

# ANTROPOLOGIA E MORALIDADE (\*)

## Roberto Cardoso de Oliveira

As idéias que pretendo desenvolver aqui versarão sobre a moralidade, considerando-a como uma instância suscetível de investigação antropológica. Para viabilizar esse objetivo, penso poder trilhar dois caminhos sucessivamente: um, procurando elucidar o próprio conceito de moralidade em termos que sejam consistentes com as possibilidades de tratamento interdisciplinar; outro, mostrando o quanto o conceito pode ser fecundo para a antropologia em sua aplicação na pesquisa empírica. Ambos os caminhos, entretanto, devem conduzir-nos a um único ponto de chegada: colocar em debate a possibilidade de uma ética válida em escala planetária. E embora procure desenvolver esse tema em torno da questão da etnicidade – tomada como instância empírica privilegiada para a observação dos fatos morais e éticos –, penso que isso não comprometerá o alcance das considerações que pretendo fazer, uma vez que espero que elas sejam de interesse não apenas do etnólogo ou do indigenista, mas que mereçam a atenção também do cientista social *lato sensu*. Mesmo porque o revigoramento das etnias em todo o planeta, ocorrido nesta segunda metade do século, propõe novas questões à reflexão. Frequentemente essas questões têm sido formuladas em termos políticos ou econômicos, instâncias indiscutivelmente possuidoras de maior visibilidade. Procurarei trazer essas questões para a instância da ética, procurando relacionar a etnicidade com a moralidade de ações promovidas por Estados nacionais ou à sua sombra, de modo a permitir interpretar essas ações à luz de uma ética com pretensões planetárias, o que equivale dizer, através de uma perspectiva pouco comum à antropologia.

### A moralidade como problema antropológico

O tema moralidade é frequentemente tratado no âmbito da filosofia; só muito raramente ele tem sido abordado pelos antropólogos. Estes parecem haver delegado o problema moral àqueles (talvez os filósofos) que se sintam mais à vontade para enfrenta-lo, sobretudo quando o desenvolvimento do tema pode conduzir o antropólogo para caminhos imprevistos e de difícil saída no âmbito de nossa disciplina. Refiro-me especificamente à questão do valor e, conseqüentemente, do juízo de valor – desde que a moral sempre o pressupõe –, tão ameaçador para quem (certamente, e acima de tudo, o antropólogo) foi treinado para exorcizar o fantasma do preconceito em qualquer de suas manifestações. Porém se a luta contra o etnocentrismo, além de generosa, é cientificamente correta, tal não significa que ela nos impeça de assumir o desafio de enfrentar o exame do fato moral com as armas de nossa disciplina, sem reduzi-lo a uma questão apenas relevante quando dela nos descartamos... Afinal, como julgar o ato de uma pessoa, membro de uma outra sociedade, e que tenha sido guiada em sua ação por valores próprios a sua cultura? Claro que não cabe ao antropólogo julgar – isso é função de juízes e moralistas, mas também do homem comum, que, imerso em seu cotidiano, é sempre impelido a julgar todo e qualquer ato (seu ou de terceiros) como condição de orientar seu próprio comportamento. Mas o antropólogo enquanto tal, i.e., no exercício de seu *métier*, sempre terá por alvo procurar o sentido do fato moral, compreendê-lo, portanto, de maneira a esclarecê-lo minimamente, seja para si próprio, seja para seus leitores, seja para seus estudantes. Considero, assim, importante retomar a questão da moralidade, presente desde os albos de nossa disciplina, como suscetível de investigação antropológica. Mas desde já gostaria de advertir que não tratarei aqui da ética do antropólogo, quer como cientista, quer como cidadão, um tema, aliás, frequentemente abordado em nossa comunidade profissional. Essa seria uma outra questão, aliás corriqueira nos dias de hoje, mas que

não cabe aqui abordar. Pretendo examinar o fato moral como um alvo de pesquisa e reflexão através da categoria da moralidade, portanto como um conceito que me parece ser dotado de grande poder de esclarecimento sobre instâncias da vida social, mas que nem sempre, ou insuficientemente, tem sido levado em conta por todos nós. Senão, vejamos.

É curioso verificar que apesar da moralidade, como conceito, estar presente nos primórdios da antropologia, sua exclusão parece ter sido senão a condição, pelo menos uma das condições que ensejaram a criação de nossa disciplina – a tomarmos como referência sua ancestralidade francesa (ao menos para ilustrar o ponto de vista que pretendo desenvolver aqui). Refiro-me a Lucien Lévy-Bruhl, esse filósofo com vocação antropológica que começou sua caminhada em direção à sociologia (mas era para a antropologia que ele se dirigia) refletindo sobre a moral – antes sobre a responsabilidade –, para erradicá-la de seus pressupostos metafísicos e ultrapassá-la indo na direção da reconstrução teórica de mentalidades (a primitiva e a européia), com vistas a edificar uma verdadeira ciência do social. (1) Para Lévy-Bruhl a ordem moral não mais poderia ser pensada em termos deontológicos, normativos, senão como objeto de uma "ciência dos costumes"; em outras palavras, objeto de uma antropologia. Para ele isso significava uma passagem pessoal da condição de filósofo à de *savant*, ou, como diríamos hoje, à condição de cientista ou pesquisador. Porém, ironicamente, essa erradicação da moral como objeto de reflexão filosófica levou consigo a quase total erradicação da moralidade como tema de atenção antropológica. E que valha ainda essa desgastada expressão: "jogou-se fora a criança com a água do banho"! Pelo menos é o que se verifica quando se compulsua a literatura antropológica em busca de algum esclarecimento sobre a moralidade enquanto um dos valores mais importantes de uma cultura, pois constitutivo de qualquer sociedade.

Autores modernos mas hoje clássicos de nossa disciplina, como, por exemplo, Raymond Firth (1964) ou Louis Dumont (1966, 1983), enfrentaram a questão do valor em sociedades ágrafas e letradas sem no entanto examinar, ainda que perfunctoriamente, a questão da moralidade, mais preocupados que pareciam estar com questões axiológicas mais gerais, como o lugar do valor em contextos religiosos ou ideológicos, abdicando de examiná-lo, entretanto, na esfera da moralidade. Menciono esses antropólogos, adicionando ainda o nome de Melville Herskovits (1948), este certamente o maior defensor do relativismo cultural que, a levarmos em conta seu texto intitulado "Statement on Human Rights", parece ser um dos poucos a abordar a questão. Aliás, no modo de ver de David Bidney (1954), em seu rastreamento da questão do valor durante o famoso Simpósio Internacional sobre Antropologia, realizado em 1951 nos Estados Unidos sob o patrocínio da Wenner-Gren Foundation, Herskovits não esteve imune de cair em numerosos equívocos. Voltarei a Herskovits mais adiante e, com ele, examinaremos rapidamente a relação entre relativismo e moralidade. Por ora, continuemos nossa incursão no pensamento de alguns autores que nos levem a constatar realizações de nossa disciplina que a aproximem o mais possível – mesmo que às vezes involuntariamente – da esfera da moralidade, considerando que em seus trabalhos os juízos de valor estiveram sempre pressupostos como tema passível de reflexão antropológica.

Já numa esfera mais interdisciplinar caberia mencionar a contribuição de um antropólogo, igualmente um clássico, Clyde Kluckhohn (e de seus associados), à coletânea *Toward a General Theory of Action* (1962), com seu parsoniano ensaio "Values and Value-Orientations in the Theory of Action". Mas mesmo com Kluckhohn a questão da moralidade não chega a ser considerada, limitando-se o autor a tratar dos procedimentos de avaliação (i.e. de proferimentos valorativos) num único conjunto que chamou de "dimensão de conteúdo", onde os valores morais não são distinguidos dos estéticos ou cognitivos. Claro que a bibliografia moderna em antropologia, é inexaurível - e não seria aqui, nesta conferência, que iríamos pretender cobrir todas as manifestações, ainda que episódicas, do tratamento do tema em monografias específicas sobre tal ou qual cultura ou etnia, mesmo que eu tivesse competência para tanto.

Mas voltemos ao problema da moralidade e do relativismo. O texto elaborado por Herskovits, há pouco aludido, apresentado por ele em 1947 e em nome da American Anthropological Association para a "Comissão sobre Direitos Humanos das Nações Unidas", portanto um texto eminentemente prático, procura apoiar-se no relativismo cultural, teoria que naquela época, sobretudo, nele encontrava seu maior defensor. Após estabelecer algumas proposições básicas – como a que afirma que (i) o respeito às diferenças individuais implica no respeito às diferenças culturais, visto que ambos estão intimamente relacionados; (ii) a que diz que esse respeito às diferenças culturais é validado pelo fato científico de não haver uma técnica de avaliação qualitativa disponível; e (iii) a que assevera que padrões e valores são relativos apenas à cultura da qual derivam - Herskovits vai afiançar, no que diz respeito à Declaração dos Direitos Humanos, que "aquilo que é sustentado como um direito humano numa sociedade pode ser considerado como anti-social numa outra sociedade" (Herskovits, 1947, p.542, *apud* Beals, 1954, p.693). Naturalmente

que isso estaria apoiado em padrões de liberdade e justiça que, embora universais enquanto tais, poderiam apresentar variação de conteúdo de uma cultura para outra. Tal relativismo cultural, comenta Beals, faz com que o antropólogo relativista seja "tão temeroso de etnocentrismo e de possível intolerância que está preparado, em teoria ao menos, para tolerar qualquer violação de seus padrões culturais por membros de outras sociedades, na pretensão de que, não importando as conseqüências que isso pudesse trazer para outros, eles ainda assim estariam de acordo com o princípio de relatividade de valores" (Beals, *ibidem*). Uma exacerbação de tal ordem, levando o relativismo cultural a seus limites, faz com que Herskovits caia em contradição. Beals observa que o próprio Herskovits vai conceder que em situações onde os sistemas políticos negam aos cidadãos o direito de participação em seus governos ou buscam conquistar povos mais fracos, esses atos exprimiriam valores universais negativos e que, ao considerá-los inaceitáveis, não estaríamos incorrendo em nenhum etnocentrismo... Como compatibilizar essas duas posições aparentemente contraditórias?

Em que pese o ranço liberalizante do pensamento de Herskovits quando concede ao Estado liberal a afirmação prática de seus direitos, inclusive admitindo a mobilização dos cidadãos em defendê-los, há que reconhecer-se que ele admite igualmente a existência de valores que transcendem as culturas particulares e que, por essa *razão*, devem estar inscritos na "Declaração dos Direitos Humanos", portanto válidos em escala planetária. Todavia, a ausência de uma reflexão mais profunda de Herskovits no tratamento de uma questão eminentemente ética não lhe permitiu superar as contradições de seu próprio discurso. Ao que parece, a antropologia, enquanto disciplina autônoma, não teria tido condições de aprofundar a questão com seus próprios meios, não importando a posição ideológica de Herskovits. Hoje, passado quase meio século, caberia perguntar se nossa disciplina caminhou um pouco mais em direção à superação dessa contradição (ou de outras que lhe sejam similares). Creio que a melhor maneira de encaminhar o problema é procurar respaldo em outras disciplinas, especialmente na filosofia. Todavia, não se procurará aqui enfrentar questões propriamente filosóficas, como a da "justificação última" (*Letzbegründung*) das normas morais ou do sentido da antítese racionalidade/irracionalidade dessas mesmas normas frente à possibilidade de submetê-las à investigação científica – e isso sem cair na "falácia naturalista", i.e. de confundir proposições empíricas concernentes ao que *é*, com proposições morais referentes ao que *deve ser*. Embora importantes, essas questões, como tantas outras espalhadas no caminho da indagação filosófica, não devem desviar-nos da questão substantiva que gostaria de desenvolver aqui. E pretendo que, embora estimulado por uma disciplina irmã, esse desenvolvimento se dará em termos antropológicos, desde que meu esforço neste momento será o de equacionar a moralidade como problema não irreduzível a minha disciplina.

Já em duas oportunidades (R. Cardoso de Oliveira, 1990a e 1990b) pude posicionar-me no interior da tradição hermenêutica crítica, na forma como nela a questão da moralidade e da ética vem sendo abordada por autores como Karl-Otto Apel e Jürgen Habermas. Embora haja diferenças entre ambos no tratamento da mesma questão, elas não me parecem pertinentes para o desenvolvimento do problema que pretendo abordar; e, para simplificar, ficaria com a expressão habermasiana de "ética discursiva" para nomear a orientação que, grosso modo, aqui será seguida, pelo menos nos primeiros passos de sua formulação. Vou, assim, limitar-me a enunciar algumas idéias que nos remetam àquilo que considero – para os alvos desta conferência – o centro da ética discursiva. Não sem antes lembrar que qualquer tentativa de resumir o que seja essa ética estaria fadada a simplificá-la intoleravelmente, uma vez que se trata de um tema em pleno desenvolvimento e num território teórico minado por controvérsias; bastando para tanto remeter os mais interessados ao teor das discussões que se dão em torno dele, a uma obra como a coletânea *The Communicative Ethics Controversy* (Benhabib, S. & F. Dallmayr, orgs., 1990), publicada nos Estados Unidos e com contribuições tanto de Apel quanto de Habermas, ao lado das de seus comentadores. Em primeiro lugar, valeria distinguir aquilo que para nós antropólogos seria fundamental: a saber, o *costume* (ou as convenções), *Sittlichkeit* em alemão, como distinto de *moralidade*, *Moralität* (ou a ação proba, baseada em princípios, que ao antropólogo caberia identificar por meio de uma adequada etnografia). Isso já nos conduz a uma segunda idéia: a de uma ética dialógica, a saber aquela que se reporta ao nível de normas estabelecidas democraticamente no âmbito de uma "comunidade de comunicação" e "de argumentação" (conceitos apelianos por excelência); trata-se da substituição da tradição cartesiana-kantiana do "eu penso" pelo "nós argumentamos". Em terceiro lugar, a idéia de que o gênero humano é dotado de "competência comunicativa" (conforme a teoria de Habermas) graças à qual ele estaria exposto inexoravelmente à relação dialógica. Esse conjunto de idéias me parece suficiente para que possamos chegar a uma abordagem da moralidade como uma questão renovada em seu equacionamento no campo da antropologia. A utilização dessas idéias no curso desta exposição irá, certamente, torná-las mais claras.

Penso que a maior contribuição da ética discursiva para uma reformulação do problema da moralidade no âmbito de nossa disciplina seja considerá-lo não mais a partir das questões axiológicas tradicionalmente discutidas – quando se instala de forma irreversível na antropologia não necessariamente o relativismo enquanto ideologia (portanto com certa dose de perversidade...), mas a saudável idéia relativista de que os valores só podem ser compreendidos no interior de culturas concretas –, porém que esse problema também possa ser examinado à luz daquele conjunto de idéias há pouco mencionado. Isso significa – como pretendo mostrar – que a noção de cultura não é suficiente para permitir sequer uma correta colocação do problema da moralidade; e que, ao contrário, essa noção tem sido responsável por tornar o problema até certo ponto opaco aos olhos do antropólogo. E, nesse sentido, a primeira distinção a ser feita será entre *cultura*, tomada aqui como costume, e *norma*. O que significa dizer que *aquilo que já está na tradição ou no costume não pode ser tomado necessariamente como normativo*. Isso me parece ser o ponto crucial. É desfazer o nó górdio que, a meu ver, faltaria a nossa disciplina para eliminar aquela contradição já mencionada. Um filósofo como Ernst Tugendhat vem em nosso auxílio ao assinalar ser "inaceitável que se admita algo como correto ou bom porque está já dado de antemão no costume, sem poder prová-lo como correto ou bom"; para ele isso "iria não só contra uma idéia moderna de filosofia, mas também contra a que desde Sócrates significa filosofia: um radical dar-se conta (*Rechenschaft*) da razão" (cf. Tugendhat, 1988, p.48). O que não significa entretanto - e é bom tornar isso claro para evitar mal-entendidos – que valores morais não possam estar imbricados em costumes (um fato, por sinal, corrente nas culturas de um modo geral, particularmente nas mais simples). Poder-se-ia dizer, de conformidade com Simmel, que há um *continuum* entre o pólo da moralidade e o pólo da legalidade, situando-se entre ambos o costume (cf. G. Simmel, 1950, p.100). (2) Esse entrelaçamento que se observa na dinâmica do *continuum* mostra que a própria oscilação do costume entre dois pólos indica que essas três dimensões societárias não apenas podem, mas devem ser distintas. Assim sendo, se se aceita a distinção indicada entre costume e moralidade – e identificando nesta última a presença da razão como um operador essencial –, não há por que deixar de aplicar essa distinção no exame que gostaríamos de fazer da moralidade no âmbito de nossa disciplina.

### **Etnicidade, eticidade e moralidade**

A problemática que tenho me dedicado há décadas a examinar, sempre que a questão indígena se torna presente em meu horizonte, é a das relações interétnicas observáveis em contextos nacionais, a saber, as que têm lugar num espaço sob o domínio político de um Estado controlado por uma única etnia. O que equivale dizer que as populações etnicamente distintas no interior dessa sociedade dirigida por esse Estado uni-étnico vivem a condição de minorias sociais (e étnicas), não importando a magnitude de seu contingente demográfico. E no caso das etnias indígenas situadas nos diferentes espaços das Américas, podemos dizer que elas vivem a irônica situação de hóspedes em seu próprio território; um território ocupado historicamente por uma população colonizadora. Essas etnias representam, a rigor, um caso exemplar de etnicidade. Citando Abner Cohen, podemos dizer que "Etnicidade é essencialmente a forma de interação entre grupos culturais que operam dentro de contextos sociais comuns" (1974, p.XI). Uma tal definição, como se pode constatar, não limita a aplicação do conceito a etnias indígenas, pois nele ficam também abrigados quaisquer outros grupos culturais ou étnicos cujos destinos estejam nas mãos de um Estado-nação majoritário e no interior do qual – notadamente em seus círculos de decisão – esses grupos não têm voz. Poderíamos perguntar, a essa altura, como se comportam esses grupos relativamente aos valores de suas culturas singulares diante de valores ditos nacionais, vocacionalmente hegemônicos, administrados pelo Estado? É claro que o que se verifica é uma grande tensão, sobretudo quando os valores em causa são de ordem moral. Poder-se-ia dizer que há aqui uma óbvia interseção entre domínios: o da etnicidade com o domínio duplo da eticidade/ moralidade. Uma interseção que o privilegiamento do conceito de cultura por nossa disciplina só fez, obscurecer.

Nesse sentido, algumas considerações sobre o conceito de eticidade podem ser bastante esclarecedoras para nossas indagações. Preliminarmente, cabe distingui-lo do conceito de moralidade, ainda que na prática da vida cotidiana tal distinção tenha um valor meramente analítico: enquanto a moralidade nos remete para a questão do "que é igualmente bom para todos", o conceito de eticidade vai implicar uma outra questão: a que nos coloca diante de nossa necessidade de (auto)esclarecimento ou de esclarecimento "sobre quem somos e quem gostaríamos de ser" (Habermas, 1993, p.99), para sabermos, naturalmente, sobre nossas obrigações ou deveres. Isso significa que se a moralidade envolve o "bem viver", em seu sentido de vida justa e proba no mundo da vida, a eticidade envolve o dever como o valor mais alto de uma pessoa, portanto de um ser social. Pensar, portanto, a eticidade como a esfera do dever e, com ela, a da responsabilidade, é pensá-la - para falarmos com Habermas – como o lugar em que hábitos concretos de vida abrigam deveres, mas que estes estão de tal maneira enredados naqueles que perdem toda a sua força normativa (cf.

Habermas, 1989, p.130). Será esse um problema exclusivamente filosófico, ou pode o antropólogo inquiri-lo no exercício de suas investigações empíricas?

Tenho para mim que os sistemas interétnicos oferecem uma instância de observação privilegiada para nos darmos conta de questões como a moralidade e a eticidade como fenômenos suscetíveis de descrição e interpretação. Procurarei ilustrar isso com a menção de uns poucos casos observados por mim ou por terceiros, em que valores inscritos naqueles fenômenos podem ser identificados. São valores que praticamente extravasam seus respectivos sistemas culturais, tocados por situações críticas (i.e., de crise) em que são acionados. E a literatura etnológica não nos mostra que os sistemas interétnicos (ou de fricção interétnica) não vivem endemicamente a situação de crise? Portanto, nunca será difícil encontrar tais situações. Mas quero mencionar aqui uma que me parece modelar, na medida em que põe frente a frente valores bem diversos e que envolvem decisões para a ação.

Refiro-me a um caso que observei em 1957 entre os Tapirapé, quando, junto com Charles Wagley, os visitava. O caso envolvia a prática do infanticídio e a presença de missionárias católicas na própria aldeia. Pude observar, então, uma situação de pleno choque entre valores ocidentais (ou cristãos) e valores tribais, particularmente naquilo que diz respeito ao significado da vida. O fato é que os Tapirapé haviam instituído, ao longo de seu deslocamento para a região do rio do mesmo nome, a prática da eliminação do quarto filho, desde que, assim fazendo, imaginavam impedir o aumento de sua população, incapaz de sobreviver naquele ecossistema com um contingente maior que cerca de mil indivíduos. Curiosamente, eles haviam descoberto (por força de uma experiência secular) que um casal não poderia ter mais de três filhos, uma vez que este era o número ideal, em termos demográficos, para renovar a população sem incrementá-la. Evidentemente, institucionalizada essa prática no âmbito da cultura Tapirapé, difícil seria erradicá-la mesmo após o violento declínio da população que, à época da pesquisa etnográfica, não contava com mais que 54 indivíduos! O certo é que as missionárias, valendo-se de alguns expedientes - em torno dos quais puderam ser registradas diferentes versões -, lograram convencer o grupo indígena a não mais recorrer ao infanticídio. (3) O que se pode dizer é que houve uma interação comunicativa extremamente favorável no interior do sistema interétnico local, constituído pela associação entre missionárias e índios, marcada, por sua vez, por um padrão altamente "democrático" de sociabilidade: pudemos observar, Wagley e eu, a existência de uma verdadeira comunidade de comunicação (como interpreto hoje aquilo que presenciei à época) entre os Tapirapé e as missionárias, onde não se verificavam quaisquer daqueles mecanismos repressivos e autoritários comumente presentes em situações de ação missionária. Pode-se dizer que as Irmãzinhas de Jesus - esta a Missão - foram as responsáveis diretas por oferecer condições bastante adequadas para o exercício hábil de uma devotada *argumentação* em torno da supressão do infanticídio, não importando se a erradicação total desse comportamento tenha sido efetivamente alcançada. Wagley, por exemplo, apresenta dúvidas. Vamos ouvi-lo. Diz ele: "Não estou certo se houve quaisquer casos de infanticídio (...) desde que as Irmãzinhas *persuadiram os* Tapirapé a quebrar o padrão do tamanho da família. Eu preferia duvidar que o infanticídio tenha desaparecido inteiramente, apesar das Irmãzinhas continuarem a manter uma vigilância cuidadosa sobre as mulheres grávidas" (Wagley, 1977, p.139; o sublinhado é meu). Embora a ação missionária de interferir desde a *délivrance* possa não ter sido totalmente eficaz, isso não tira do fato toda a sua significação ética (do ponto de vista das missionárias haverem cumprido com seu dever de lutar pela vida) ou seu sentido moral (no retirar da cultura indígena um hábito para elas altamente comprometedor de uma existência proba e justa, onde a vida de uma pessoa deveria ser vista como o maior bem, a despeito dos Tapirapé colocarem acima dela, certamente como seu valor supremo, a vida da comunidade). Duas moralidades, no entanto passíveis de interseção através do diálogo persuasivo ou, em outras palavras, pelo exercício da argumentação.

A consideração desse fato nesta conferência oferece a oportunidade de examinarmos não apenas um choque de valores morais (o peso relativo da vida individual para os Tapirapé e seu peso absoluto para as missionárias), mas uma forma criativa de buscar uma solução "negociada" entre comunidades orientadas por pontos de vista distintos. São, portanto, dois horizontes que acabam por fundir-se no exercício do diálogo interétnico, formador de uma única comunidade de comunicação, capaz, por sua vez, e pelo menos em algumas ocasiões, de atuar como uma comunidade de argumentação. Mas nem sempre o diálogo interétnico é realizado em termos argumentativos e democráticos. Todo pesquisador já observou isso em suas experiências de campo. No mais das vezes o que ocorre é uma total ausência de diálogo entre membros das etnias em conjunção. Só para exemplificar, exporei aqui um segundo caso de relação interétnica, agora envolvendo os Tükúna do alto rio Solimões e um encarregado de Posto do antigo Serviço de Proteção aos índios. Refiro-me à atuação desse funcionário frente ao fato de um rompimento de regras matrimoniais, sancionadas pela cultura tribal mas por ele totalmente ignoradas, uma vez que de seu ponto de vista (alienígena,

portanto) não existiria imoralidade no casamento entre o homem e sua enteada. Eis a pequena história que transcrevo de meu livro *O Índio e o Mundo dos Brancos* (1981, pp.65-66): "Um homem do clã Onça apaixonou-se por sua enteada, filha de um homem do clã Auaí, portanto ambos membros da mesma metade [exogâmica]. A união que desejavam contrair ficava, assim, proscrita pela comunidade Tükúna que via nisso um caso de incesto, totalmente imoral aos seus olhos. Não obstante, o casal forçou a situação, encontrando apoio no Encarregado do Posto Indígena 'Ticunas' (...) que dizia 'nada ter demais o matrimônio de um homem com sua enteada, uma vez que não eram parentes'. Ora, as duas concepções de parentesco, a Tükúna e a ocidental, entravam em flagrante choque, posto que engendradas por campos semânticos diversos. A consequência disso foi o 'casamento por fuga', tornando impossível o retorno do casal incestuoso para a comunidade ou para qualquer outro lugar povoado por Tükúna. Vivem hoje [ou viviam então] como lúmpens nas imediações [da cidade] de Benjamim Constant".

Como se vê, esse segundo caso retrata a inexistência de qualquer comunidade de comunicação como pré-requisito ao exercício do diálogo. Seguindo, aliás, a praxe dos funcionários do S.P.I., com os quais convivi durante minhas pesquisas, de jamais argumentar com os índios sob sua jurisdição, uma vez que estavam cômicos de suas verdades. Assim, o único interesse que tinham era o de mandar ou dar orientações que conduzissem "seus índios" à civilização... Lembro-me das horas que dediquei a funcionários do S.P.I. e, posteriormente, em conversas com os da FUNAI, para convencê-los das consequências negativas de suas posições etnocêntricas... Ocorre, entretanto, que esses desencontros de valores podem ter consequências muito mais graves que as que esse caso mostra, atingindo não apenas um ou dois indivíduos, mas toda uma população. Infelizmente nunca faltarão exemplos para isso e não precisaremos ser muito minuciosos na apresentação de casos, bastando rememorá-los a um auditório que já os conhece bastante bem.

Quero lembrar a ação de missões religiosas (católicas e evangélicas) junto de povos indígenas, preocupadas com conduzi-los a se comportarem segundo os princípios da moralidade cristã. O caso da missão salesiana junto aos Borôro ilustra bem isso, quando os obrigou a se desfazerem de suas casas comunais por entenderem serem elas propícias ao pecado do incesto. Mostrando-se incapaz de perceber que jamais esses índios incorreriam no incesto clânico, a missão fez com que sua interferência na cultura tribal determinasse o comprometimento da forma circular das aldeias e a consequente alteração dos parâmetros simbólicos da organização social e da cosmologia daquele grupo indígena. O moralismo cristão que impregnava a política missionária certamente teria impedido que os missionários aprendessem com os Borôro um estilo de vida que, por ser diferente, nem por isso era menos probo e justo. A etnografia poética de Lévi-Strauss em seus *Tristes Tropiques* expressa bem o conteúdo moral desse estilo: "Ao moralista – adverte –, a sociedade Borôro dá uma lição; que ouça os seus informantes indígenas: eles lhe descreverão, como o fizeram para mim, esse balé em que duas metades da aldeia se obrigam a viver e a respirar uma através da outra, uma para a outra; trocando as mulheres, os bens e os serviços num fervoroso cuidado de reciprocidade; casando suas crianças entre si, enterrando mutuamente seus mortos, garantindo uma à outra que a vida é eterna, o mundo seguro e a sociedade justa. Para atestar essas verdades e se apoiar nestas convicções, seus sábios elaboraram uma cosmologia grandiosa; eles a inscreveram no planejamento de suas aldeias e na distribuição de suas casas" (Claude Lévi-Strauss, 1955, p.256). E os padres só fizeram romper essa forma de vida, levando a sociedade Borôro à desorganização.

Não seria difícil encontrar dezenas de outros casos igualmente ilustrativos desses desencontros interétnicos, onde pressupostos morais e deveres éticos induzem as mais danosas ações, ainda que algumas delas eventualmente carregadas de boas intenções. O estrabismo com que os salesianos viram a ordem cultural Borôro e imaginaram como seu dever modificá-la exemplifica no limite o padrão de atuação das missões religiosas que consideráramos hoje as mais conservadoras. É verdade que a Igreja latino-americana, estimulada pela teologia da libertação, preocupou-se muito com mudar esse estilo, apoiada numa ética – portanto numa concepção de dever – bem diferente, como, no Brasil, tem mostrado o próprio CIMI. Podemos ver, assim, que de um lado se altera o campo da eticidade; de outro o da moralidade. Uma dinâmica diante da qual o antropólogo não deve deixar de estar atento. Mas não quero sobrecarregar esta exposição com mais casos e evidências de todos conhecidas. Gostaria apenas de assinalar que a maior visibilidade da questão moral nas áreas de fricção interétnica deve-se à comparação que imediatamente podemos fazer entre esferas de valor distintas. Isso não exclui, de forma alguma, a possibilidade de investigação da moralidade – e, com ela, da própria eticidade – no interior de sistemas culturais pouco tocados pelo contato interétnico. Mesmo porque o próprio pesquisador, na realização de sua etnografia junto a qualquer tipo de população, estará sempre exercitando – queira ou não – a comparação; uma vez que sempre estará observando e falando a partir de seu

próprio horizonte: pois, como sabemos, não há um terceiro lugar. Porém devo frisar mais uma vez – antes de passarmos a nossas considerações finais – que os fenômenos morais e éticos sempre ganharão em tangibilidade quando observados no interior de sistemas interétnicos, e isso indubitavelmente porque se apresentam em seus estados mais críticos como que expressando as crises desses sistemas.

### E possível uma ética planetária?

De maneira muito sumária, eu gostaria de fazer alguns comentários mais no sentido de direcionar minhas conclusões, ainda que provisórias, para a questão da viabilidade de uma ética planetária. Questão essa que, naturalmente, apenas entreabro para discussão. Começaria por dizer, assim, que a moralidade, tomada como megaconceito (para valer-me aqui de uma expressão irônica de Geertz), não nos conduziria senão aos ínvios caminhos da filosofia; mas trazê-la para as circunstâncias de suas manifestações empíricas – como é mister do antropólogo e como se pretendeu fazer através dos três casos aludidos (o Tapirapé, o Tükúna e o Borôro) –, o conceito de moralidade ganha uma significação toda especial. Mas como conceito abstrato ou definição, como escreveria Mauss, ele – o conceito – torna-se indispensável para identificarmos o fenômeno que estamos procurando descrever (melhor diria, inscrever) etnograficamente. Do contrário, como encontrá-lo na pesquisa empírica se não sabemos o que procurar?

Mencionamos no início desta exposição que nem tudo o que está na tradição ou na cultura pode (ou deve) ser tomado como norma ou critério do que seria correto ou bom. Tal afirmação levounos à evidência de que a cultura, enquanto conceito, encobria como uma sombra uma dimensão da vida em sociedade difícil e raramente exposta ao olhar etnográfico. Mesmo a cultura na concepção geertziana e sofisticada, entendida como um conceito semiótico, não me parece que dê conta do recado. É aqui que os estudos já mencionados sobre ética discursiva podem oferecer-nos alguma luz. Pelo menos eles me levaram a privilegiar o discurso nativo (algo, aliás, nada novo na investigação antropológica), mas para nele encontrar aquilo que Habermas chamaria de "fragmentos da razão". Sem nenhum etnocentrismo e sem qualquer veleidade de ver nos discursos nativos (mas, esclareça-se, não apenas "dos nativos" ou dos índios) exemplos de irracionalidade, creio que aquilo que se poderia denominar fragmentos da razão não seria outra coisa que não o exercício da argumentação observável no interior de comunidades de comunicação de diferentes formações sociais ou étnicas, especialmente naquelas constituídas por etnias em contato. Mesmo porque, quando focalizamos essas últimas, sempre que investigamos a moralidade no interior de sistemas interétnicos, vemos tratar-se de uma via de mão dupla: nesses sistemas vê-se que a formulação de juízos morais – de conformidade com os casos tomados para exemplificação – teve lugar no campo alienígena, como as missionárias junto aos Tapirapé, o funcionário junto aos Tükúna e os salesianos junto aos Borôro. Se no primeiro caso, aliás o único, pudemos observar o império da argumentação, portanto a penetração do argumento racional (não importando a carga de emocionalidade que o acompanhava), já com os demais parece não ter havido qualquer tentativa de diálogo que pudéssemos entender como obediente a uma ética discursiva.

Voltemos um pouco mais para o caso Tapirapé. Não posso afirmar que os argumentos que ouvi das Irmãzinhas de Jesus sobre a imoralidade do infanticídio foram os mesmos que elas apresentaram aos índios para convencê-los a abandonar esse costume. Podemos imaginar os mil e um sortilégios usados por elas para persuadi-los, inclusive os próprios argumentos (ou parte deles) a mim apresentados. O que é importante considerar, todavia, é sua atitude ética ao procurar persuadir, em lugar de determinar autoritariamente o abandono de um hábito tradicional. Os Tapirapé, por seu lado, parece que se mostraram sensíveis pelo menos a um argumento – recordo bem ter conversado sobre o assunto com um deles –, aquele que mencionava o fato de que qualquer morte estaria contribuindo para a destruição completa de toda a aldeia, tão poucos eles eram. O Tapirapé concordou, dizendo que as Irmãzinhas já haviam falado sobre isso (e, presumo, provavelmente os convencido). Pelo menos nesse caso, podemos dizer que foram dados os primeiros passos (a partir da ética das missionárias) para criar-se uma comunidade de comunicação e de argumentação capaz de resolver pelo entendimento um choque entre culturas.

Isso nos leva a duas ou três considerações finais. A primeira delas sobre a alegada incomensuralidade dos horizontes morais. Nesse sentido, através da utilização da noção de cultura e do relativismo a ela inerente, a antropologia habituou-se a aceitar naturalmente como incomensurável a cultura e, com ela, seu quadro moral. Mas se aceitarmos como consistente o argumento mencionado no início desta exposição, segundo o qual costume ou tradição devem ser distinguidos de moralidade, na medida em que esta última deve ser guiada necessariamente por normas sujeitas a argumentação racional, isso significa que os juízos morais sempre podem ser "negociados" no interior de

comunidades de comunicação, tal como sugere a ética discursiva. E quando essas comunidades de comunicação são formadas por pelo menos duas etnias em conjunção – como os casos etnográficos examinados ilustram –, vemos que o exercício da racionalidade (que certamente não é privilégio da cultura ocidental) pode fluir naturalmente desde que as partes ou etnias envolvidas assumam a relação dialógica com a disposição de aceitarem o melhor argumento sobre a justificação de juízos morais postos em evidência discursivamente. Essa abertura ao melhor argumento só é possível, afinal, porque os horizontes em confronto não são absolutamente invulneráveis à razão, mas entre si porosos, como indica a já referida teoria da "fusão de horizontes"; e desde que as etnias em questão admitam dialogar, elas já estariam na prática comprometidas com a possibilidade de um acordo: primeiro, sobre as regras que governariam o diálogo, o que em si mesmo tornaria viável a comunicação interétnica; segundo, o acordo sobre os próprios juízos morais em discussão, o que tornaria realidade a comunidade de argumentação preconizada por uma ética discursiva.

A segunda consideração que ainda me permito fazer diz respeito à importância da ética discursiva para a abordagem antropológica, mesmo quando em lugar de um *encontro etnográfico* o que se acaba observando é um verdadeiro *desencontro* – e com ele a impossibilidade de uma desejada fusão de horizontes. Há algum tempo, andei trocando idéias sobre antropologia e ética com um dos bons cientistas sociais brasileiros, o ensaísta Sérgio Paulo Rouanet. (4) Em seu artigo, mais preocupado com questões cognitivas que envolvem sujeitos involucrados em culturas diferentes, Rouanet vai dizer, em certo momento, que mesmo que se exclua a possibilidade de uma fusão de horizontes entre grupos sociais separados por um absoluto e insuperável confronto de valores (ele está se referindo ao *apartheid* da África do Sul), mesmo assim a relação dialógica "poderia produzir bons resultados do ponto de vista de conhecimento desse sistema". Sua atenção, naquele artigo, estava concentrada nas dificuldades de interação entre o antropólogo e o nativo (no caso os *afrikaaners*, os racistas brancos habitantes daquele país); e não entre estes e a população negra dominada que, de alguma maneira, ilustraria o que dissemos a respeito dos casos Tapirapé, Tükúna e Borõro, adicionando talvez, com esse caso, mais um exemplo proveniente de outras latitudes. Porém, o que importa assinalar é que para o pesquisador enquanto tal, estritamente voltado para a cognição dos valores morais de determinada etnia, qualquer que seja ela, ou desses mesmos valores inerentes a um dado sistema interétnico, o que prevalece na óptica desse pesquisador é a possibilidade de tornar os valores morais tangíveis à investigação etnográfica. E para retomar a proposta habermasiana da ética do discurso, concordaríamos com Rouanet que melhor será falarmos de um "quase-discurso" sempre que mencionarmos o produto de uma comunicação inter-cultural, seja a que ocorre entre o antropólogo e aqueles que ele pesquisa, seja aquela que tem lugar entre grupos étnicos em contato. Todavia, gostaria de acentuar que independentemente da posição teórica adotada pelo antropólogo em sua investigação da esfera da moralidade em tal ou qual etnia ou em tal ou qual sistema interétnico, essa esfera deve merecer uma atenção que não tem recebido regularmente em nossas etnografias e nem mesmo em nossos ensaios indigenistas.

E é com relação à perspectiva indigenista que eu gostaria de fazer minha última consideração. Já tratei desse assunto em duas outras oportunidades (R. Cardoso de Oliveira, 1990a e b), entretanto creio cabível retomá-lo agora no contexto desta conferência. Quero referir-me expressamente à questão da moralidade com relação aos sistemas interétnicos e ao papel do Estado-nação no trato dessa questão. Evoquemos aqui a proposta de H. Groenewold (citado por Apel, 1985), segundo a qual é possível distinguir três espaços sociais em que pode ser observada a atualização de valores morais e, por suposto, político-ideológicos. A esses espaços chama esferas, hierarquizadas em três níveis: micro, meso e macro. Enquanto na micro-esfera as normas morais possuem caráter particularista e sempre podem ser observadas nas instâncias mais íntimas (como as que regulam a vida sexual, por exemplo), na macro-esfera encontram-se os interesses vitais humanos – 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 macro-esfera esse mesmo indigenista irá encontrar uma maior complexidade na defesa de certas normas particularistas – como a do infanticídio Tapirapé – que infringem uma ética planetária na qual esse mesmo infanticídio é visto de uma perspectiva universalista, portanto como crime contra 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 vida dos povos indígenas ou do meio ambiente em que eles e todos nós vivemos. De qualquer modo, reconheço que há dificuldades de caráter hermenêutico e político a serem superadas no âmbito de uma ética da responsabilidade em escala planetária. Este, por sinal, é um assunto da maior atualidade, haja vista o que temos lido na imprensa sobre a "Conferência



Mundial sobre os Direitos Humanos", realizada recentemente em Viena: os obstáculos quase insuperáveis encontrados pela Comissão de Redação em seus esforços para elaborar o texto da "Declaração sobre os Direitos Humanos" - finalmente redigido mediante uma interessante prática político-hermenêutica exercitada pelos membros da Comissão e, posteriormente, pelo Plenário da Conferência.

Mas é justamente na atualização de uma ética da responsabilidade que vamos deparar-nos com os maiores obstáculos a um bom encaminhamento de uma política pública no âmbito dos Estados nacionais que queiram comprometer-se com a moralidade de seus atos. Estamos agora na meso-esfera: aquela que, segundo Groenewold, é a da política nacional, orientada pelo que se costuma denominar "razões de Estado", vistas geralmente como moralmente neutras! Temos visto que em nome dessas razões de Estado o *apartheid* há décadas faz suas vítimas. No Brasil, o descaso governamental no que diz respeito a atender às demandas indígenas, dando a impressão de ter assumido como próprias as razões de empresários influentes nas cúpulas administrativas, também tem vitimado grande número de etnias indígenas que a história haverá de contabilizar. E dentro da singularidade do caso brasileiro, será sempre nessa meso-esfera que o discurso indigenista que se pretenda ético vai encontrar seu espaço. Um espaço onde os valores morais particularistas da micro-esfera inerentes às etnias indígenas sempre poderão ser balanceados com os valores universalistas da macro-esfera, na forma como eles se incorporam na Carta dos Direitos Humanos. E só quando a ética da responsabilidade ocupar efetivamente esse espaço da meso-esfera, onde, a rigor, não apenas o Estado-nação mas todos nós enquanto cidadãos estamos inseridos, é que poderemos esperar que um dia a moralidade passe a ser o fundamento de políticas indigenistas públicas e possa ser bem mais que um mero tópico de investigação e reflexão.

## NOTAS

(\*) Este texto, em sua versão original e com o título *Ethnicity and the possibilities of a planetary ethics*, foi elaborado para ser um dos papers da sessão plenária do XIII Congresso da *International Union of Anthropological and Ethnological Sciences*, intitulada *Societies, evolution and globalization*, realizada na Cidade do México em 29 de julho de 1993; uma segunda versão, intitulada "Antropologia e Moralidade", constituiu-se na Primeira Conferência Luiz de Castro Faria, ministrada em 5 de julho de 1993 no Salão Nobre "Pedro Calmon", no Forum de Ciência e Tecnologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro. O presente artigo é, portanto, uma terceira versão.

1. Em meu ensaio *Razão e afetividade: o pensamento de Lucien Lévy-Bruhl* (1991) faço uma leitura na qual essas idéias estão amplamente desenvolvidas.

2. Vale notar que a preocupação de Simmel é distinguir *costume* de *lei* e de *moralidade*. Assim diz ele: "Em contraste com a opinião segundo a qual moralidade, costume e lei se desenvolveram como suplementações desse estado germinal [no interior de uma unidade normativa original], parece-me que esse estado germinal é perpetuado naquilo que chamamos costume. E costume, penso, representa um estágio de não-diferenciação de que em diferentes direções saem duas formas: lei e moralidade" (Simmel, opus cit., p. 99).

3. Há pelo menos duas versões desses expedientes, uma obtida por mim em 1957 (R. Cardoso de Oliveira, 1959, p. 10), outra por Cecília Roxo Wagley, colhida em 1965 (Charles Wagley, 1977, p. 136, nota 64). Ainda que mostrem alguma divergência entre si, ambas confirmam a ação das missionárias na eliminação do infanticídio tapirapé pela via do diálogo. Poder-se-ia dizer ter tido lugar então a atualização de algo semelhante a um discurso ou "quase discurso" ético? É o que talvez possamos verificar mais adiante.

4. Em outro diálogo (R. Cardoso de Oliveira, 1990a; S. P. Rouanet, 1990), ambos concordamos, basicamente, com a viabilidade teórica e prática de uma ética discursiva na antropologia. Rouanet desenvolve extensamente suas idéias, chegando ao ponto de cunhar a designação "antropólogo comunicativo" para aquele que, dentre nós, incorpore em seu trabalho etnográfico os cânones dessa ética argumentativa.

## BIBLIOGRAFIA

APEL, K.-O. (1985), "El *a priori* de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética", in *La Transformación de la Filosofía*, do mesmo Autor, tomo II, Madri, Tauros Ediciones S.A.

BENHABIB, S. e DALLMAYR, Fred (orgs.). (1990), *The Communicative Ethics Controversy*, Cambridge, Mass., The MIT Press.

BIDNEY, D. (1954, segunda edição), "The concept of value in modern anthropology", in *Anthropology Today: an Encyclopedic Inventory* (A.L.Kroeber, Org.), Chicago, Illinois, The University of Chicago Press, pp. 682-699.

- CARDOSO DE OLIVEIRA, R. (1959), "A situação atual dos Tapirapé", in *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, Nova Série Antropologia, n.º 3, julho.
- \_\_\_\_\_. (1981, terceira edição), *O Índio e o Mundo dos Brancos*, Brasília, Editora da Universidade de Brasília.
- \_\_\_\_\_. (1990), "O Saber, a Ética e a Ação Social", in *Manuscrito - Revista Internacional de Filosofia*, volume XIII, n.º 2, outubro, pp. 7-22.
- \_\_\_\_\_. (1990), "Prácticas interétnicas y moralidad. Por un indigenismo (auto)crítico", in *América Indígena*, volume L, n.º 4, outubro/dezembro, pp. 9-25.
- \_\_\_\_\_. (1991), *Razão e Afetividade. O pensamento de Lucien Lévy-Bruhl*, Campinas: Coleção CLE, volume VIII. Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência/ UNICAMP.
- COHEN, A. (1974), *Urban Ethnicity*, ASA Monographs 12, Londres, Tavistock Publications.
- DUMONT, L. (1966), *Homo Hierarchicus. Essai sur le système des castes*, Paris, Éditions Gallimard.
- \_\_\_\_\_. "La valeur chez les modernes et chez les autres", in *Essais sur l'Individualisme*, mesmo Autor, Paris, Éditions du Seuil, pp. 222-262.
- FIRTH, R. (1964), *Essays on Social Organization and Values*, London School of Economics, Monographs on Social Anthropology n.º 28, Londres, The Athlone Press.
- HABERMAS, J. (1989) *Consciência Moral e Agir Comunicativo*, Biblioteca Tempo Universitário 84, Rio de Janeiro, Edições Tempo Brasileiro Ltda.
- (1993), *Passado como Futuro*, Biblioteca Tempo Universitário 94, Rio de Janeiro, Edições Tempo Brasileiro Ltda.
- HERSKOVITS, M. (1947), "Statement on Human Rights", in *American Anthropology*, volume XLIX, pp. 539-543.
- \_\_\_\_\_. (1948), *Man and his Works*, Nova York, A.A.Knopf.
- KLUCKHOHN, C. et alii (1962), "Values and Value Orientations in the Theory of Action. An exploration in definition and classification", in *Toward a General Theory of Action* (Talcott Parsons e Edward A. Shils, Orgs.), Nova York, Harper Torchbooks, pp. 388-433.
- LEVI-STRAUSS, C. (1955), *Tristes Tropiques*, Paris, Librairie Plon.
- ROUANET, S. P. (1990), "Ética e Antropologia", in *Estudos Avançados*, volume 4, n.º 10, setembro/ outubro, pp. 111-150.
- SIMMEL, G. (1950), *The Sociology of Georg Simmel*, Illinois, The Free Press.
- TUGENDHAT, E. (1988), *Problemas de Ética*, Barcelona, Editorial Crítica.
- WAGLEY, C. (1977), *Welcome of Tears. The Tapirapé Indians of Central Brazil*, Nova York, Oxford University Press.