

ETNICIDAD, ETICIDAD Y GLOBALIZACIÓN*

Roberto Cardoso de Oliveira

El asunto que me propongo desarrollar aquí puede ser considerado el desdoblamiento de un trabajo anterior sometido a la apreciación de los colegas reunidos hace cuatro años en la ciudad de México, durante el XIII CICAÉ¹. Retomo las mismas preocupaciones dándoles un nuevo rumbo para complementarlas, en especial en lo que concierne a las relaciones entre etnicidad y eticidad, ante la exigencia –como así lo entiendo– de que nuestra disciplina las tenga en cuenta de una manera más sistemática en función de la cuestión de la globalización.

Parto así, de un camino trillado en dirección al cuestionamiento sobre el lugar ocupado por el relativismo en la antropología como orientación epistemológica, orientación que la dejó poco interesada en las cuestiones de moralidad y eticidad. Sin embargo, advertiría desde ya que al retomar aquí una cuestión clásica de la antropología, no estoy de ningún modo poniéndome en una posición antirrelativista, pero tampoco me incorporo a ciegas, sin ninguna restricción, a aquella otra –“anti-antirrelativista”– preconizada por Geertz de modo tan enfático en una actitud que puede comprenderse, ya que en su argumentación no queda muy claro si él distingue el relativismo (con el sufijo *ismo* indicador de su ideologización) de la mirada relativizadora como una postura indispensable al buen ejercicio de observación antropológica. Sumado a esto, está el hecho de que Geertz evita tratar cuestiones cruciales para la problemática del relativismo, como las de la ética y la moral, limitándose a mencionarlas para detenerse en cuestiones cognitivas, en su crítica al racionalismo exacerbado expuesto en las conocidas compilaciones de Wilson (1970) o de Hollis y Lukes (1982).

Esas razones y otras más que son correlativas, pueden ser recordadas, tal como su afirmación final y perentoria según la cual “la única manera de derrotar (al relativismo) es colocar a la moralidad más allá de la cultura y el conocimiento más allá de ambas” (Geertz, 1988:18). Ante el hecho de que Geertz pierde la oportunidad de distinguir la postura relativista (ésta sí, merecedora de defensa) de relativismo *qua* ideología, sus argumentos no podrían haber sido más adecuados y no se puede dejar de estar de acuerdo con ellos. Pero si retomo aquí la cuestión del relativismo en nuestra disciplina es para inscribirla en el tratamiento de un tópico muy especial: el que envuelve cuestiones relacionadas con la idea del “buen vivir”, así como las que tienen que ver con la pretensión del cumplimiento del “deber”, aunque se rechace la idea de que puedan ser descontextualizadas, como de verdad les gustaría a los antirrelativistas más ardientes señalados por las críticas de Geertz. Las

cuestiones de moral y de ética han sido sistemáticamente evitadas en nuestra disciplina por el recelo de infringir su compromiso con el fantasma del relativismo. Por lo tanto, como fantasma, sólo cabe exorcizarlo haciendo viables aquellas cuestiones que serán objeto de reflexión y de investigación antropológica.

Entiendo que las nociones del “bien vivir” y del “deber” se insertan respectivamente en el campo de la moral y en el de la ética. También que ambos campos se insertan de la misma manera en la órbita de los intereses de la antropología. El primero implica valores, en particular los asociados a formas de vida consideradas como las mejores y, por lo tanto, pretendidas en el ámbito de una determinada sociedad. El segundo campo –el de la ética– implica normas que posean, además, un carácter preformativo, una directiva a la cual se debe obediencia, pues seguirlas es obligación de todos los miembros de la sociedad. En estas consideraciones sobre moral y ética, se puede ver que me sitúo en el interior de una “ética discursiva” de inspiración apeliana-habermasiana, si bien reservándome el derecho de hacer una lectura muy particular, propia de alguien ubicado en una disciplina que no se confunde con la filosofía. Y digo eso porque mi preocupación en esta exposición es demostrar que el abordaje antropológico puede ser muy fecundo al tratar las cuestiones de moralidad y de eticidad, o *Moralität* y *Sittlichkeit* en lengua alemana, respectivamente. En la tradición hegeliana, que es de algún modo la de la ética discursiva, es lícito entender la moralidad como la manifestación de una voluntad subjetiva del bien, mientras eticidad sería esa misma voluntad, pero realizada en instituciones históricas (y culturales) reguladoras de esa voluntad, como la familia, la sociedad civil y el Estado. Así entendidas, moralidad y eticidad abren un espacio para la mirada antropológica por el que no puede dejar de considerarse que nuestra disciplina se legitima de forma consistente al tratarlas con los recursos de que dispone. Dentro de este cuadro, que no es originario de nuestra disciplina, procuraré responder por qué pienso que la antropología no sólo puede tratar temas como esos sino que, además, para decirlo de forma responsable, debe enfrentarlos por las razones que intentaré demostrar en esta exposición.

Digo que debe enfrentarlos, pero con las armas propias de esta área y en respuesta a un problema central que la antropología sociocultural carga desde su constitución como disciplina autónoma. Como ya mencioné, me refiero a la cuestión de inconmensurabilidad de las culturas, tan apreciada por el relativismo más pertinaz. Ya se escribió mucho sobre este asunto, por lo que me permito omitir citas y referencias. Basta con considerar que esa idea de las culturas inconmensurables fue siempre tomada de modo tácito, prácticamente como un dogma no sujeto a cuestionamientos. Pero si volvemos la mirada hacia ciertas dimensiones de la relación intercultural y aducimos nuevas interrogantes, veremos que esa inconmensurabilidad puede ser más problemática cuanto más envuelve expresiones de juicios de valor y que, por más compleja que pueda ser nuestra forma de tratar tales dimensiones, en ningún momento debemos considerarla inmune al análisis y a la reflexión antropológicas. ¿Acaso todas las dificultades son el resultado de un mal uso del método comparativo, cuando la comparación es conducida de forma mecánica y hasta cierto punto ingenua?

Por eso no hay que dejar de considerar que los problemas planteados por la antropología comparada tradicional forman parte de nuestro conocimiento más ordinario. Así, es siempre útil interrogarnos sobre nuestros propios hábitos intelectuales. Vale, por lo tanto, la pregunta: ¿cómo

cotejar las culturas entre sí, a no ser mediante el uso de un método comparativo que en sí mismo denuncia un compromiso con una cultura (en última instancia, la cultura de la propia antropología, es decir de la antropología como cultura)? ¿No sería la cultura la “medida” de todas las cosas? Por tanto, como cultura, o si se quiere, como lenguaje cultural, nuestra disciplina engendra métodos que muchas veces no llegan a ser más que la contrafacción de sí misma: la antropología sería una tercera cultura que se interpone entre dos o más culturas en comparación. Lo único que la distingue es el ser artificial (como lenguaje científico), frente al hecho de que las culturas en comparación son entidades naturales, como una lengua natural. Pero, ¿qué dificultades encontraría un análisis comparativo? Parece que, aunque no haya mucha dificultad para la comparación de datos llamados “objetivos” (cantidad de bienes producidos, tecnologías sofisticadas, etcétera), ¿no restaría siempre la imponderabilidad de los juicios de valor para confirmar la naturaleza inconmensurable de cada cultura? Y, ¿no deberíamos incluir en esta ecuación a la propia antropología en tanto cultura? Fue esto lo que calificué hace poco como una contrafacción o autoanulación de nuestra disciplina.

Por lo tanto, es frente a la práctica tradicional de la disciplina que estas cuestiones han sido consideradas como un perenne desafío para el antropólogo, desde el punto de vista epistemológico. Y cuanto más comprometido está el antropólogo con programas de política de acción social, más difícil resulta enfrentarlo. Porque un antropólogo imbuido del deseo de examinar la consistencia de sus propias acciones en sociedades culturalmente tan diferentes, que detentan con claridad sistemas de valores propios y singulares, corre el riesgo de quedar atrapado en el enredo de su propio relativismo. En otras palabras, el desafío que se impone a ese antropólogo es el de cómo, a través de qué criterios (¿de objetividad?) podría actuar –como ciudadano y como técnico– en el encuentro entre culturas diferentes, sobre todo cuando las sociedades portadoras de esas culturas guardan entre sí relaciones profundamente asimétricas, caracterizadas por la dominación de una sobre la otra. Y lo que es moralmente más grave es que, en tanto antropólogo, es ciudadano de la sociedad dominante. Ésta parece ser, por ejemplo, la situación vivida entre nosotros por los antropólogos indigenistas, y en la oportunidad de una reunión como ésta en que muchos de ellos están presentes, mencionar el escenario indigenista es muy apropiado para someter a examen esas consideraciones.

Todavía está muy viva en nuestra memoria la acusación de que la antropología –en especial la antropología aplicada y el propio indigenismo latinoamericano– ha sido desde sus principios un instrumento de dominación del colonialismo externo e interno. Y el resultado de esto es que nuestra disciplina, en su dimensión académica, siempre confiada en un relativismo dogmático –perdón por la paradoja–, jamás consiguió liberarse de esa acusación cuando sobre ella la razón especulativa pasa a ser sustituida por la razón instrumental, a saber, cuando ella se envuelve en prácticas de intervención cultural. ¿Cómo justificar tales intervenciones? Mi primera consideración consiste en decir que sin la aceptación voluntaria de la población que es objeto de la intervención, esta última es injustificable. Pero el problema no termina aquí, simplemente se transfiere para el sentido de la expresión “aceptación voluntaria”. Aquí recorro a la “ética discursiva”. Y, de esta manera, prosigo con las consideraciones que hice en 1993.

En aquella oportunidad usé algunas ideas que me interesaría invocar para dar consistencia a mi argumentación. Recuerdo, primero, la distinción que siempre se puede hacer entre costumbre y

norma moral: “lo que significa decir que aquello que está en la tradición o en la costumbre no puede ser tomado necesariamente como normativo” (véase Cardoso de Oliveira, 1993:24-25), o como escribe el filósofo Ernst Tugendhat, “es inaceptable que se admita algo como correcto o bueno (por lo tanto como norma) porque está dado de antemano en la costumbre, sin poder probarlo como correcto o bueno” (Tugendhat, 1988:48). Admitida esta distinción, se torna siempre válida la indagación sobre casos de moralidad y de eticidad en el ámbito de nuestra disciplina. ¿Es aceptable, por ejemplo, el infanticidio que los tapirapé practicaban, hasta su erradicación en los años cincuenta por las Hermanitas de Jesús?² Indios y misioneras tenían sus razones para tomar una u otra actitud: los tapirapé tenían una justificación para no dejar sobrevivir al cuarto hijo, ya que éste -por una ley demográfica intuita por ellos a lo largo de una experiencia secular-aumentaría una población limitada a las potencialidades del ecosistema regional; las misioneras, por su fe en los mandamientos religiosos, no podían aceptar pasivamente una costumbre que destruía una existencia. Para los indios la costumbre se justificaba pues el sacrificio de algunas vidas valía la vida de toda una comunidad; para las misioneras la vida de cualquier persona es un bien incuestionable. ¿Dos morales, dos éticas? Sí, ambas perfectamente racionales. Por lo tanto, no es la cuestión de la racionalidad lo que está en juego. Ante esto ¿cómo tratar en la práctica tal situación? ¿Cómo guiar nuestra acción cuando no tenemos un dogma para sustentarla? En rigor, todo el asunto se resume a la intersección de dos campos semánticos diferentes –el del indígena y el del misionero– cuestión de la que además la teoría hermenéutica ha hecho ya la ecuación mediante el concepto de “fusión de horizontes”, observable en la práctica dialógica discursiva. ¿Quiere decir esto que la solución de las incompatibilidades culturales, incluso las de orden moral nacidas del encuentro interétnico, estaría en el diálogo?

Para responder a esto sería válido recurrir a otra idea, ya presentada en la referida ocasión de la XIII CICA: la de la distinción de los espacios sociales en que puede ser observada la actualización de los valores morales. Karl-Otto Apel (apoyándose en Groenewold) distingue tres espacios sociales que denomina las esferas micro, meso y macro (véase Apel, 1985 y 1992; Cardoso de Oliveira, 1993). Apel lleva esas esferas al campo de la ética, considerando así una microética, una mesoética y una macroética. La primera corresponde a la esfera de las relaciones directas que se dan en el medio familiar, tribal y comunitario; la segunda, corresponde a las relaciones sociales mediadas por la acción de los Estados (de derecho) nacionales a través de las instituciones y de las leyes creadas por ellos mismos; y la tercera, corresponde a las acciones sociales que, por deliberación internacional, vía órganos de representación como la ONU, la OIT, la OMS o la UNESCO, deben ser reguladas por una ética planetaria. El infanticidio tapirapé, por ejemplo, que podría encontrar justificación a nivel micro en el interior de la cultura tribal, encontrará su calificación como crimen tanto en el nivel meso, ya que está inscrito en el código penal, como en el nivel macro, ya que viola la “Carta de los Derechos Humanos”.

Retornamos así un conjunto de ideas importantes para la argumentación que deseo desarrollar. Sí, por un lado, admitimos que la cuestión de racionalidad de las normas morales nada tiene que ver con la posibilidad de aceptación o rechazo de las mismas, ya que ellas pueden justificarse con plenitud en el ámbito de moralidades tan diferentes, por no decir opuestas, como ilustra bien el caso de los tapirapé y de las misioneras, por otro lado, el contexto interétnico en que se da la

confrontación de esas normas está contaminado por una indescifrable jerarquización de una cultura sobre la otra, reflejo de la dominación occidental sobre los pueblos indígenas. El proceso de dominación –como todos sabemos– no se da sólo por la fuerza o por el peso de las tecnologías creadas por el mundo industrial, se da también –y es éste el punto que me interesa desarrollar– gracias a la hegemonía del discurso occidental, de raíz europea. Ésta es la base de la crítica que se hace actualmente a la ética discursiva apeliana, en un intento de encontrar sus límites. En esa dirección, un debate muy instructivo viene ocurriendo en escala internacional, y tiene como objetivo a las comunidades de comunicación y de argumentación presentadas por Apel sine qua non de la ética del discurso. A fin de cuentas se podría preguntar si el diálogo interétnico o intercultural sería efectivamente democrático. Y cuál es la posibilidad de que un sistema de fricción interétnica constituya una efectiva comunidad de comunicación y de argumentación que satisfaga los prerequisites apelianos.

Desde 1989 ese debate ocurre en el ámbito de las relaciones Norte-Sur y en torno a la ética discursiva en el enfrentamiento con la “filosofía de la liberación” latinoamericana. Evoco algunos aspectos de este debate para mi argumentación. Los debates, que tienen lugar desde entonces en Alemania, México, Rusia y Brasil, generaron varias publicaciones, entre ellas un volumen titulado: Debate en torno a la ética del discurso de Apel: diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina, organizado por Enrique Dussel (1994), considerado el principal teórico de la filosofía de la liberación. Sin entrar en los méritos de esa filosofía, el debate, por lo menos como se manifiesta en ese libro, es de extraordinario interés para nuestro propósito de cuestionar –aunque en el horizonte empírico de nuestra disciplina– la posibilidad de verificar fácticamente el cumplimiento de uno de los requisitos básicos de la ética del discurso: el de la simetría o igualdad de posiciones entre las partes involucradas en el diálogo. Tanto para Apel como para Habermas, lo que legitima el diálogo –además de cuatro requisitos de pretensión de validez, a saber: la inteligibilidad, como condición de esa pretensión, la verdad, la veracidad y la rectitud– es su carácter democrático. Para dejar claro lo fundamental que es este carácter para la plena fusión de horizontes, vale recordar la crítica de que fue objeto Gadamer por no haber considerado la cuestión democrática cuando escribió su monumental Verdad y Método (1993 [1960]). Esto llevó a Habermas a hacer una de sus críticas más pertinentes a la hermenéutica gadameriana en la medida en que plantea la cuestión del poder en el interior de cualquier comunidad de comunicación, donde tendría lugar la “comprensión distorsionada”, consecuencia del proceso de dominación; un lugar, además, mejor elucidado, según Habermas, por la “crítica de las ideologías” que por la hermenéutica de Gadamer (véase Habermas, 1987). Pero cuando esa distorsión se da en una comunicación intercultural, por lo tanto entre campos semánticos teóricamente inconmensurables, agrega obstáculos de la más variada índole, y la constatación obvia de la asimetría en la relación dialógica por sí sola no agota el problema. Pues, como comenta otro participante del debate Norte-Sur en relación a la ética del discurso de Apel: “Aquí aparece el problema de si la ética discursiva –construida en el horizonte de la comunicación intersubjetiva– es capaz de enfrentar adecuadamente el horizonte de la comunicación intercomunitaria” (Ramírez, 1994:98); o diría, interétnica.

Puede verse así, que la perspectiva abierta por ese debate nos permite vislumbrar la posibilidad de encauzar el problema de modo provechoso. Como mencioné antes, la relación dialógica entre

miembros de comunidades culturalmente distintas introduce especificidades que merecen un examen pausado. Que lo digan los indigenistas, inmersos en su práctica diaria de lo que se podría llamar confrontación de horizontes semánticos. Es cuando el proceso de fusión de esos mismos horizontes enfrenta dificultades propias, en mi opinión, mucho más complejas que las que se observan en la fusión de horizontes ocurrida entre individuos o grupos que pertenecen a culturas y/o sociedades jerárquicamente yuxtapuestas; en particular, cuando son parte de una misma y amplia tradición histórica. En este sentido, la hermenéutica de Gadamer ha mostrado su eficiencia en la exégesis de textos de diferentes periodos de la historia occidental con el objetivo de insertarlos en la inteligibilidad del lector moderno, igualmente occidental u occidentalizado. En otras palabras, se trata de someter a los textos a un proceso de “presentificación”. Pero para la fusión de horizontes entre culturas de tradiciones tan diferentes –como suelen ser los pueblos indígenas frente a las sociedades nacionales latinoamericanas– tanto la hermenéutica de Gadamer como la ética discursiva de Apel y Habermas generan más problemas que soluciones cuando se piensa en usarlas sin mayores precauciones. ¿Cuáles son esos problemas?

Al seguir las pistas dejadas por el debate Norte-Sur al cual me refiero, podemos identificar inicialmente algunos de esos problemas. Sin querer debatirlos en los términos en que fueron explorados por los filósofos participantes de aquel evento, ya que seríamos obligados a abordar temas demasiados técnicos que tornarían muy larga esta exposición, será suficiente con limitarme a reformular esos problemas desde una perspectiva antropológica. En este sentido, estamos tratando las relaciones interétnicas que ocurren en el interior de Estados nacionales, en particular, los de América Latina. Y para hablar de relaciones interétnicas, recordaremos algunas nociones al respecto que son de uso corriente en la antropología de la segunda mitad del siglo. Mencionaré la noción de etnicidad, la cual nos induce a vislumbrar un panorama en el que se encuentran frente a frente (o mejor dicho se enfrentan) grupos en el interior de un mismo espacio social y político dominado sólo por uno de ellos. Abner Cohén definió hace años etnicidad como “esencialmente la forma de interacción entre grupos culturales que operan dentro de contextos sociales comunes” (Cohén, 1974: XI). Me pareció, entonces –y continúo valiéndome de su definición– que ésta era adecuada para poner en evidencia la noción que se tenía del fuerte componente político que presidía los sistemas interétnicos, sobre todo cuando las relaciones observables en su interior eran marcadas por la presencia de un Estado preocupado por defender a la etnia dominante, es decir, a la que ese mismo Estado representaba. Era esto lo que se observaba tanto en Brasil, en México, en Guatemala o en muchos otros países latinoamericanos. En Brasil, cualquier diálogo entre indios y blancos que produzca resultados de valor legal se realiza a través de la Fundação Nacional do Índio (FUNAI), brazo indigenista del Estado brasileño. Aunque el Estado constituya plenamente un Estado de Derecho, democrático aun en sus características formales, en una confrontación entre indios y blancos, la FUNAI, en su calidad de mediadora de un diálogo deseable entre las partes, inicialmente interpreta el discurso indígena para tornarlo inteligible para su interlocutor blanco (esto ocurre en las escasas ocasiones en que el blanco está dispuesto a dialogar).

Pero imaginemos que el blanco esté dispuesto a dialogar. Aun en este caso, la ética discursiva gadameriana, que exige una argumentación racional entre los litigantes como característica básica de cualquier comunidad de comunicación, comporta siempre un residuo de ininteligibilidad, fruto

de la distancia cultural entre las partes, e incluso en relación con la instancia mediadora: la propia FUNAI. Dussel muestra, por ejemplo, que cualquier interpelación –clasificada por él como “acto de habla”– dirigida por el componente dominado al componente dominante de la relación interétnica – el blanco, culturalmente europeo, occidental–, no puede exigirle al primero la obediencia a las condiciones de inteligibilidad, verdad, veracidad y rectitud que se espera que estén presentes en el ejercicio pleno de la ética del discurso. La propia interpelación hecha por el indio al blanco dominador –no sólo porque éste es parte del segmento dominante de la sociedad nacional, sino también como dominador del lenguaje del propio discurso– se vuelve muchas veces de difícil inteligibilidad y, en consecuencia, también dificulta su pretensión de validez, ya que falta la condición básica para el proferimiento de un acto de habla que sea verdadero (esto es, que sea aceptado como verdadero por el oyente extraño); que tenga veracidad, por tanto, que sea aceptado con fuerza ilocucionaria (de convicción) por el mismo oyente; y que manifieste rectitud o, en otras palabras, que cumpla las normas de la comunidad de argumentación éticamente constituida, normas establecidas (e institucionalizadas) en términos de la racionalidad vigente en el polo dominante de la relación interétnica.

Como dice el propio Dussel “son dichas normas (la institucionalidad dominadora) la causa de su miseria”, o sea, de la miseria e infelicidad del polo dominado.

De todas maneras –continúa Dussel– por cuanto la dignidad de la persona es estimada en toda comunicación racional como la norma suprema, éticamente puede no afirmar las normas vigentes, poniéndolas en cuestión desde su propio fundamento; desde la dignidad negada en la persona del pobre que interpela [o del indio, o de cualquier excluido, agrego yo]. La no-normatividad de la “interpelación” es exigida por encontrarse en un momento fundacional u originario de nueva normatividad: la institucionalidad futura donde el que interpela tendrá derechos vigentes que ahora no tiene (Dussel, 1994:71).

Quiere decir que en la relación entre indios y blancos, mediada o no por el Estado –en este caso a través de la FUNAI, aunque se formara una comunidad interétnica de comunicación y argumentación que presupusiera relaciones dialógicas democráticas (al menos, en la intención del polo dominante), aun así, el diálogo estaría comprometido por las reglas del discurso hegemónico. Esta situación sería superada si el indio que interpela pudiera contribuir, por medio del diálogo y de modo efectivo, a institucionalizar una normatividad nueva, fruto de la interacción que ocurre en el interior de la comunidad intercultural. En el caso opuesto, persistiría una comunicación distorsionada entre indios y blancos con consecuencias negativas para la dimensión ética del discurso argumentativo.

La necesidad de asegurar las mejores condiciones posibles para una comunicación no distorsionada es más indispensable cuanto mayor la distancia entre los campos semánticos en interacción dialógica. Ilustraré esto a partir de un caso observado en Estados Unidos, y que tuve la ocasión de explorar en otra oportunidad (Cardoso de Oliveira, 1990). Se trata de un choque de puntos de vista entre los indios norteamericanos y la “comunidad de los museos”, esta última decidida a establecer un código de ética para regular su política de captación de elementos culturales indígenas para sus acervos (véase R. Hill, 1979). El desacuerdo puede ser registrado en relación a los siguientes tópicos: el derecho a coleccionar restos humanos y a hacer excavaciones arqueológicas en el territorio tribal, y el derecho a expatriar objetos indígenas. El primer tópico se

refiere a derechos invocados por la comunidad de los museos, mientras el segundo se refiere al derecho reivindicado por los indios. Este conjunto de derechos es cuestionado según las diferentes visiones.

Relativamente al primer tópico, mientras los museos argumentan que el pueblo en general tiene el derecho de aprender acerca de la historia de la humanidad y no sólo limitarse a la historia de su propio grupo étnico, los indios responden que eso representa una profanación y una forma de racismo. Los museos alegan que los indios, por tradición, no dan mucha importancia al cuerpo sino al espíritu. Los indios responden que la vida es un ciclo con origen en la tierra a través del nacimiento y con retorno marcado por la muerte; además, este ciclo no puede romperse. Los museos reivindican sus derechos en nombre de la ciencia: los indios responden que las necesidades culturales –es decir, de la cultura indígena– son mucho más importantes que las de la ciencia (Cardoso de Oliveira, 1990:17).

Como podemos verificar relativo a este primer tópico, los derechos reivindicados por los museólogos chocan de modo evidente con el derecho indígena a la auto-preservación.

En relación al segundo tópico, en que se aboga por el retorno de artefactos indígenas a sus lugares de origen, es decir, por su repatriación, los museos ponderan que si esto ocurre en un siglo, una nueva generación nada podrá aprender sobre sus objetos religiosos (cabiendo, por lo tanto, a los museos la responsabilidad de garantizar ese aprendizaje). Los indios argumentan que los objetos sagrados poseen una importancia clave para la supervivencia de las culturas indígenas americanas y que esos objetos son mucho más importantes para perpetuar sus culturas que para la enseñanza de las nuevas generaciones de blancos. Dicen los museos que los objetos rituales no pertenecen solamente a quienes los fabrican, a lo que los indios responden con el argumento del derecho del productor original. En contra de eso, los museos contestan que los indios no saben cómo conservar esos objetos; los indios, a su vez, argumentan que los museos no pueden ponerse en contra de los valores sagrados, pues si los objetos son destruidos es porque (gracias a la feliz expresión indígena) ellos se autodevoran, ¡y esto debe respetarse! Al contrario de lo que dicen los museos –que los artefactos sagrados son estudiados e interpretados de forma respetuosa–, para los indios dichos artefactos sólo pueden ser interpretados por las entidades religiosas tribales. Y, finalmente, contra la acusación de los museos según la cual los indios tienden a decir que todos sus artefactos son sagrados, argumentan que no hay una palabra en la cultura indígena que pueda traducirse por “religión”, pues dicen que pensamientos espirituales, valores y deberes están totalmente integrados a los aspectos sociales, culturales y artísticos de la vida diaria. Esa unidad de pensamiento es la religión indígena (Cardoso de Oliveira, 1990:17-18).

Naturalmente en este caso específico en que el diálogo interétnico se mostró posible –porque los líderes indígenas participantes ya estaban, en gran medida, socializados en el mundo de los blancos (algunos de ellos incluso egresados de universidades estadounidenses)–, hubo un escenario en el que el nivel de distorsión del discurso puede ser considerado bastante tolerable. Seguramente no ocurriría lo mismo en las situaciones más corrientes en Brasil y en muchos de los países latinoamericanos, en los cuales la distancia cultural entre los interlocutores no tendría la misma posibilidad de disminución. Con campos semánticos tan distintos, prácticamente opuestos como ilustra el ejemplo de Estados Unidos, ¿qué esperar de las relaciones interétnicas en que una de las partes –la indígena– no tendría ni siquiera condiciones discursivas mínimas para poder oponerse al punto de vista manifestado por el blanco, punto de vista muchas veces ininteligible para ellos?

¿Cómo hablar de ética discursiva sin mostrar sus límites? Son éstos los límites que el debate acerca de la ética discursiva de Apel busca identificar.

Frente a este cuadro bastante desfavorable para los líderes indígenas, para acceder a un diálogo con eventuales interlocutores de la sociedad dominante, faltaría saber cuáles son las posibilidades reales de emergencia de una ética discursiva que efectivamente considere el contexto socioeconómico en el cual se insertan indios y blancos. Un contexto que, por su lógica perversa, excluye a los pueblos indígenas de la condición del “buen vivir” y los incluye dentro de la gran lista de las minorías sociales, como los pobres urbanos, los campesinos sin tierra y toda clase de despojados. En el caso de los indios, quiero alertar que lo que nos acostumbramos a llamar “conflicto interétnico” hoy no es suficiente para indicar el contenido sustancial de las relaciones entre indios y blancos, ya que muchas veces la palabra “conflicto” encubre la naturaleza específica de esas relaciones. Como recuerda Dussel, “En realidad, el eufemismo de 'conflicto' no indica claramente que se trata de estructura de dominación, explotación, enajenación del Otro. En la temática que estamos exponiendo se manifiesta como 'exclusión del Otro de la respectiva comunidad de comunicación'” (Dussel, 1994:78). Una vez señalados algunos de los problemas que envuelve la etnicidad, así como las dificultades que una comunidad de comunicación y de argumentación intercultural encuentra para lograr instituir nuevas normas capaces de regular y garantizar el diálogo democrático, cabe, todavía, alguna reflexión en el espacio de esta conferencia. Retomaré la cuestión crítica sobre el papel del Estado en el proceso de intermediación entre indios y blancos. Sin embargo, creo que es mejor especificar la instancia en la que se requiere, se observa y se verifica la intervención estatal.

Me refiero a la instancia de la eticidad. Vimos al comienzo de esta exposición la importante distinción de la ética apeliana relacionada con las tres esferas sociales donde se actualizan valores morales: la micro, la meso y la macrosfera. Ya en 1993, observaba que

...mientras en la microesfera las normas morales poseen carácter particularista y siempre pueden ser observadas en las instancias más íntimas (como aquellas que regulan la vida sexual, por ejemplo), en la macrosfera se encuentran los intereses vitales de la humanidad, y las normas morales que incorporan esos intereses cobran una dimensión universalista (como las que regulan los derechos humanos, por ejemplo). Si en la primera esfera el ideario relativista de la antropología posee buenos argumentos para defender el carácter intocable de los valores morales vehiculados por esas normas, no siendo muy difícil para el antropólogo indigenista defender su preservación, en la macro-esfera ese mismo indigenista encontrará una mayor complejidad para defender ciertas normas particularistas –como el infanticidio Tapirapé– que infringen una ética planetaria en la cual ese infanticidio es visto desde una perspectiva universalista y, por lo tanto, como un crimen contra los derechos humanos. Esas normas morales universalistas, una vez inscritas en convenciones promulgadas por órganos internacionales como la Organización de las Naciones Unidas, no pueden ser ignoradas; y varias son las razones para ello, incluso porque tales normas universalistas terminan por favorecer al discurso indigenista cuando –y este caso es cada vez más frecuente– se trata de defender el derecho a la vida de los pueblos indígenas o del medio ambiente en que ellos y todos nosotros vivimos (Cardoso de Oliveira, 1993:31).

No es necesario ir muy lejos para encontrar ejemplos: véase el caso de los yanomami, cuya situación actual hubiera sido mucho peor si no fuera por la gran presión internacional que actuó en

su defensa, basada, naturalmente, en la Carta de los Derechos Humanos. Este ejemplo, así como muchos otros que podemos encontrar en toda América Latina, apoya la idea según la cual el proceso de globalización en que cualquiera de las sociedades humanas está envuelta, no puede dejar de ser foco de atención prioritario para la investigación, la reflexión teórica y la práctica antropológicas.

Me gustaría concluir esta conferencia haciendo algunas consideraciones sobre lo que creo debe de ser el lugar del Estado (Estado de derecho) en la indispensable intermediación de los intereses particularistas y los universalistas situados, respectivamente, en la micro esfera y la macroesfera. Empecemos examinando un poco la mesoesfera, particularmente en relación a la política indigenista. Sabemos que los Estados nación latinoamericanos no han mostrado mucha sensibilidad al multiculturalismo como política de gobierno sino, por el contrario, han buscado disolver las etnias indígenas en el interior de la sociedad nacional sin preocuparse por respetar sus especificidades culturales. La política asimilacionista rondoniana, de inspiración positivista y que aún encuentra seguidores en Brasil, o de igual modo las políticas mexicana y peruana volcadas hacia el mestizaje, son ejemplos elocuentes de una actitud poco interesada en defender la diversidad cultural. Sin embargo, cabe señalar que la defensa de esa diversidad se está transformando en una de las posiciones más firmemente asumidas en los foros internacionales, de modo que los Estados nacionales se ven presionados para que reconozcan y respeten las especificidades étnicas. Tal actitud, que no deja de ser guiada por un principio relativista –cuyo lugar original es la microesfera– ¡pasa a adoptarse a nivel planetario como práctica política en los foros internacionales!

¿Cómo entender esta aparente contradicción? Creo que podemos interpretarla como el resultado de la intersección de la microesfera, dominio de la particularidad, garantizada, a su vez, por la vigencia del punto de vista relativista, y la macroesfera, en la que la defensa de la diversidad cultural y del respeto a los derechos humanos se ha transformado, en esta segunda mitad de siglo, en un presupuesto moral y ético universalista, pues se adopta planetariamente gracias a los foros internacionales. Tal intersección, sin embargo, no se produce directamente en la práctica sino a través de la mesoesfera, donde los Estados nacionales, de derecho, por la presión de órganos internacionales como la ONU o la OIT, son obligados a administrar ese conjunto de valores particularistas y universalistas al mismo tiempo.

Actualmente, tenemos un escenario transnacional resultante del proceso de globalización que, al envolver a todo el mundo moderno terminó por incorporar a su dinámica también a los pueblos indígenas con sus demandas por el derecho al territorio en que viven, a la identidad étnica que pueda ser asumida con libertad y a sus modos de vida particulares, sin los cuales pondrían en riesgo su propia existencia. Al mismo tiempo, tal proceso –como mencioné antes– integró a esos pueblos en el horizonte de una ética planetaria, por tanto, universalista, en la cual los derechos y deberes preconizados por los foros internacionales se tornan extensivos a ellos. Aunque esto de alguna manera abra posibilidades de intervención discursiva en los valores vigentes en la macroesfera –a través de una argumentación persuasiva, como se observó en el caso tapirapé–, hay que admitir que gracias a esa eticidad institucionalizada en el ámbito de la macroesfera, los pueblos indígenas, así

como también una variedad de segmentos sociales dominados, pueden obtener apoyo internacional para defender sus derechos frente a los Estados nacionales.

No quisiera cerrar esta conferencia sin antes ofrecer un buen ejemplo de cómo la instancia internacional viene desempeñando un papel estratégico para la sustentación de las reivindicaciones de los pueblos indígenas frente a los Estados nacionales. En 1990 tuve la oportunidad de participar en la elaboración del Plan Quinquenal del Instituto Indigenista Interamericano (1991-1995), en esa época dirigida por José Matos Mar. Durante la semana que pasamos en la ciudad de México dedicados a la redacción del texto, pudimos listar más de una docena de documentos producidos por organismos internacionales, con consejos, ideas y recomendaciones dirigidos a los gobiernos del hemisferio con la intención de promover con rapidez la democratización de sus relaciones con los pueblos indígenas insertos en los territorios nacionales. De esta forma, constatamos que en las últimas décadas han ocurrido cambios significativos en el comportamiento indígena, destacan algunos cambios bastante esperanzadores:

- 1) el aumento de la capacidad de organización étnica, que permite acciones más eficientes de presión sobre los organismos de gobierno;
- 2) el crecimiento de la tendencia que lleva a una afirmación de la identidad étnica y de su autoestima, entendida como núcleo de una propuesta política en condiciones de igualdad;
- 3) la existencia de un creciente número de etnias que por iniciativa propia emprenden el camino del desarrollo económico, integrándose en el mercado nacional sin abandonar su identidad ni su tradición cultural;
- 4) la capacidad de vincularse a diversas organizaciones nacionales e internacionales que apoyan el movimiento indígena;
- 5) la aparición de un liderazgo propio que incluye desde indios monolingües hasta intelectuales graduados en universidades;
- 6) el interés en la política, lo que los aproxima, con algunas reservas, a partidos políticos;
- 7) el recuento con emigrantes indios localizados en las ciudades, lo que significa una base de sustentación que les facilita el vínculo con organismos estatales y organizaciones populares urbanas; y, finalmente,
- 8) la identificación en el ámbito mundial con otros pueblos indígenas y sus destinos (véase Instituto Indigenista Interamericano, 1990:80-81).

Podemos decir que en la actualidad los pueblos indígenas, a pesar de todas las dificultades, comienzan a vivir en un nuevo escenario político resultante de la globalización. Si tomamos como ilustración de este hecho el cambio sufrido por la famosa Convención 107 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), sustituida por la Convención 169 del 27 de junio de 1989, podemos verificar el progreso de la lucha indígena en la reivindicación de sus derechos. El Instituto Indigenista Interamericano, en el texto de su Plan Quinquenal, lo reconoce y hace el siguiente comentario:

Esta nueva convención es una versión modificada de la convención 107 que, desde 1957, había sido la norma internacional más importante en materia de defensa de los pueblos indígenas, constituida en ley nacional de 27 Estados-miembro de la OIT, entre ellos 14 de América Latina.

Las modificaciones fueron aprobadas después de un extenso, minucioso y arduo debate en el cual, durante tres años consecutivos, participaron las principales instituciones y organizaciones indígenas y pro-indígenas del mundo junto a representantes de los gobiernos, de las organizaciones patronales y de trabajadores de, virtualmente, todos los países [...] El espíritu que orientó estas modificaciones fue el rechazo explícito a referencias, enfoques o propuestas integracionistas. En su lugar, la nueva convención contiene medidas que, aunque con ciertas reservas, favorecen o preservan la autonomía y la singularidad étnica de los pueblos indios. A diferencia de la convención 107 que sólo los denominaba como “poblaciones”, la 169 los llama “pueblos” y les reconoce el derecho a poseer “territorios”, aparte de las “tierras que les eran reconocidas por la 107” (idem, 1990:82-83).

Hay mucho por conquistar todavía en los planos internacional y sobre todo en el nacional, empezando por la firma de todos los gobiernos de esa nueva convención que, entre sus varias conquistas, tiene una principal, en mi opinión: que las poblaciones indígenas sean, finalmente, reconocidas como pueblos y, como tales, son legítimos postulantes a la singularidad étnica y a la autonomía, aunque sea en el ámbito de los Estados nacionales. Considero que la aparición de un instrumento político de esta magnitud fue posible gracias a la percepción de las entidades internacionales, situadas en la macroesfera, de los graves problemas de etnicidad que se generaron en países como los de América Latina, a pesar de que actualmente no se pueda hablar de algún continente que no tenga este tipo de problemas –recordemos la gran cantidad de movimientos de autonomía que florecen en todas las latitudes del planeta. Más que el buen “sentido común cartesiano”, se puede decir que la etnicidad es hoy “¡la chose du monde la mieux partagée!”³ Esta percepción de la etnicidad se explica en gran parte por la creciente participación de los representantes de los pueblos indígenas en organismos nacionales e internacionales (así como de otros segmentos sociales despojados de su plena ciudadanía), que acceden al reconocimiento de sus pueblos como sujetos morales y que merecen mejores condiciones de existencia. El “buen vivir” como hecho moral vivido sólo por algunos pueblos se admite ahora, aunque formalmente, como objetivo de todos los pueblos. Si esto no representa todo, tampoco significa poco al mirar hacia atrás. Lo cierto es que el crecimiento aún lento de la participación gradual de representantes étnicos en las comunidades cada vez más amplias de comunicación –a pesar de todas las dificultades mencionadas para la plena efectivización de la ética discursiva–, es algo que tenemos que tomar en cuenta para entender mejor el cuadro en el cual se insertan actualmente las relaciones interétnicas y para que siempre que sea posible presionemos por su democratización.

*Publicado en *Autonomías étnicas y Estados nacionales*, 1998, INAH, págs. 31- 47.

NOTAS

¹ Congreso Internacional de Ciencias Antropológicas y Etnológicas. En aquella ocasión desgraciadamente – por problemas de salud– no pude estar presente, aunque había enviado el texto de mi exposición, el cual finalmente fue publicado en *Antropológicas* en 1993 con el título “Etnicidad y las posibilidades de la ética planetaria”, y vuelto a publicar en el volumen organizado por Lourdes Arizpe, *The cultural dimensions of global change*, editado por la UNESCO en 1996, bajo el título “Ethnicity what chance global ethics?”

² Y debo agregar, además, que tal erradicación fue conducida hábilmente, sin ninguna violencia, gracias a la persuasión dada por el discurso, por el diálogo; este caso –para los que tuvieren interés en conocerlo mejor– tuve oportunidad de analizarlo en los términos de la ética discursiva en la ponencia sometida al XIII CICAIE, al que ya me referí.

³ La cosa mejor repartida en el mundo

BIBLIOGRAFÍA

Apel, K-O., 1985 , “El a priori de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética”, en *La transformación de la Filosofía*, t. II, Tauros Ediciones, Madrid.

—, “A necessidade, a aparente dificuldade e a efetiva possibilidade de urna macroética planetária da (para a) humanidade”, *Revista de Comunicação e Linguagens*, núms. 15/16 (Ética e Comunicação), 1992, págs. 11-26.

Cardoso de Oliveira, R., 1990, “Prácticas interétnicas y moralidad. Por un indigenismo (auto) crítico”, *América Indígena*, vol. I, núm. 4, págs. 9-25.

—, 1993, “Etnicidad y las posibilidades de la ética planetaria”, *Antropológicas: Revista de difusión del Instituto de Investigaciones Antropológicas*, núm. 8, págs. 20-32.

Cohen, A., 1974, “Introduction: The Lesson of Ethnicity”, en Abner Cohen (org.), *Urban Ethnicity*, Tavistock Publications (ASA Monographs, 12), págs. IX-XXIV, Londres.

Dussel, E., 1994, “La razón del Otro. La 'interpelación' como acto-de-habla”, en Enrique Dussel (org.), *Debate en torno a la Ética del Discurso de Apel*. Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina, Siglo XXI, págs. 55-89, México.

Gadamer, H.G., 1993, *Verdad y Método*, Sigueme [1a ed. alemán, 1960], Salamanca.

Geertz, C., 1988, “Anti anti-relativismo”, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, núm. 8, vol. 3, págs. 5-19.

Habermas, J., 1987, *Dialética e Hermenêutica: Para a crítica da hermenêutica de Gadamer*, L&PM Editores, Porto Alegre.

Hill, R., 1979, “Indians and Museums: A plea for cooperation”, *History News*, núm. 7, vol. 34.

Hollis, M. y S., 1982, Lukes (coords.), *Rationality and Relativism*, The MIT Press, Cambridge, Mass.

Instituto Indigenista Interamericano, 1990, “Política Indigenista (1991-1995)”, *América Indígena*, vol. L, pp. 7-139.

Ramírez, M.T., 1994, “Ética de la comunicación intercomunitaria”, en Dussel, E. (coord.), *Debate en torno a la Ética del Discurso de Apel*. Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina, págs. 98-115.

Tugendhat, E., 1970, *Problemas de la Ética*, Crítica, Barcelona.

Wilson, B.R. (coord.), *Rationality*, Blackwell, Oxford.