

Parte I

ÉTICA E ANTROPOLOGIA: ASPECTOS GERAIS

O MAL-ESTAR DA ÉTICA NA ANTROPOLOGIA PRÁTICA

Roberto Cardoso de Oliveira

Neste simpósio que a ABA decidiu promover sobre Antropologia e Ética,¹ creio não estar saindo do tema quando a ele agrego o que estou chamando de *prática*. Por esse termo quero me referir a uma modalidade de “antropologia da ação”, conforme a definição dada por Sol Tax em 1952, como sendo bem diferente da tão criticada, à época, “antropologia aplicada” – esta última solidária de um praticismo inaceitável por quem pretenda basear a disciplina em sólido amparo teórico. Porém, quando evoco a antropologia da ação como diferente da antropologia aplicada – cuja história sempre esteve associada ao colonialismo –, não é para fustigar a vocação intervencionista da disciplina, mas apenas para sublinhar o caráter de sua atuação na prática social (entendida também como praxis), ou ainda, se quiser, o seu agir no mundo moral. Uma preocupação com a moralidade, ou seja, com o compromisso de assegurar “boa qualidade de vida”, e a eticidade, ou seja, em garantir “condições de se chegar a consensos” pela via do diálogo entre as partes inseridas – por exemplo – no sistema de fricção interétnica. É essa preocupação que aqui desejo recuperar como alvo legítimo do trabalho de uma antropologia comprometida não apenas com a busca de conhecimento sobre seu objeto de pesquisa, mas sobretudo com a vida dos sujeitos submetidos à observação. Mas para dissociar essa atuação de sua dimensão perversa que é o praticismo, quero recuperar a noção de prática nos termos de uma tradição inerente à filosofia moral. Ademais, se por um lado a antropologia aplicada é aqui descartada, por não orientar o seu exercício pelo diálogo com aqueles sobre os quais atua, por outro lado, também há que se descartar a “antropologia da ação”, na formulação que lhe deu Sol Tax, por seu alto *déficit* reflexivo, particularmente num momento em que a nossa disciplina passou a ser eminentemente reflexiva. E quando numa reunião como esta nos propomos a discutir a relação entre antropologia e ética, somos levados a refletir sobre o espaço – por certo social – que se mostre como dotado de total legitimidade para nele podermos exercer o nosso *métier*. Parece-me que hoje em dia, quando os povos indígenas ganharam voz própria em suas relações com a sociedade nacional, a tarefa ética que nos coube é claramente a de mediação no âmbito da comunicação interétnica ou, em outras palavras, no âmbito do “agir comunicativo” – esse mesmo agir de que nos fala Habermas –, de tal modo que sempre que estivermos voltados para a realização do trabalho etnográfico, também estaremos abertos para as questões que a própria prática indígena nos propuser.

Mas como entender essa prática? Recorro aqui ao seu sentido originário, precisamente – para ser muito sucinto – àquele que está presente em sua clássica passagem do campo da filosofia para o da antropologia pelas mãos de Lucien Lévy-Bruhl (1910, p. 9, tradução nossa, grifo nosso), quando escreve, em seu *La morale et la science des mœurs*, que “a prática designa as regras de conduta individual e coletiva, o sistema de direitos e deveres, em uma palavra as *relações morais* dos homens entre si”. Sublinho aqui a expressão “relações morais” e dou a ela um sentido moderno, como o de relações dotadas de um compromisso com o *direito* de bem viver dos povos e com o *dever* de assegurar condições de possibilidade de estabelecimento de acordos livremente negociados entre interlocutores. No caso das relações entre índios e não-índios, das quais me ocuparei nesta exposição, esta negociação se dá entre interlocutores representantes de etnias em confronto. Com isso, estamos nas esferas da ética e da moral enquanto antropólogos comprometidos com essa concepção de prática. Sem esquecermos que essa prática é mais do que uma noção, mas um conceito de raiz kantiana, portanto preso a uma tradição Iluminista. E, em que pese a crítica pós-moderna endereçada a essa tradição, há ainda espaço para a Razão – só que não mais a razão apenas ilustrada, porém dialógica, ou, melhor ainda, argumentativa.

Essas considerações iniciais servem para nos conduzir ao quadro ético e moral em que se insere o trabalho antropológico. Quando a pesquisa vai além da construção de conhecimentos e se vê enleada em demandas de ação. Qual de nós, especialmente os etnólogos, não se viu um dia pressionado para *agir* simultaneamente ao seu esforço em *conhecer*. Quero me reportar inicialmente a algumas experiências vividas por mim tempos atrás, quando eu ainda fazia etnografia. Registro primeiramente uma dessas experiências ocorrida ao tempo em que fui convidado pela FUNAI (em 1975) para estudar, por meio de um levantamento de sobrevôo em três dos igarapés do alto rio Solimões, a situação dos Tükúna diante do avanço do “Movimento da Cruz” liderado pelo carismático José Francisco da Cruz.² Meu problema ético de então era o de como manter minha independência de pesquisador em relação à agência indigenista que me contratara, ainda que jamais tenha recebido dela qualquer recomendação para intervir em seu nome na situação interétnica. Claro que cuidei de me manter como um pesquisador destituído da mais leve propensão para interferir diretamente junto ao encarregado do “Posto Indígena Ticuna” ou com os franciscanos da Prelazia do Alto Solimões em São Paulo de Olivença, sem com isso abdicar de meu consciente envolvimento moral com os Tükúna, submetidos à intensa catequese da Irmandade da Cruz. Porém, meu passado de funcionário do SPI – já que nele havia estado vinculado por quatro anos em meados da década de 1950 – tinha feito minha cabeça de forma decisiva: não havia como

deixar de pesquisar sem que de alguma forma deixasse de atuar. E essa disposição participativa na vida local, originada na pesquisa terêna e continuada na tükúna, haveria de marcar o meu trabalho de antropólogo: uma saudável combinação de etnólogo e de indigenista da qual nunca seria liberto. Durante essa breve investigação sobre o Movimento da Cruz, em nenhum momento deixei de discutir com os religiosos da Prelazia ou com o funcionário da FUNAI, herdeira do SPI, o teor de suas atividades junto aos Tükúna. Enquanto o órgão protecionista via com bons olhos a ação domesticadora dos índios pela Irmandade da Cruz, já que a atitude puritana sistemática dos irmãos da Cruz impedia quaisquer festas, rituais e bebidas aos seus membros (o que facilitava o controle indigenista), em contrapartida a Prelazia não via com simpatia tal competição na catequese dos Tükúna. Nesse sentido, eu me sentia no meio, entre uns e outros, e, também, entre os índios já galvanizados pelo Movimento e aqueles ainda não atingidos por ele. Como em nenhuma ocasião testemunhei qualquer conflito entre os atores sociais envolvidos na situação interétnica, não cheguei a ser chamado para interceder por qualquer uma das partes, ainda que ao nível do discurso estivesse sempre questionando uns e outros. Questionamento esse não só em busca de compreendê-los, mas também para induzi-los a ações que me parecessem mais adequadas com vistas a assegurar condições tais que possibilitassem decisões destinadas a protegê-los. Em verdade, vejo hoje que em todo o período de investigação estive observando e participando em discussões com os diferentes agentes locais inseridos no sistema de fricção interétnica como se eu ainda fosse aquele antigo etnólogo do SPI... Enfim, o meu maior propósito aqui é sugerir, pela consideração de alguns cenários interétnicos, como a Razão argumentativa pode atuar diante de verdadeiros curto-circuitos semânticos. Em outras palavras, quando e em que condições sistemas culturais entram em contradição e geram uma distorção na comunicação. Sem esquecermos, entretanto, que no meio das culturas em confronto está o espaço ocupado pelo antropólogo que não só as estuda, como muitas vezes atua sobre elas, consciente ou inconscientemente. E nessa condição mediadora entre culturas – e mais do que isso, entre pessoas de carne e osso – insere-se o antropólogo e lhe deixa muitas vezes numa situação de tal desconforto ou, melhor ainda, repetindo aqui o título desta exposição, cria-lhe um indefectível mal-estar ético.

Se olharmos um pouco para trás, verificamos que há uma tendência em nossa disciplina em reconhecermos a participação ativa do antropólogo na realidade investigada como que realizando um tipo de “participação observante” – uma expressão sobrevivente das atividades de “observadores atuantes”, como são os assistentes sociais ou os educadores. Uma expressão, porém, que remete mais para o caráter de intervenção na realidade estudada do que para a questão ética que a

envolve, já que uns e outros tendem a levar consigo procedimentos e objetivos previamente definidos e, sobretudo, legitimados na própria ética de suas respectivas profissões: certamente com seus próprios códigos de ética, nem sempre permeáveis à crítica daqueles que são alvo de sua ação. Mas no caso de nossa profissão, prefiro me valer da expressão gramsciana etnólogo “orgânico”, quem sabe renovando-a, para acentuar a relação umbilical que esse pesquisador possui com uma entidade, uma classe social, um setor de classe ou um dos segmentos desse setor em que está ideologicamente inserido, já que esse etnólogo estará sempre falando de algum lugar. Nos cenários que pretendo examinar nesta oportunidade, esse etnólogo orgânico estará posicionado no setor político indigenista, seja ele governamental ou alternativo – seja em seu segmento missionário (de diferentes confissões), ou seja, ainda junto às inúmeras ONGs que, de conformidade com suas respectivas orientações programáticas, procuram expressar as demandas da sociedade civil.

Muitos dos colegas aqui presentes têm experiência nessas atividades eminentemente práticas. De meu lado, procurarei agora recorrer a alguns cenários nos quais participei em diferentes momentos de minha vida profissional, que nos permitirão refletir sobre a ação do etnólogo indigenista como um natural mediador entre culturas em confronto. É nessa mediação que se coloca o problema ético. Mas devo dizer que estarei me respaldando – como preliminar – na *ética discursiva*, como, aliás, tenho feito em vários escritos, quando tenho recorrido a ela como uma estratégia adequada para examinar as relações entre culturas tomadas como sistemas incomensuráveis. Há, porém, de se relativizar essa noção de incomensurabilidade. Para tanto, caberia considerar esses sistemas – por exemplo: uma cultura indígena frente à cultura ou sub-cultura regional – como sendo comensuráveis pelo fato, etnograficamente constatado, segundo o qual as fronteiras semânticas entre tais ou quais culturas não são intransponíveis. Ao contrário, elas revelam-se porosas, passíveis de ultrapassagem pelo – e somente pelo – *argumento* no discurso, portanto suscetível de reflexão por ambas as partes envolvidas na relação dialógica. Daí ser a ética discursiva a postura teórica que mais se afina – a meu modo de ver – com a investigação das questões éticas e morais com que nos defrontamos no exercício de nossa profissão.

Gostaria de ilustrar isso, inicialmente, com um exemplo tirado de minha experiência pessoal com os índios Terêna. Um certo dia, em 1957, quando eu dava continuidade a uma pesquisa iniciada dois anos antes, deparei-me com uma situação inesperada. Havia entrado em uma casa de comércio na pequena cidade de Miranda para comprar alguns alimentos a fim de levá-los para Cachoeirinha, a aldeia terêna em que estava fazendo minha etnografia, quando percebi que um casal de índios da aldeia Moreira (como depois fiquei sabendo) estava esperando para ser atendido há bastante tempo. Quando eu e mais alguns fregueses

chegamos, o casal já estava aguardando no balcão. Nós fomos imediatamente atendidos, enquanto o casal terêna continuava aguardando humildemente com uma inesgotável paciência. Percebi que já estavam habituados a essa desconsideração contumaz, já que nada falavam, simplesmente esperavam. Meu intuito na ocasião, ao entrar na casa, era o de entrevistar o comerciante, interessado que estava em ampliar minha investigação para as áreas circunvizinhas às reservas terêna. Tinha, portanto, de estabelecer relações amáveis para que fossem rentáveis à pesquisa. Mas nesse ano eu ainda vivia intensamente a condição de etnólogo orgânico, já que eu era etnólogo do SPI. Assim, sem maiores considerações sobre o destino de minha entrevista, procurei intervir na situação perguntando ao proprietário o porquê da demora em atender – e isso com uma agressividade mal contida. Nessa hora não era o pesquisador, mas o funcionário que agia. Mas tal não foi a minha surpresa quando dele ouvi a seguinte justificação: “Esses bugres não ligam por esperar, eles não têm pressa, o tempo para eles não conta como para nós”. Opinião sagaz de um pensador rural? Quem sabe! Mas claro que não me dei por satisfeito com tal argumento e pus-me a discutir com a veemência de um jovem aprendiz de antropologia, tentando, pelo menos, implantar nele uma saudável dúvida em sua ação discriminatória. Porém, mais tarde, passei a ver esse argumento como um tema interessante de reflexão. Afora o preconceito étnico evidente, havia um saber (certamente não uma sabedoria) expresso em uma concepção de tempo – do tempo indígena – que estava firmemente consolidada no senso comum local, alienígena. O registro desse episódio em minha caderneta de campo, recentemente consultada, levou-me de volta para aquele diálogo. E li naqueles apontamentos a seguinte frase: “Será que mais do que brigar, não deveria eu devotar-me a elucidar?” Eis talvez a minha primeira percepção da tarefa do antropólogo! Pode-se dizer que eu estava no meio de duas visões de mundo, de dois campos semânticos irreconciliáveis, salvo pelo exercício de uma argumentação que levasse o índio e o regional a construir um consenso: onde a razão argumentativa triunfaria! Não cheguei a tanto... A “ética discursiva” de Apel e de Habermas que nasceria anos depois (nos anos 60) não seria antecipada por mim... Mas verifico hoje que eu já intuía sobre o rumo que o etnólogo deveria tomar enquanto orgânico.

Todavia, esse fato me leva a sublinhar o lugar de mediador em que o etnólogo sempre se coloca ou é levado a se colocar, queira ou não. É uma imposição de seu próprio trabalho. Ao ocuparmos esse espaço que nos torna tradutores de sistemas culturais no plano cognitivo, isso não nos torna isentos de responsabilidade prática, portanto no plano moral, quando somos induzidos a agir. Inclusive se poderá sempre dizer que já o mediar seria uma forma de agir. Estamos, assim, postos na esfera da ética e da moral! Sabemos que os dois mundos – no caso examinado, o do índio e o do regional – estão eivados de valores. Valores

que sustentam juízos diferenciados de seus agentes, igualmente defensáveis segundo as *particularidades* de cada sistema cultural em que esses agentes estão inseridos. Qual a orientação que o pesquisador poderia adotar? Permanecer equidistante, resguardado por uma neutralidade olímpica, ou participar efetivamente desse encontro entre dois mundos, a rigor, muitas vezes, um verdadeiro confronto? Retomo aqui a distinção de Groenewold – à qual já recorri outras vezes – sobre as esferas éticas: a micro, a meso e a macro. Recorde-se aqui: a microesfera como um espaço ocupado pelas particularidades (portanto, da cultura tribal, em meu exemplo); a macroesfera como o espaço do universal – ou daquilo que é universalizado – ou, ainda, como diria Louis Dumont, valores universalizáveis – por uma “sociedade mundial” em busca de uma *ética planetária* (como indicam as investigações de Karl-Otto Apel); ou, em outras palavras, pela ONU, como no caso da Carta dos Direitos Humanos. É assim que na mesoesfera, teríamos enfim o espaço ocupado pelos estados nacionais, cuja obrigação precípua seria a de garantir uma correta mediação entre valores tribais e planetários, situados respectivamente nas esferas micro e macro. Portanto, entre sistemas de valores tidos como particulares e universais. Há, entretanto, vários senões a serem examinados criticamente, quando se observa que as Nações Unidas não exprimem, a rigor, em suas decisões, as vozes de todas as etnias do planeta, o que torna os povos tribais – destituídos de Estados nacionais – não-representados naquele organismo. Este é um fato. Porém, por outro lado, há de se considerar um outro fato, o de uma realidade que se impõe, posto que não há outra instância como a ONU capaz de estabelecer valores de alcance planetário – pelo menos em sua pretensão – e que sirvam de *idéias reguladoras* do convívio mundial entre os povos, tais como a defesa do meio ambiente, da vida humana, da liberdade, contra a tortura e de outras grandes idéias do gênero, malgrado as repetidas frustrações que sua não-obediência nos traz.

Mas, voltemos aos cenários etnográficos. Um deles, do qual participei quando de minha estada entre os índios Tapirapé (1959), refere-se à proibição do infanticídio; o outro, proporcionado pela literatura etnológica, trata da circuncisão feminina (observável em sociedades muçulmanas). Ambos os cenários envolvem particularidades culturais que aos olhos universalizantes (melhor diria, ocidentalizantes) de um organismo como a ONU, chocam-se com as decisões tomadas majoritariamente pelos estados-nacionais membros. O argumento tapirapé de que o sacrifício da terceira filha seria responsável pela manutenção da população em índice demográfico compatível com o seu ecossistema, de modo a viabilizar a sobrevivência do grupo tribal, e, portanto, de que a vida de todo um povo vale mais do que a de um indivíduo, levou as missionárias que assistiam esses índios a proclamarem o contraditório, segundo o qual “a vida humana tem um valor absoluto, pois ela nos foi

concedida por Deus”. Quanto ao outro cenário, o da circuncisão feminina (a levarmos em conta uma monografia sobre os muçulmanos do Sudão), a questão é imensamente controversa entre a população do país, com variações étnicas significativas, o que, em absoluto, levou a pesquisadora a uma posição confortável de indiferença moral; todavia, ela traz argumentos interessantes – e até certo ponto inesperados – a propósito da generalizada reação ocidental contra tal mutilação genital juntamente com indícios de que o prazer sexual da mulher não teria sido extirpado pelo cumprimento dessa regra moral tão particular. Essa antropóloga, Ellen Gruenbaum, com seu livro *The female circumcision controversy: an anthropological perspective*, retoma a postura relativista da disciplina e parece cuidar de não interferir nos debates que presenciou. Uma postura acadêmica levada às últimas conseqüências? Talvez! Mas o que nos ensinam esses cenários. O primeiro, sobre o infanticídio tapirapé, mostra missionárias cumprindo sua desobriga junto a uma etnia indígena cujo alto estágio de depopulação não mais justificaria (em termos de cálculo demográfico) valer-se do infanticídio para controle de uma população reduzida a pouco mais de uma centena de indivíduos (dos mil que anteriormente possuíam quando habitavam seu nicho original). Nesse caso específico, essas missionárias convenceram os índios Tapirapé a abandonarem tal hábito recorrendo exclusivamente à persuasão junto às mães para que deixassem de sacrificar seu recém-nascido. Ao longo do tempo de sua permanência entre esses índios, elas recorreram ao discurso argumentativo para atravessarem a fronteira semântica que as separava dos Tapirapé. No caso do segundo cenário, o da circuncisão feminina muçulmana, a postura relativista da antropologia levou a pesquisadora a não interferir, limitando-se a procurar compreender e a cotejar os argumentos prós e contras esgrimidos pela própria população do Sudão. Se as missionárias tinham por função agir na sociedade tapirapé, a antropóloga obedeceu a uma prática tradicional da disciplina, ainda que guardasse para si qualquer juízo moral. Valeria questionar se essa antropóloga assumiu uma neutralidade recomendada por uma concepção exclusivamente acadêmica – em seu sentido perverso de absentismo – ou, pressionada pela divergência interna observada na sociedade muçulmana, preferiu apenas captar o significado dessas controvérsias, a partir das quais melhor poderia compreender a situação estudada. E aqui uma reflexão se impõe no sentido de se distinguir *neutralidade* da noção de *imparcialidade*;³ esta última, é bom esclarecer, deve estar sempre integrada no horizonte do etnólogo orgânico, uma vez que isso significaria – em termos tanto cognitivos como morais – a adoção de uma postura instrumentalizada pela perspectiva adotada: nesse sentido, a imparcialidade apenas demanda que o intérprete se coloque “em perspectiva” (para usar aqui mais uma expressão de Dumont), portanto, de maneira crítica esforçando-se para não deixar de responder, com argumentos, às objeções advindas de interpretações alternativas sobre o

problema em pauta. Porém, há de se reconhecer que se essa distinção resguarda o lugar da objetividade, no plano cognitivo não responde adequadamente aos problemas confrontados pelo etnólogo orgânico ou pela antropologia prática, na forma como a estou concebendo. E nos impele a considerar que, em ambos os casos – dos Tapirapé e dos muçulmanos –, os cenários descritos são perfeitamente compatíveis com aquilo que nos ensina a *alegoria etnográfica*, no entender de James Clifford,⁴ na medida em que, ao relatar momentos da história das relações interétnicas, essas descrições alegóricas carregam uma proposta moral e que, nos termos da própria “teoria da ética do discurso”, tendem a mostrar, ao fim e ao cabo, a (im)possibilidade ou, pelo menos, a complexidade de uma ética verdadeiramente planetária. Enfim, são questões que se impõem à nossa reflexão.

Retomando o modelo das esferas éticas há pouco mencionado, ousou dizer que, enquanto antropólogos orgânicos, nada nos impede de agir junto aos povos que estudamos, sempre sob o signo da solidariedade – sendo esta solidariedade o modo pelo qual iluminamos o teor de nossa imparcialidade e, esta, sob o signo da justiça. A equidistância moral e política, recomendada pela antiga academia, parece não se justificar nos dias de hoje. Mesmo porque, a partir da evidência de que não existe objetividade absoluta, sendo ela portanto uma mera ilusão – o que, é bom lembrar, não implica em exorcizar toda e qualquer objetividade, mas somente o objetivismo –, o espaço de ação do pesquisador não pode ficar vazio, pois nesse caso estaria sendo ocupado por funcionários, políticos ou administradores não ou pouco comprometidos com a necessidade de alcançar consensos junto aos povos indígenas em sua ação indigenista. Mas ao ocupar esse espaço, o etnólogo orgânico passa a se orientar por esse binômio particular/universal, microesfera e macroesfera, sempre procurando mediá-lo através de sua inserção na mesoesfera, isto é, como sendo nela o lugar por excelência onde se posicionar para o exercício de sua função elucidadora. Embora esteja nessa esfera o espaço ético do Estado nacional, em seu dever de intermediar os ordenamentos da Carta dos Direitos Humanos e os valores particulares das etnias indígenas, há de se reconhecer que cada vez mais esse espaço é também ocupado pela sociedade civil, especialmente pelas organizações não-governamentais que exercitam um indigenismo alternativo, além de outras agências, como as missionárias, todas elas partilhando com o Estado a meso-esfera. O certo é que esse modelo de eticidade – das três esferas éticas – mostra-se bastante útil para orientar os nossos passos no terreno da moral. E em termos de uma ética discursiva, há de se firmar a idéia de que tal intermediação só se fará por meio da participação do pesquisador no diálogo entre as partes: a sociedade nacional comprometida com princípios universais, já que ela é membro da ONU, e firmou os instrumentos jurídicos elaborados pela

maioria dos estados-nacionais; e as sociedades indígenas, presas às suas particularidades, seus hábitos tradicionais, responsáveis por seu estar no mundo. Mas se isso não é suficiente, não se pode dizer que seja pouco! Pois não se pode negar que com a Carta dos Direitos Humanos ficou mais viável a defesa dos povos indígenas ou do meio ambiente diante da possibilidade de invocá-la.

Gostaria ainda de recorrer a um último cenário para ilustrar um episódio de intervenção desse etnólogo orgânico nas relações entre índios e o encarregado de Posto Indígena no exercício de seu trabalho de pesquisador. Quero destacar com isso a necessidade de um conhecimento das particularidades da cultura indígena para sustentar a ação mediadora de qualquer agente externo, seja ele pesquisador, missionário ou membro de uma organização não governamental. O fato que desejo apresentar agora, relaciona-se à etnografia que realizei junto aos índios Tükúna ainda em 1959, durante a minha primeira estadia entre eles, portanto, bem antes do levantamento que fui convidado a fazer sobre o Movimento da Cruz, ao qual já me referi no início desta exposição. Eu já não era funcionário do SPI, mas meu habitus profissional ainda estava colado ao etnólogo orgânico que eu era por dever de ofício. Vi-me, assim, diante de uma questão litigiosa entre o encarregado do Posto Indígena e um índio tükúna, morador no lado peruano da fronteira, para onde havia se mudado, após algumas desavenças vividas em Mariuaçu, uma aldeia tükúna no lado brasileiro supervisionada diretamente pelo Posto do SPI. Esse índio havia retornado a Mariuaçu para buscar sua irmã, uma menina de 14 anos, para casá-la com o irmão de uma moça (ambos residentes no lado peruano) com a qual ele próprio queria casar-se. Eis formado o quadro de um matrimônio tükúna preferencial. “Eu fico com sua irmã, e você fica com a minha” – esta a sentença normalmente verbalizada na comunidade indígena. Uma regra matrimonial de aceitação tácita pelos Tükúna. Mas sendo uma regra preferencial, não era de cumprimento obrigatório, razão pela qual permitiu que a avó e uma tia da menina não concordassem com a saída dela para o Peru. Ao mesmo tempo, era visível que o encarregado do Posto tomava o partido da avó e da tia, alegando que a menina era muito pequena para casar e que não tinha por que deixar o Brasil pelo Peru, o que ele dizia com certo ardor cívico... Várias razões estavam em jogo: a obediência à regra tribal tinha um valor em si mesma, e a veemência à qual recorria o jovem tükúna casadoiro revelava que sem dar sua irmã em troca ele não conseguiria a irmã do outro para noiva; o encarregado, de seu lado, achava que estava sendo patriota, já que tinha de assegurar a identidade brasileira da menina tükúna (a par de uma visível antipatia que nutria pelo jovem Tükúna); e a avó e a tia, ambas não querendo abrir mão da menina, cuja mãe havia falecido há alguns anos. Diante desse verdadeiro litígio, fui levado a me manifestar. Procurei simplesmente descartar a decisão do encarregado, esclarecendo

ser parte da cultura tükúna o intercâmbio de irmãs e que por esse motivo sua intervenção era injustificável na vida da comunidade. Diante disso, apenas recomendei que a questão só podia ser resolvida pelos litigantes e sob o controle da comunidade indígena de Mariuáçu. Não sei o que resolveram, já que viajei no dia seguinte. Porém, nesse episódio, o etnólogo não abriu mão de tornar o conhecimento da cultura indígena, alcançado pela pesquisa etnográfica, como um meio de impedir que uma ação pensada no interior da lógica do sistema nacional fosse utilizada sem nenhuma consideração às tradições tükúna. Deixei aos índios o espaço para o diálogo entre si, sem a interferência do poder local alienígena. Lembro-me que nesse momento de minha interferência, senti-me novamente como se ainda fosse etnólogo do SPI. Um antropólogo cínico poderia dizer que essa é a maldição do etnólogo orgânico. Seria verdadeiramente uma maldição, esta de se assumir como um intermediário na elucidação de situações equivocadas? Não seria esta uma das mais apropriadas maneiras do etnólogo orgânico agir na situação interétnica? Penso que sim. Tal como a crítica da linguagem, que para um pensador como Wittgenstein tende a funcionar como uma verdadeira terapia da filosofia, por que a antropologia prática não poderia cumprir uma função terapêutica no diálogo interétnico? Creio ser esta uma das principais funções que nos cabe exercer enquanto tradutores – melhor ainda: intérpretes – de idiomas culturais em confronto.

Concluindo, eu diria que uma *antropologia prática*, devotada à ordem moral, vem progressivamente impondo-se ao exercício de nossa disciplina simultaneamente à investigação etnográfica. Uns chamam isso de politização da disciplina. Prefiro a ênfase na ética, como meio de intervenção discursiva do pesquisador na sociedade investigada, do que sua ação na esfera política, já que esta está cada vez mais vulnerável à partidarização e jamais deve substituir a ordem moral. Ao tentar essa breve caracterização do etnólogo orgânico e dos problemas práticos que ele está sujeito a enfrentar, quis mostrar que esse etnólogo é cada vez mais uma segunda face do etnólogo moderno. Desde que vencida a antiga obsessão pela neutralidade a todo custo, condição ingênua de uma objetividade ilusória, não há nenhuma razão para que esse etnólogo orgânico não se manifeste em quaisquer de suas atividades, sejam elas acadêmicas, de assessoramento no serviço público ou nas ONGs, seja onde for. Imagino que seja por essa via que a antropologia e a ética melhor podem se conciliar. E, nesse sentido, fica como uma sugestão, ou, melhor ainda, como uma idéia que espero seja fecunda, o modelo das esferas éticas – a micro, a macro e a meso, sendo que será sempre nesta última a esfera em que esse etnólogo crítico e reflexivo estará melhor situado. Penso que aquilo que estou chamando de “o mal-estar da ética”, poderá ser superado na antropologia quando não mais nos escondermos no relativismo absenteísta, responsável por uma neutralidade

equivoca, ou, ainda, se quando incorporados como funcionários orgânicos em instituições particulares ou públicas, devotadas à ação social, não deixarmos de nos valer da capacidade reflexiva de nossa disciplina e, isso, na proporção em que estejamos abertos para receber os bons influxos da ética discursiva que, mais do que uma teoria, serve-nos como uma estratégia extraordinariamente hábil na mediação do diálogo intercultural a que todos nós, por um imperativo de nossa própria profissão, não podemos estar ausentes. Sem querer atribuir a esse etnólogo que se devota à antropologia prática, portanto, concentrado nas questões de eticidade e de moralidade, aquela tarefa descomunal que uma vez Edmund Husserl (1976, p. 23) atribuiu ao filósofo como devendo se assumir como “funcionário da humanidade”, dada “a sua responsabilidade a respeito do Ser verdadeiro dessa (mesma) humanidade” – e Husserl escreveu isso às vésperas da segunda Grande Guerra –, creio que não seria uma extrapolação exagerada dizer que em termos ético-morais há um certo ar de família entre ambos: o filósofo funcionário e o etnólogo orgânico – cada um, a seu modo, imersos em suas respectivas responsabilidades.

Notas

- ¹ Simpósio Especial sobre “Antropologia e Ética”, realizado no dia 17 de junho de 2002 no âmbito da 23^a Reunião Brasileira de Antropologia (Gramado, Rio Grande do Sul).
- ² O resultado desse levantamento publiquei em *América indígena* (1977) e incluí na segunda edição de meu livro *A sociologia do Brasil indígena* (1978), como seu décimo segundo capítulo intitulado “Possibilidade de uma Antropologia da Ação”.
- ³ Agradeço a Luís R. Cardoso de Oliveira a sugestão para incluir a questão da imparcialidade, distinguindo-a da noção de neutralidade.
- ⁴ “A alegoria nos incita a dizer, a respeito de qualquer descrição cultural, não ‘isto representa ou simboliza aquilo’, mas sim ‘essa é uma história (que carrega uma moral)’

Referências

- CLIFFORD, James. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1988.
- GRUENBAUM, Ellen. *The female circumcision controversy: an anthropological perspective*. Philadelphia: University Pennsylvania Press, 2000.
- HUSSERL, Edmund. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale*. Paris: Gallimard, 1976.
- LÉVY-BRUHL, Lucien. *La morale et la science des mœurs*. Paris: Felix Alcan, 1910.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. A situação atual dos Tapirapé.
Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi: Antropologia, Belém, n. 3,
1959. Nova série.

_____. *A sociologia do Brasil indígena*. Rio de Janeiro: Tempo
Brasileiro, 1978.

_____. Possibilidad de una antropologia de accion entre los Tukuna.
America Indigena, México, v. 37, n.1, p.145-169, 1977.