particularista e sempre podem ser observadas nas instâncias mais íntimas (como as que regulam a vicia sexual, por exemplo), na macroesfera encontram-se os interesses vitais da humanidade - e as normas morais que incorporam esses interesses ganham uma dimensão universalista (como as que regulam os direitos humanos, por exemplo). Se na primeira esfera o ideário relativista da antropologia recobre facilmente de bons argumentos a intocabilidade dos valores morais contidos nessas normas, não sendo muito difícil ao antropólogo indigenista defender sua preservação, já na macroesfera esse mesmo indigenista irá encontrar uma maior complexidade na defesa de certas normas particularistas - como o infanticídio Tapirapé que infringem uma ética planetária na qual esse mesmo infanticídio é visto de uma perspectiva universalista, portanto como crime colara os direitos humanos. Essas normas morais universalistas, quando inscritas em convenções promulgadas por órgãos internacionais, como a Organização das Nações Unidas, já não podem ser ignoradas, e por várias razões, inclusive porque essas mesmas normas universalistas acabam por trabalhar a favor do discurso indigenista quando se trata - e este é um caso cada vez mais comum - da defesa do direito à vicia dos povos indígenas ou do meio ambiente em que eles e todos nós vivemos (Cardoso de Oliveira, 1994, p. 120).

E não precisamos ir muito longe: vejam o caso dos Ianomami, para imaginar se eles não estariam em situação ainda pior se não fosse a grande pressão internacional em sua defesa, apoiada naturalmente na Carta dos Direitos Humanos. Este exemplo, e muitos outros mais que poderíamos encontrar em toda a América Latina, vem sustentar a idéia segundo a qual o processo de globalização em que as sociedades humanas, quaisquer que sejam elas, estão envolvidas não pode deixar de se tornar, hoje, um dos focos de atenção prioritária da pesquisa, da reflexão teórica e da prática antropológica.

Gostaria, assim, de concluir esta exposição com algumas considerações sobre aquilo que entendo como sendo o lugar do Estado (naturalmente, do Estado de direito) na indispensável mediação entre os interesses particularistas e os universalistas, situados respectivamente na micro e na macro esferas. Examinemos um pouco essa mesosfera, particularmente no que diz respeito à política indigenista. Sabemos que os Estados nacionais latino-americanos, que de modo geral não têm se mostrado muito sensíveis ao multiculturalismo como política de governo, têm, pelo contrário, procurado dissolver as etnias indígenas no interior da sociedade nacional, sem maiores preocupações com o respeito a suas especificidades culturais. A política assimilacionista rondoniana, de inspiração positivista e que encontra ainda seus defensores no Brasil, ou de igual modo as políticas mexicana e peruana - entre outras - voltadas à mestiçagem, são exemplos eloquentes de unta atitude pouco afeita à defesa da diversidade cultural. Porém, é curioso observar que a defesa dessa mesma diversidade vem se constituindo numa das posições mais firmemente assumidas nos foros internacionais, de modo a pressionar os Estados nacionais a levar a efeito o reconhecimento e o respeito às especificidades étnicas. Essa atitude, que não deixa de se guiar por uns princípio relativista - que tens seu lugar original na microesfera -, passa a ser adotada no nível planetário como prática política nos foros internacionais! Como entender essa aparente contradição? Creio que devemos interpretá-la conto resultado da interseção entre a microesfera, conto o domínio da particularidade, assegurada, por sua vez, pela vigência do ponto de vista relativista, com a macroesfera, em que a defesa da diversidade cultural e do respeito aos direitos humanos passou a constituir, notadamente nesta segunda metade do século, um pressuposto moral e ético universalista, pois de adoção planetária, graças àqueles foros. Uma tal interseção, entretanto, não se faz na prática diretamente, mas através da mesoesfera, onde os Estados nacionais de direito, por pressão de órgãos internacionais como a ONU ou a OIT, são compelidos a administrar tal conjunção entre valores particularistas e universalistas.

Temos, assim, atualmente, um cenário transnacional resultante do processo de globalização que, envolvendo todo O mundo moderno, acabou por incorporar à sua dinâmica também os povos indígenas, cone suas demandas pela

defesa dos direitos aos territórios que habitam, à identidade étnica que devem poder assumir livremente e a seus modos de vida particulares, sem os quais estariam pondo em risco sua própria existência. Ao mesmo tempo, tal processo - como já mencionei - integrou esses mesmos povos no horizonte de uma ética planetária, portanto de caráter universalista, na qual direitos e deveres preconizados pelos foros internacionais são a eles estendidos. Mas se isso de algum modo pode abrir possibilidades de intervenção discursiva - isto é, por meio da argumentação persuasiva - nos valores vigentes na microsfera (como se viu no caso das missionárias entre os Tapirapé), há de se admitir que, graças a essa eticidade institucionalizada no âmbito da macrosfera, vêm podendo os povos indígenas (tanto quanto toda uma variedade de segmentos sociais dominados) obter apoio internacional na defesa de seus direitos diante de Estados nacionais freqüentemente injustos.

Não gostaria de encerrar esta exposição sem antes oferecer um bom exemplo de como a instância internacional vem podendo desempenhar um papel estratégico na sustentação das reivindicações dos povos indígenas junto aos Estados nacionais. Em 1990 tive a oportunidade de participar da elaboração do Plano Quinquenal do Instituto Indigenista Interamericano (1991/95), então dirigido pelo antropólogo peruano José Matos Mar. Durante a semana que passamos na Cidade do México dedicados à redação do texto, pudemos relacionar mais de uma dezena de documentos produzidos por organismos internacionais, sustentadores de idéias e de recomendações aos governos do hemisfério no sentido de promover com a maior rapidez possível a democratização de suas relações com os povos indígenas inseridos nos territórios nacionais. Pudemos, assim, constatar que, nas últimas décadas, têm ocorrido significativas mudanças no comportamento indígena, podendo se destacar algumas bastante auspiciosas: o aumento da capacidade de organização étnica, permitindo uma atuação mais eficiente no modo de pressionar os organismos governamentais; o crescimento de uma tendência que leva a afirmar a identidade étnica bem como sua auto-estima, entendidas como núcleo de uma proposta política em condições de igualdade; a existência de um crescente número de etnias que, por sua própria iniciativa, empreendem o desenvolvimento econômico, bem como a integração no mercado nacional, sem abandonar sua identidade e sua tradição cultural; a capacidade de se vincular com diversas organizações nacionais e internacionais que apoiam o movimento indígena; o aparecimento de lideranças próprias, que incluem desde índios monolíngües até intelectuais graduados em universidades; o interesse pela política, que os aproxima, com certas reservas, de partidos políticos; o reencontro com migrantes índios localizados em cidades, o que significa uma base de apoio que lhes facilita a vinculação com organismos estatais e organizações populares urbanas; e, finalmente, a identificação, no plano mundial, com o destino de outros povos indígenas com os quais dividem problemas similares e com os quais entram em entendimento (ver Instituto Indigenista Interamericano, 1990, pp. 80-1).

Pode-se dizer que hoje os povos indígenas, apesar de todas as dificuldades que encontram a todo instante, em todo lugar, começam a viver num novo cenário político, resultante da globalização. Se tomarmos como ilustração disso a mudança sofrida na famosa Convenção 107 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), substituída pela Convenção 169, de 27 de junho de 1991, podemos verificar o quanto progrediu a luta indígena em defesa de seus direitos. O Instituto Indigenista Interamericano, no texto de seu Plano Quinquenal, reconhece isso e faz o seguinte comentário:

Esta nova convenção é uma versão modificada da Convenção 107 que, desde 1957, havia sido a norma internacional mais importante em matéria de defesa dos povos índios, constituída em Lei Nacional de 27 Estados-membros da OIT, entre eles catorze da América Latina. As modificações foram aprovadas depois de um extenso, minucioso e árduo debate em que, durante três anos consecutivos, participaram as principais instituições e organizações indígenas e pró-indígenas do mundo, junto com representantes dos governos, das organizações patronais e de trabalhadores, de virtualmente todos os países. (...) O espírito que orientou estas modificações foi o rechaço explícito a referências, enfoques ou propostas integracionistas. Em seu lugar, a nova Convenção contém medidas que, ainda que com certas explícitas salvaguardas, favorecem ou preservam a autonomia e a singularidade étnica dos povos índios. À diferença da Convenção 107 que só os denominava "populações", a 169 os chama "povos" e lhes reconhece o direito de possuir "territórios", além das "terras" que lhes reconhecia a 107 (idem, 1990, pp. 82-3).

Entendo que muito ainda há para se conquistar no plano internacional e, sobretudo, nos nacionais, começando pela assinatura de todos os governos dessa nova convenção que fez várias conquistas, entre as quais está - a meu ver a principal: a das populações indígenas serem, finalmente, reconhecidas como povos e, como tal, legítimos pretendentes à singularidade étnica e à autonomia, ainda que no âmbito dos Estados nacionais. O surgimento de um instrumento político dessa ordem só foi possível, em meu modo de ver, graças à percepção pelas entidades internacionais, situadas na macrosfera, dos graves problemas de etnicidade gerados no interior de países como os da América Latina, ainda que, atualmente, não se possa dizer que exista sequer um continente livre desses mesmos problemas haja vista os

movimentos de autonomia que se espalham em todas as latitudes do planeta. Mais do que o “bom senso” cartesiano, se pode dizer que a etnicidade é, hoje, “*la chose du monde la mieux partagée!*” E essa percepção da etnicidade se explica em grande medida pela crescente participação em organismos nacionais e internacionais de representantes dos povos indígenas (tanto quanto de outros segmentos sociais despossuídos de plena cidadania), que passam a ter seus povos reconhecidos como sujeitos morais, merecedores de melhores condições de existência. O “bem viver”, como fato moral vivido por uns poucos povos, passa a ser admitido - ainda que formalmente colho alvo de todos os povos. Se isso não é tudo, também não é pouco, se olharmos para trás... O certo é que o crescimento, mesmo lento, da participação gradativa de representantes étnicos nas comunidades cada vez mais amplas de comunicação e de argumentação - em que pesem todas as dificuldades já apontadas para a plena efetivação da ética discursiva - é algo que devemos levar em conta para melhor entender o quadro em que se inserem atualmente as relações interétnicas e, sempre que possível, pressionarmos por sua democratização.

NOTA

* Conferência ministrada na XX reunião Brasileira de Antropologia, realizada na Universidade Federal da Bahia, em Salvador no dia 14 de abril de 1996, como abertura do evento.

BIBLIOGRAFIA

- APEL, Karl-Otto. (1985), “Ela priori de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética”, in *La transformación de la filosofía*, tomo II. Madri, Tauros Ediciones.
- _____. (1992), “A necessidade, a aparente dificuldade e a efetiva possibilidade de uma macroética planetária d (para a) humanidade”. *Revista de Comunicação e Linguagens*, 15/20: 11-26.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. (1992), “Indigenismo e moralidade”. *Tempo Brasileiro*, m: 41-55.
- _____. (1994), “Antropologia e moralidade”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 9, 24: 1 10-21.
- COHEN, Abner. (1974), “Introduction: The Lesson of Ethnicity”, in A. Cohen (org.), *Urban Ethnicity (ASA Monographs 12)*. Londres, Tavistock Publications, pp. IX-XXIV
- DUSSEL, Enrique. (1994), “La razón del Otro. La ‘interpelación’ como acto-de-habla”, in E. Dossel (org.), *Debate en torno a la ética del discurso de Apel. Diálogo filosófico Norte/Sul desde America Latina*. México, Siglo Veinteuno, pp. 55-89.
- GADAMER, Hans-Georg. (1982), *Truth and Method*. Nova York, Crossroad. Primeira edição alemã, 1960.
- GEERTZ, Clifford. (1988), “Anti anti-relativismo”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 3, 8: 5-19.
- HABERMAS, Jürgen. (1987), *Dialética e hermenêutica: para uma crítica da hermenêutica de Gadamer*. Porto Alegre, L&PM Editores.
- HILL, Richard. (1979), “Indians and Museuns: A Plea for Cooperation”. *History News*, 34, 7.
- HOLLIS, Martin. & LUKES, Steven (orgs.). (1982), *Rationality and Relativism*. Cambridge, Mass., The MIT Press.
- Instituto Indigenista Interamericano (1990), “Política Indigenista (1991-1995)”. *Américo Indígena*, 50: 7-139.
- RAMÍREZ, Mario Teodoro. (1994), “Ética de la comunicación intercomunitaria”, in E. Dossel, 1994, pp. 98-1 15.
- TUGENDHAT, Ernst. (1988), *Problemas de la ética*. Barcelona, Editorial Crítica.
- WILSON, Bryan R. (org.). (1970), *Rationality*. Oxford: Blackwell.