

PRÁTICAS INTERÉTNICAS E MORALIDADE*

Roberto Cardoso de Oliveira
Deptº de Ciências Sociais do IFCH

INTRODUÇÃO:

A "COMUNIDADE DE COMUNICAÇÃO" E "DE ARGUMENTAÇÃO"

As considerações que pretendo desenvolver aqui tomarão por base a teoria elaborada por Karl-Otto Apel sobre a comunidade de comunicação e de argumentação⁽¹⁾, aplicando-a a duas questões que parecem estar intimamente relacionadas com o tema central de um Seminário relativo ao Desenvolvimento, aos Direitos Humanos e à Responsabilidade do Antropólogo. A primeira questão diz respeito ao "desenvolvimento alternativo" ou "etnodesenvolvimento", na forma que o mesmo foi formulado por Rodolfo Stavenhagen e estabelecido como

(*) Texto apresentado no Seminário Internacional ABA/ UNICAMP sobre: "Desenvolvimento e Direitos Humanos: a responsabilidade do antropólogo", em 5 de abril de 1990

(1) Cf. Karl-Otto Apel, "La Comunidad de Comunicación como presupuesto trascendental de las Ciencias Sociales" e "El a priori de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética", ambos no livro do mesmo autor La transformación de la Filosofía, tomo II, versão castelhana, Taurus, 1985.

política recomendada pela "Reunião de Peritos sobre Etnodesenvolvimento e Etnocídio na América Latina", realizada em San José da Costa Rica, em 1981. A segunda questão está relacionada com o que se poderia chamar de política de museus, especificamente no que se refere a bens culturais indígenas, dotados de valor sagrado àquelas culturas e cujos direitos sobre os mesmos são - ou podem ser - reivindicados pelos produtores desses bens. Ambas as questões, por suas diferentes naturezas, permitirão considerações que considero relevantes para o equacionamento do problema ético nelas presentes, porém nem sempre destacado para um exame cuidadoso.

Começarei por um rápido esboço da teoria de Apel, atendo-me naturalmente àquilo que diz respeito ao uso que dela farei no desenvolvimento destas considerações. Gostaria de esclarecer, inicialmente, que reproduzirei aqui parte do que escrevi num trabalho anterior, denominado "O Saber, a Ética e a Ação Social". (2) Apel procura mostrar que uma comunidade de comunicação é uma instância constitutiva do conhecimento presente tanto nas chamadas ciências humanas como nas ciências naturais. É uma instância marcada pela intersubjetividade, inerente por sua vez a toda comunidade de argumentação, da qual não escapa sequer aquele "pensador solitário". Vemos aqui que as noções de "comunidade de comunicação" e de "comunidade de argumentação" são co-extensas. E elas estão constituídas tanto por elementos (indivíduos) de um grupo cultural qualquer, quanto por elementos de um segmento profissional (científico, técnico ou administrativo) inseridos num mesmo "jogo de linguagem" (para falarmos com Wittgenstein) e tal como uma "comunidade de pesquisadores" (lembrando aqui Peirce). Tomemos como caso limite uma comunidade profissional altamente sofisticada e vamos acompanhar o raciocínio de Apel: "Não podemos comprovar - diz ele - a validade lógica dos argumentos

(2) "O Saber, a ética e a Ação Social", a sair em Manuscrito - Revista Internacional de Filosofia, vol. XIII (2) outubro, 1990.

sem pressupor, em princípio, uma comunidade de pensadores capazes de acordo intersubjetivo e de chegar a um consenso. Inclusive o pensador que se acha concretamente só, pode explicar e comprovar sua argumentação unicamente na medida em que possa internalizar, no crítico diálogo da alma consigo mesma (Platão), o diálogo de uma comunidade potencial de argumentação" (Apel, "O a priori da comunidade de comunicação e os fundamentos da ética", conferência de 1967, in Apel, opus cit.). Isso que dizer que mesmo numa comunidade desse tipo observa-se exigência de consenso em torno de normas e de regras (da lógica formal, por exemplo), inerentes à argumentação que deve prevalecer entre seus membros. A garantia de um tal consenso está, precisamente, na existência de uma ética que seja intersubjetivamente válida. Significa - nas palavras de Apel - que a "validade intersubjetiva de normas morais é uma condição de possibilidade e validade da ciência (sendo que) a própria idéia de 'objetividade' científica não é - como tem sido amplamente admitido - um argumento básico contra a possibilidade de uma ética intersubjetivamente válida" (ibidem). Trata-se portanto de um equívoco não admitir que mesmo o conhecimento científico não pressuponha sempre um acordo, uma ética. Ora: se se admite uma tal ética para o conhecimento científico, não será tão difícil admiti-la para todo e qualquer conhecimento e, por conseguinte, para toda e qualquer comunidade de comunicação e de argumentação, implique essa ética a observância de um acordo tácito ou explícito.

A ocorrência de um acordo tácito pode ser observada em sistemas culturais, ou culturas, cujos portadores - indivíduos ou grupos - tendem, num extremo, assumirem-se com um alto grau de etnocentrismo; num outro extremo sempre se poderá constatar grupos ou, por exemplo, segmentos de grupos étnicos altamente alienados (como já tive a ocasião de examinar certa vez, junto aos Tukúna, o fenômeno do "caboclisto") (3). Tudo isso é mais do que sabido; porém o que dese-

(3) Cf. Roberto Cardoso de Oliveira, O índio e o Mundo dos Brancos, Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1981. (3ª edição).

jo sublinhar quando me reporto às noções de comunidade de comunicação e, sobretudo, de argumentação, é a existência de um espaço social marcado por relações dialógicas. São relações que tanto estão presentes no diálogo interpares de uma comunidade profissional, quanto no diálogo entre membros de uma comunidade cultural qualquer. O pressuposto sobre a viabilidade desse diálogo e, por conseguinte, a inteligibilidade do mesmo entre os interlocutores, está na observância de um acordo intersubjetivo em torno de normas e de regras - tácitas ou explícitas, volto a dizer - e onde se incluem também valores, em suma a observância de uma ética. Entretanto, para que essas relações dialógicas ocorram num plano simétrico, onde os interlocutores, sejam indivíduos ou grupos, mantenham um diálogo livre, sem a dominação de um interlocutor sobre o outro, elas devem se dar num espaço substancialmente democratizado. É o que nos instrui a teoria habermasiana sobre a "ética discursiva" quando, em sua crítica à dimensão idealista da hermenêutica de Gadamer, observa a necessidade de se ter em conta o caráter autoritário ou democrático da interlocução. Para me restringir ao tema desta exposição, gostaria de examinar o problema no contexto de certas práticas interétnicas, como aquelas que mencionei no início e que estão relacionadas com a ampla questão indigenista.

A NOÇÃO DE ETNODESENVOLVIMENTO

É Rodolfo Stavenhagen quem elabora a teoria sobre o etnodesenvolvimento, como um dos modelos possíveis de desenvolvimento alternativo. Depois de haver sido o inspirador da Reunião realizada em Costa Rica, a que já me referi, organizada pela UNESCO durante o período em que Stavenhagen nela ocupava o cargo de Subdiretor Geral, ele escreve um interessante ensaio intitulado: "Etnodesenvolvimento: Uma Dimensão Ignorada no Pensamento Desenvolvimentista", texto que pudemos publicar no Anuário Antropológico/84 ⁽⁴⁾. Tive a oportunidade

(4) Cf. Anuário Antropológico/84, 1985, pp. 11-44.

de me valer de suas idéias em meu "O Saber e a Ética", igualmente aludido no começo desta exposição. Já naquela ocasião observei que a questão ética, ainda que não enfrentada por Stavenhagen, estava pressuposta no espírito de seu texto. Em poucas palavras gostaria de frisar os seus pontos mais importantes. Mencionaria, em primeiro lugar, que sua idéia sobre o etnodesenvolvimento surge no bojo de uma crítica às teorias de desenvolvimento econômico praticamente hegemônicas no mundo moderno e profundamente perversas quando aplicadas em determinadas situações do Terceiro Mundo, notadamente naquelas em que se inserem povos indígenas. Uma formação camponesa, por exemplo, teria como complicador a etnicidade em que estariam envolvidos seus componentes. Portanto, se para essas situações não se aplicam as teorias desenvolvimentistas disponíveis, impõe-se modelos alternativos e, entre eles, surge o etnodesenvolvimento como aquele capaz de dar conta da especificidade das situações interétnicas. É de se notar que essas relações estão marcadas por uma evidente assimetria entre as etnias e a sociedade global envolvente que mantém com aquelas relações de exploração econômica e de dominação política. Para Stavenhagen - se eu o interpreto bem - qualquer modelo alternativo de desenvolvimento teria de ter as seguintes características:

- 1) possuir uma estratégia "destinada a satisfazer as necessidades fundamentais de um grande número de pessoas, mais do que o crescimento econômico por si mesmo. Isto significa que um país deve concentrar seus recursos e esforços no sentido de produzir os bens essenciais, necessários à elevação dos padrões de vida dos mais pobres, antes de imitar os padrões de consumo e produção das nações industrializadas" (p. 18);
- 2) adotar uma "visão interna, ou endógena, e não um visão externa e orientada para as exportações e importações. O desenvolvimento deve primeiro responder às necessidades do país, coletiva e socialmente definido, mais do que o sistema internacional (p. 18);
- 3) procurar "usar e aproveitar as tradições culturais existentes, e não rejeitá-las a priori como obstáculos ao desenvolvimento, como era o caso das primeiras dé-

O ponto de partida para essa reflexão, levando-se em conta as considerações precedentes, estaria no encaminhamento do seguinte problema: considerando-se que as decisões relativas a um programa de etnodesenvolvimento devem ser tomadas a nível de uma comunidade de comunicação e de argumentação, o que seria essa comunidade e qual a natureza do saber que os seus componentes partilhariam? Se como indica a aludida sexta característica do modelo, a questão da participação da população nas diferentes etapas do processo de etnodesenvolvimento é condição de sua exequibilidade, parecer evidente que isso implica o reconhecimento de uma comunidade de comunicação de natureza interétnica. Implica igualmente que subjacente ao conceito de etnodesenvolvimento - se quisermos considerá-lo em termos de seu conteúdo ético - está uma comunidade de argumentação. Claro que não se trata de uma comunidade de argumentação inter-pares, como a de um grupo profissional por exemplo, mas entre grupos e indivíduos portadores de culturas distintas. Para ilustrarmos isso com a realidade indígena no Brasil, diríamos que o encontro entre uma equipe de indigenistas (composto de antropólogos, técnicos e administradores) e lideranças indígenas consistiria uma comunidade de comunicação, no interior da qual se daria o diálogo tendente a gerar um acordo intersubjetivo em torno de regras mínimas que assegurassem um fluxo recíproco de idéias formuladas pelas partes.

Seria de se esperar, em primeiro lugar, que os indigenistas estivessem, naturalmente, imbuídos dos princípios do etnodesenvolvimento e, portanto, procurassem dialogar com as lideranças locais sobre seus desejos de mudança. Em segundo lugar, a direção que essa mudança poderia tomar só seria descoberta como resultado da interlocução que ocorreria no interior de uma comunidade de argumentação. Não será difícil imaginar que em termos cognitivos estaria ocorrendo o que os hermenutas chamam de "fusão de horizontes", onde o tipo de "verdade" alcançável pela comunidade intercultural seria o produto de uma negociação entre as partes. Nesse sentido, o pressuposto ético fundamental é que essa negociação só pode ter lugar no âmbito de

relações simétricas, o que significa dizer: livres e democráticas. Desde logo, em lugar de um confronto étnico haveria de se esperar um encontro entre interlocutores imbuidos menos de verdades do que de pontos de vista. Mas seria de se esperar também que a responsabilidade moral de viabilizar a interlocução estaria nas mãos do setor indigenista imbuido, por seu lado, do espírito e, por conseguinte, dos princípios, do etnodesenvolvimento. Constata-se assim que essa modalidade de desenvolvimento alternativo embora não deixe de se constituir numa estratégia de mudança social induzida, ela opera sob condições concretas bem diversas daquelas que sustentariam os projetos tradicionais desenvolvimentistas. E a condição principal estaria na observância desses pressupostos éticos que sucintamente acabo de expor.

OS MUSEUS E OS VALORES ÉTNICOS

Uma outra instância que acredito oferecer um nível diferente de reflexão, não mais de natureza sócio-econômica como a do etno-desenvolvimento, mas de natureza exclusivamente simbólica no que concerne às práticas interétnicas, é aquela que diz respeito aos Museus e suas políticas de bens culturais. Um interessante trabalho da museóloga Denise C. Hamú, Chefe do Departamento de Museologia do Museu Paraense Emílio Goeldi, nos conduz a um segundo tema onde a questão da moralidade das práticas interétnicas vem sendo imposta com muita força. Seu trabalho, escrito no âmbito do Museum Studies Program, intitula-se "The Survival of Native American Values - Indian Claims to Museums" e trata, numa primeira parte, das reivindicações indígenas no contexto dos museus norte-americanos, e, na segunda parte, de um caso de reivindicação ocorrido em 1986 no Brasil (o do machado cerimonial Krahô) e que mereceu um bom espaço na imprensa. Procurarei dar destaque a uns poucos pontos de possam contribuir para estas considerações

Para mostrar o choque de pontos de vista entre a "comunidade dos museus" e os índios norte-americanos,

a autora escolhe muito apropriadamente dois deles considerados críticos no relacionamento entre ambas comunidades. O primeiro diz respeito ao direito de coleta de restos humanos e o de fazer escavações em sítios indígenas - direitos estes invocados pela comunidade dos museus. O segundo - que se refere ao direito reivindicado pelos índios - diz respeito à repartição de objetos indígenas. Esse conjunto de direitos é questionado segundo os diferentes pontos de vista. Relativamente ao primeiro tópico, enquanto os museus argumentam que o povo tem o direito de aprender sobre a história da humanidade e não apenas limitar-se à história de seu próprio grupo, 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 são muito mais importantes que as da ciência. Já com relação ao segundo tópico, em que se advoga o retorno de artefatos indígenas aos seus lugares de origem, 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 índias 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 valores sagrados, pois se os objetos são destruídos é porque eles se auto-devoram - e isso deve ser respeitado. E que ao contrário do que dizem os museus de que os artefatos sagrados são estudados e

interpretados de forma respeitosa, para os índios eles só podem ser interpretados pelas entidades tribais. E, finalmente, contra a acusação feita pelos museus de que 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 são totalmente integrados nos aspectos sociais, políticos, culturais e artísticos da vida diária. Essa unidade de pensamento... é a religião indígena"(5)

Como se pode verificar, não se poderia encontrar melhor exemplo de oposição entre horizontes culturalmente divergentes do que este documentado pela museóloga que, ademais, oferece em seu trabalho o "estado da arte" da museologia moderna no tocante às práticas interétnicas, especialmente nos Estados Unidos. Dá-nos uma primorosa descrição do campo museológico na área da antropologia e examina as possibilidades de que os problemas nele observados venham a se reproduzir no Brasil. O caso a que me referi a pouco sobre o machado ritual Krahô (finalmente devolvido aos índios) representaria apenas um prenúncio da emergência de um processo de etnização - se assim posso me exprimir - dos museus de antropologia entre nós em sua possível reformulação das políticas de conservação e de ampliação de seus acervos de bens culturais indígenas. Como parte dessa reformulação, parece ocorrer em âmbito internacional uma tomada de consciência cada vez maior sobre a necessidade de se estabelecer um "código de ética", suscetível de assegurar uma política museológica baseada na moralidade de uma prática interétnica. Nesse sentido, o Internacional Council of Museums (ICOM) estabeleceu em seus Estatutos um "Código de Ética Profissional". Esse Código, depois de um preâmbulo relativo a definições, divide-se em duas partes: a primeira tratando da "ética institucional"; a segunda, da

(5) Richard Hill, "Indians and Museums: A Plea for cooperation", History News, 34, nº 7, 1979, apud Denise Hamú, opus cit.

CONCLUSÃO

Ao concluir essas considerações gostaria de sublinhar que nesse final de século a questão ética tende a se impor como algo subjacente às noções de progresso e de desenvolvimento desde que vivamos num estado de direito, numa sociedade aberta e democrática. Um estado e uma sociedade com essas características e abrigando em seu interior uma diversidade de etnias, terá de abrigar igualmente o convívio com a diferença, o que significa dizer, aceitar o pluralismo cultural. Infelizmente isso não tem sido observado com a frequência e a eficácia desejadas, em que pese o incremento de pressões da sociedade civil sobre o estado haver alcançado alguns resultados: pode-se contar como tais algumas recentes demarcações de terras indígenas ou a defesa ainda que tardia, e não de todo assegurada, dessas terras frente a invasões de garimpeiros. Por exemplo, o que realmente acontece - no meu modo de ver - é a vigência ainda de uma política indigenista absolutamente equivocada. Num conjunto de conferências, enfileiradas no livrinho A Crise do Indigenismo (6), acredito haver podido apontar que a própria ideologia indigenista, de inspiração rondoniana, não mais atendia o imperativo de práticas interétnicas efetivamente modernas, a saber, condizentes com a necessidade de participação das lideranças indígenas na formulação e implementação das mesmas. O chamado Movimento Indígena, surgido nos anos 70 e consubstanciado na criação da União das Nações Indígenas (UNI), provou a obsolescência do indigenismo oficial, incapaz de admitir como norma das relações entre o governo e as lideranças indígenas a negociação política, o que equivale a dizer, o diálogo entre partes detentoras de direitos. Naturalmente que a primeira manifestação desses direitos estaria na substituição do colonialismo interno vigen-

(6) Roberto Cardoso de Oliveira, A Crise do Indigenismo, Campinas: Editora da UNICAMP, 1988.

te, por uma forma de diplomacia interna. Lembro-me de haver mencionado isso há mais de uma década em uma de minhas "Teses sobre o Indigenismo Brasileiro" (7) e que me parece ainda bastante atual, sobretudo quando passamos a agregar à política indigenista a questão ética. Os dois casos examinados - o do etnodesenvolvimento e o dos museus antropológicos - serviram para nos ajudar a equacionar alguns problemas que acredito típicos deste fim de século na esfera dos confrontos étnicos. Pelo menos no campo indigenista, em que me ative, o progresso e o desenvolvimento são noções que tendem a estar cada vez mais associadas às demandas das etnias envolvidas, quer no plano econômico, quer no plano simbólico. As práticas interétnicas e a moralidade, como procurei mostrar, constituem um tema cujo exame continuado e diligente sempre poderá nos indicar se estamos caminhando para tempos efetivamente novos. Aguardemos.

(7) Cf. Anuário Antropológico/79, 1981, pp. 171-178 (republicado em A Crise do Indigenismo, opus cit.).

