Tempo Brasileiro

Biblioteca
Tempo Universitário 99

ROBERTO CARDOSO DE OLIVEIRA
LUÍS R. CARDOSO DE OLIVEIRA

ENSAIOS ANTROPOLÓGICOS SOBRE MORAL E ÉTICA

ENSAIOS ANTROPOLÓGICOS SOBRE MORAL E ÉTICA

CIP-Brasil. Catalogação-na-fonte
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ

O5ie Cardoso de Oliveira, Roberto
Ensaios antropológicos sobre moral e ética / Roberto Cardoso de Oliveira & Luís R. Cardoso de Oliveira. – Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996

ISBN 85-282-0084-1

1. Ética - Aspectos antropológicos. 2. Condições morais - Aspectos antropológicos. I. Cardoso de Oliveira, Luís R. II. Título.

96-1639 CDD 170
CDU 17

Roberto Cardoso de Oliveira
&
Luís R. Cardoso de Oliveira

ENSAIOS ANTROPOLÓGICOS SOBRE MORAL E ÉTICA

TEMPO BRASILEIRO
Rio de Janeiro – RJ – 1996

BIBLIOTECA TEMPO UNIVERSITÁRIO – 99
Coleção dirigida por EDUARDO PORTELLA
Professor da Universidade Federal do Rio de Janeiro

Capa: Elizabeth Lafayette

Revisão:
Daniel Camarinha da Silva

Todos os direitos reservados às
EDIÇÕES TEMPO BRASILEIRO
Rua Gago Coutinho, 61 – Latanjeiras
Caixa Postal 16099 – Rio de Janeiro – RJ
CEP 22221-070 – Tel.: (021) 205-5949 Fax: 225-9382

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO 7

PRIMEIRA PARTE

1. O SABER E A ÉTICA 13
   A Pesquisa Científica como Instrumento de Conhecimento e de Transformação Social
2. PRÁTICAS INTERÉTNICAS E MORALIDADE 33
   Por um Indigenismo (Auto)Crítico
3. ANTROPOLOGIA E MORALIDADE 51
   Etnicidade e as Possibilidades de uma Ética Planetária
4. A ANTROPOLOGIA DA HONRA E A ÉTICA ACADÊMICA 73
   Sobre a Condição de Emérito

SEGUNDA PARTE

5. DIREITOS HUMANOS E CIDADANIA NO BRASIL 93
   Algumas Considerações Preliminares
6. DA MORALIDADE À ETICIDADE 105
   Via Questões de Legitimidade e Eqüidade
7. JUSTIÇA, SOLIDARIEDADE E RECIPROCIDADE 143
   Habermas e a Antropologia
8. ENTRE O JUSTO E O SOLIDÁRIO 159
   Os Dilemas dos Direitos de Cidadania no Brasil e nos EUA

APRESENTAÇÃO

Os ensaios que estamos publicando, ainda que escritos em diferentes oportunidades e para públicos diversos, guardam entre si uma forte afinidade, seja do ponto de vista temático, seja pela motivação que nos levou a escrevê-los. Portanto, não obstante o fato de serem originariamente trabalhos ocasionais, elaborados para o cumprimento de compromissos acadêmicos, ora destinados a conferências, ora para simples comunicações, pode-se dizer que o contexto mais amplo no qual se poderia situar esses ensaios está no modo de inserção de seus respectivos autores na comunidade profissional de que fazem parte, a par da freqüente troca de idéias que ambos em convívio familiar e profissional realizaram ao longo desses últimos cinco anos. Nesse período lhes pareceu extremamente fecundo para o exercício da reflexão antropológica a investigação de questões comumente rejeitadas pela antropologia como não pertinentes ao seu escopo, enquanto disciplina científica. São as questões relativas à moral e à ética, à moralidade e à eticidade.

Entendemos, assim, que trazê-las ao horizonte da antropologia seria como dar a essas questões um tratamento bem diferente daquele dado normalmente no âmbito da filosofia, espaço tradicionalmente afeito às indagações sobre a moral e a ética. Ao passo que ao trazermos aquelas questões para a esfera de nossa disciplina, estávamos, por um lado, submetendo-as a escrutínios de natureza empírica, o que poderia lançar novas luzes ao exame de questões que transcendem os limites de disciplinas particulares -- sejam elas, por exemplo, a filosofia ou, mesmo, a teologia; por outro lado, acreditávamos -- e continuamos acreditando --estar concorrendo para dinamizar a própria antropologia, na medida em que estaríamos testando-a na elucidação de conceitos que, em regra, não lhe são muito familiares, ao mesmo tempo em que tínhamos a oportunidade de verificar a eventual fecundi-

dade desses conceitos na observação e na interpretação dos fatos sócio-culturais.

Os ensaios, em número de oito, foram, todavia, distribuídos em duas partes, cada uma com quatro deles e sob a chancela de um único autor. E como são trabalhos de circunstâncias, cremos não ser ocioso mencionar as razões que nos levaram a escrevê-los de maneira a permitir ao leitor o conhecimento do contexto em que nossas idéias foram originalmente concebidas. Tal significa que alguns dados e argumentos aparecem às vezes repetidamente em um ou outro ensaio, o que só se justifica pelo fato das conferências terem se destinado a públicos diversos. Todavia, como o presente volume é uma coletânea de ensaios que podem ser lidos independentemente, uma vez que constituem unidades auto-suficientes, julgamos ser desnecessário realizar alterações substantivas, pois com elas eles perderiam a autenticidade de seu momento, i.e. da ocasião em que foram escritos, deixando, portanto, de serem datados. Quisemos, assim, reter o momento e o lugar de cada um deles. Esperamos que essa decisão conte com a generosidade do leitor.

A primeira parte do volume, reunindo ensaios de Roberto Cardoso de Oliveira, contém os seguintes: *O Saber e a Ética: A Pesquisa Científica Como Instrumento de Conhecimento e de Transformação Social* [Cap.1], foi escrito, em sua primeira versão, para uma conferência proferida na Fundação Joaquim Nabuco, em Recife, em outubro de 1989, como abertura do Seminário "A Pesquisa Social no Norte e no Nordeste: O Papel das Instituições de Investigação Científica", evento comemorativo do quadragésimo aniversário do Instituto. As idéias então expostas foram reapresentadas, parcialmente reformuladas, numa segunda oportunidade que se deu no Rio de Janeiro, em 5 de dezembro do mesmo ano, na conferência ministrada pelo autor por ocasião do recebimento do título de *Doutor* "Honoris Causa" que lhe foi outorgado pela Universidade Federal do Rio de Janeiro quando das comemorações dos "50 anos do Curso de Ciências Sociais (1939-1989)" existente na mesma universidade, antiga Universidade do Brasil. O texto dessa conferência, com algumas modificações mais de forma do que de conteúdo e com o título "O Saber, a Ética e a Ação Social" foi acolhido por *Manuscrito: Revista Internacional de Filosofia*, em seu volume XIII, n.2, de outubro, 1990, pp.7-22. Versões

da mesma conferência ainda seriam apresentadas em duas outras oportunidades e para públicos estrangeiros, portanto pouco familiarizados com a antropologia que fazemos no Brasil, porém muito interessados em seus desenvolvimentos e nas questões epistemológicas que lhe são subjacentes: essas conferências foram feitas no *Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropologia Social* (CIESAS), no México, em agosto de 1990; e na *Universitat Autònoma de Barcelona*, na Espanha, em fevereiro de 1992.

O segundo ensaio, *Práticas Interétnicas e Moralidade: Por um Indigenismo (Auto)Crítico* [Cap.2], foi originalmente elaborado para o "Seminário Internacional sobre Desenvolvimento e Direitos Humanos: A Responsabilidade do Antropólogo", patrocinado pela Associação Brasileira de Antropologia (ABA) e pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) e realizado na cidade de Campinas em 5 de abril de 1990. Essa primeira versão, intitulada "Práticas Interétnicas e Moralidade", foi incluída no volume *Desenvolvimento e Direitos Humanos: A Responsabilidade do Antropólogo*, organizado por Antônio A. Arantes, Guilhermo R. Ruben e Guita Debert e publicado pela Editora da UNICAMP em 1992 (pp.55-66). O texto, ampliado com uma nova seção sobre "O índio e a cidadania", foi incluído no número comemorativo do trigésimo aniversário da revista *Tempo Brasileiro* (n.111, outubro de 1992, pp.41-55) com o título "Indigenismo e Moralidade"; e em *América Indígena* (vol., n.4, outubro-dezembro de 1990, pp.9-25), então intitulado "*Prácticas interétnicas y moralidad. Por un indigenismo (auto)crítico*", título este que decidimos conservar neste volume.

O terceiro ensaio, *Antropologia e Moralidade: Etnicidade e as Possibilidades de uma Ética Planetária* [Cap.3], foi escrito para o XIII Congresso da *International Union of Anthropologica and Ethnological Sciences*, realizado na Cidade do México em 1993, especificamente para sua sessão plenária *Societies, evolution and globalization. Anthropology of Global Change*, coordenada pela Presidente da IUAES e do Congresso, Dra. Lourdes Arizpe; sua versão em espanhol foi publicada por *Antropológicas: Revista de Difusión del Instituto de Investigaciones Antropológicas*, da *Universidad Nacional Autónoma de México* (n.8, outubro de 1993, pp.20-33). Sob o título "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 Fórum de Ciência e Cultura da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Sua versão definitiva, aqui reproduzida, foi publicada pela *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, órgão da ANPOCS, em seu número 24, ano 9, em fevereiro de 1994, pp.110-121.

O quarto ensaio, *A Antropologia da Honra e a Ética Acadêmica: Sobre a Condição de Emérito* [Cap.4] foi elaborado originalmente para o *Anuário Antropológico/92* (1994, pp.33-48), com o título "A Honra Acadêmica: Da condição de Emérito", como uma homenagem a Roque de Barros Laraia por haver recebido o título de "Professor Emérito" da Universidade de Brasília em 1992, por ocasião de sua aposentadoria. Com uma seção destinada inteiramente à justa celebração do evento e na qual contribuíram vários de seus colegas e amigos, o *Anuário Antropológico* em boa hora soube festejar uma titulação que tão bem se ajusta na figura honrada de quem o recebeu e que, no ensaio em pauta, pretendeu-se destacar as características essenciais do título. Como o texto reproduz reflexões sobre a moral e a ética, decidiu-se incorporá-lo neste volume, porém numa segunda versão, ligeiramente modificada, uma vez que destinou-se a ser uma das conferências ministradas na *46a. Reunião Anual da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência* (SBPC), realizada em Vitória, Espírito Santo, no dia 20 de Julho de 1994. A conferência teve por título "A Antropologia da Honra e a Ética Acadêmica".

A segunda seção da coletânea, enfeixa quatro ensaios de Luís R. Cardoso de Oliveira, assim dispostos: o primeiro que tem por título *Direitos Humanos e Cidadania no Brasil: Algumas Considerações Preliminares* [Cap.5], foi elaborado inicialmente para ser apresentado no "VII Encontro Nacional do Movimento Nacional de Defesa dos Direitos Humanos", realizado de 26 a 31 de janeiro de 1992, em Brasília. Como este evento congrega líderes sindicais e/ou comunitários de origem social diversa, com atuação em todo o território nacional e cujo grau de instrução formal é bastante diferenciado, o texto foi escrito para um público mais amplo, de não especialistas. Esta primeira versão foi publicada na *Série Antropologia* n.122, do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília. Uma segunda versão foi apresentada na *XVIII Reunião da Associação Brasileira de Antropologia*, em Belo Horizonte, durante o mês de abril do mesmo ano, na mesa redonda "A Questão da Justiça e a Cultura Política Brasileira", sob o título "Direito ou Privilégio: Reflexões sobre o equacionamento da justiça e da cidadania no Brasil".

O segundo ensaio, *Da Moralidade à Eticidade: Via Questões de Legitimidade e Equidade* [Cap.6], teve as suas três primeiras partes escritas para uma exposição feita no IUPERJ, a convite do Dr. Luiz Eduardo Soares, em seu seminário sobre "Ética e Política", em novembro de 1989. Este mesmo texto serviu de base para três palestras proferidas na UnB, respectivamente nos departamentos de Antropologia (abril de 1990), de Sociologia (junho de 1991) e Jornalismo (maio de 1992). A quarta parte do mesmo ensaio foi redigida para a publicação deste volume e se constituiu numa sistematização do material empírico parcialmente discutido nos eventos mencionados. As críticas e sugestões apresentadas naquelas quatro oportunidades contribuíram para uma melhor formulação dos problemas e/ou argumentos então desenvolvidos. É importante salientar que, dos quatro trabalhos que compõem a segunda seção desta coletânea, este foi o primeiro a ser redigido e aquele que procura articular de maneira mais detida a perspectiva da "ética discursiva", -- que inspira o equacionamento da temática em todos os ensaios --, com questões de ordem empírica.

O ensaio seguinte, *Justiça, Solidariedade e Reciprocidade: Habermas e a Antropologia* [Cap.7], foi apresentado na mesa redonda "Racionalidade, Temporalidade e Subjetividade: Habermas e as Ciências Sociais", no âmbito do *VI Congresso Brasileiro de Sociologia*, durante a *45a. Reunião Anual da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência*, realizada em Recife, em julho de 1993. Uma versão preliminar deste trabalho foi publicada na *Série Antropologia* n.149, do Departamento de Antropologia da UnB. Já o último ensaio, intitulado *Entre o Justo e o Solidário: Os Dilemas dos Direitos de Cidadania no Brasil e nos EUA* [Cap.8], foi redigido para a mesa redonda "A Cidadania no Pós-Socialismo: Aspectos Teóricos e Filosóficos", realizada durante o XVII *Encontro Anual da ANPOCS*, em outubro de 1993. As duas últimas

partes do ensaio foram parcialmente revistas para a presente publicação. Finalmente, acreditamos que o trabalho esteja bem situado como conclusão da segunda parte deste volume na medida em que pode ser considerado como um desdobramento direto dos três ensaios anteriores [Caps. 5, 6 e 7].

Os autores gostariam que os oito capítulos que compõem esta coletânea viessem preencher um espaço, raramente ocupado pelos pesquisadores em ciências sociais, onde questões de ordem moral e ética pudessem ser visualizadas pelo olhar antropológico. O desenvolvimento surpreendente da antropologia nessa segunda metade do século talvez possa ser atribuído, como uma de suas causas principais, ao incremento de diálogo com outras disciplinas, sejam elas a filosofia, o direito, a história, a ciência política, para não falar na sociologia, sua permanente companheira no exercício da investigação e da reflexão. A via moderna pela qual caminham as ciências humanas é certamente o que se poderia chamar de "consórcio cognitivo", articulador de um convívio interdisciplinar cada vez mais indispensável ao aperfeiçoamento daquelas disciplinas. Por conseguinte -- e neste caso particular --, gostaríamos que a tematização da moral e da ética por esse olhar disciplinado pela antropologia fosse considerado como um resultado positivo, mesmo que modesto, dessa interação entre disciplinas irmãs.

São Paulo e Brasília, Janeiro, 1995
RCO & LCO

OS AUTORES

- ROBERTO CARDOSO DE OLIVEIRA, Doutor em Ciência (USP/1966) e Doutor "Honoris Causa" (UFRJ/1989), é Professor Titular Convidado da UNICAMP e Pesquisador Titular Bolsista do CNPq. É atualmente o Presidente da Associação Latino-Americana de Antropologia (ALA).
- LUÍS R. CARDOSO DE OLIVEIRA, Mestre em Antropologia Social (UFRJ/MN, 1981) e PhD. em Antropologia (Harvard University /1989), é Professor Adjunto da Universidade de Brasília e Pesquisador Bolsista do CNPq.

Cap. I
O SABER E A ÉTICA:
A Pesquisa Científica como Instrumento de Conhecimento e de Transformação Social

O tema deste evento em que se comemora os 40 anos de fundação do *Instituto Joaquim Nabuco* não poderia ser melhor escolhido. Liga duas ordens de problemas freqüentemente postos diante de uma reflexão sobre a pesquisa científica: a ordem cognitiva e a ordem prática ou de aplicação dos resultados obtidos pela investigação. Para uma instituição que sempre primou, desde sua criação, em articular essas duas ordens no sentido de contribuir para a "melhoria das condições de vida do trabalhador brasileiro, inclusive do pequeno lavrador das regiões agrárias do Norte, assim definidas as áreas de agricultura que se estendem da Bahia à Amazônia", objetivos constantes da lei que o instituiu (Lei 770, de 21/07/1949)[1], o "Joaquim Nabuco" -- como é carinhosamente chamado -- retoma com o tema deste Seminário -- "A pesquisa social no Norte e no Nordeste: o papel das Instituições de Investigação Científica" -- o alvo de sua vocação maior. E para mim, se é uma honra haver sido convidado para proferir esta conferência de abertura do Seminário, é também uma grande responsabilidade assumi-la perante colegas que certamente mais do que eu possuem uma grande experiência em exercitar a conjugação daquelas duas ordens de que mencionei -- e que nesta instituição são inerentes à pesquisa que aqui se pratica.

1 Lei resultante de um projeto do então deputado Gilberto Freyre. Posteriormente, com a Lei 3.791, de 02/08/1960, recebeu nova estrutura legal que lhe conferiu personalidade jurídica e financeira.

Contudo, posto que aceitei a tarefa, não fugirei ao tema, mas procurarei dar a ele um tratamento um pouco diferente daquele que talvez os colegas esperassem de um etnólogo. Isso significa que não tratarei propriamente de questões concretas, empiricamente mensuráveis, parte intrínseca do *métier* do pesquisador científico; mas abordarei preferentemente questões conceituais, a saber aquelas que se ligam ao status do conhecimento alcançado pela antropologia e, de certo modo, pelas demais disciplinas voltadas à construção de teorias sociais; teorias essas que, no dizer de Anthony Giddens (1984, pp. 219-220), constituem um corpo teórico partilhado por um amplo espectro das chamadas ciências sociais. Procurarei, assim, articular algumas questões que me parecem importantes para esclarecer o sentido da relação entre a busca de conhecimento e a ação que de sua utilização possa resultar, tanto quanto as implicações de natureza ética e moral presentes em qualquer processo cognitivo, particularmente quando ele converge para a indução da mudança social.

Começarei, por conseguinte, situando a questão da ética no centro de minhas considerações, tomada aqui como condição de qualquer conhecimento que se pretenda científico. Em segundo lugar, procurarei mostrar como nas ciências sociais -- e de um modo todo especial na antropologia -- a questão ganha novas cores frente à natureza social da realidade investigada, tornando extremamente complexa a relação sujeito/objeto, caso a comparemos com a relação correspondente nas ciências naturais; é quando a questão do relativismo se põe. Num terceiro momento, veremos que a questão ética assume outras dimensões -- onde inclue a própria moralidade -- quando se trata de conhecimento aplicado, especialmente nas ciências sociais devotadas à transformação social. Pretendo mostrar, num quarto momento, a contribuição que a antropologia pode oferecer no trato do problema da mudança induzida graças ao recurso a modelos alternativos de ação social, onde a população alvo de programas de desenvolvimento, por exemplo, seja parte de uma única comunidade de comunicação e de argumentação, lado a lado com os agentes de mudança social. Finalmente, concluirei com umas poucas considerações sobre o lugar do Estado, enquanto Estado de Direito, em assegurar condições em que possa prevalecer uma ética -- nesses tempos em que vivemos, identificados por muitos como a "era da Ciência".[2]

I

Gostaria de iniciar minhas considerações sobre o tema pela afirmação de que o saber e a ética são componentes indissociáveis. Indissociabilidade esta que não se dá apenas quando o conhecimento científico (ou *episteme*) é apropriado por uma sorte de sabedoria (ou *phronesis*) que submete o primeiro à inteligência do segundo, ocasião em que se diferencia o sujeito cognoscente do sujeito moral, o cientista do sábio. Os termos gregos mencionados marcam de uma maneira quase emblemática essas duas dimensões do conhecer em que se articulam o cientista e o cidadão. Já de um ponto de vista mais particular, através do qual se poderia priorizar o "homem de ciência", pode-se observar, contudo, que o convívio intelectual voltado para a produção de conhecimento pressupõe sempre um acordo entre pares, o que significa envolver uma ética -- indicando com isso estar a ela submetida, ou condicionada, a própria episteme. Tal indissociabilidade ocorre, portanto, também na órbita limitada (limitada a questões cognitivas) do profissional da ciência, seja ela *hard* ou *soft*, "dura" ou "mole", ciências naturais ou ciências humanas. Essa é a tese de K-O Apel sustentada em seu seminal ensaio "O *a priori* da comunidade de comunicação e os fundamentos da ética", originalmente produto de uma conferência pronunciada em 1967 no Instituto de Ciência da Universidade de Goteborg.[3] Essa "comunidade de comunicação" de que nos fala Apel e que lembra de certo modo a "comunidade de pesquisadores" de Peirce, é uma instância constitutiva do conhecimento presente tanto nas chamadas ciências humanas como nas naturais. É a instância da intersubjetividade, inerente a uma comu-

2 Refiro-me especialmente a Karl-Otto Apel, autor ao qual retornarei com freqüência.

3 O ensaio citado está inserido na coletânea do Autor intitulada, em sua edição espanhola, *La Transformación de la Filosofia*, tomo II, publicada em 1985. A edição original alemã é de 1973.

nidade de argumentação, da qual não escapa sequer "o pensador solitário". Nas palavras de Apel: "Não podemos comprovar a validade lógica dos argumentos sem pressupor, em princípio, uma comunidade de pensadores capazes de acordo intersubjetivo e de chegar a um consenso. - E continua Apel - Inclusive o pensador que se acha concretamente só, pode explicar e comprovar sua argumentação unicamente na medida em que se possa internalizar, no crítico diálogo da alma consigo mesma (Platão), o diálogo de uma comunidade de argumentação. Com isso torna-se patente que a *validade* do pensamento solitário depende, por princípio, da justificação dos enunciados lingüísticos da comunidade real de argumentação"(Apel 1985, p.379). Ora, essa exigência de consenso sobre regras subjacentes ao exercício da argumentação, inclusive sobre o valor da lógica (enquanto disciplina inerente a essa mesma argumentação), implica uma *ética*, garantidora inclusive da "objetividade" requerida pelos cientistas. Para Apel "a 'objetividade' das próprias ciências não-valorativas -- que seriam as ciências naturais -- já pressupõe a validade intersubjetiva de normas morais"(Apel 1985, p.376). Isso significa que a "validade intersubjetiva de normas morais é uma condição de possibilidade e validade da ciência [e que] a própria idéia de 'objetividade' científica não é -- como tem sido amplamente admitido -- um argumento básico contra a possibilidade de uma ética intersubjetivamente válida"(ibid). É um equívoco, portanto, opor objetividade à validade intersubjetiva de uma ética. Isso quer dizer que o conhecimento científico -- vale repetir -- pressupõe sempre um acordo, uma ética. Como se vê, o que o autor quer enfatizar é a presença de normas, produto de um acordo intersubjetivo no interior de uma comunidade de cientistas, sem as quais sequer o conhecimento seria possível. Normas essas que não comprometem o ideal de objetividade, mas que, pelo contrário, são condições dessa mesma objetividade. De certo modo, o próprio Thomas Kuhn, em seu conhecido e celebrado livro *A Estrutura das Revoluções Científicas*, corrobora esse tratamento hermenêutico da história da ciência. E se tal tratamento se aplica às chamadas *hard sciences*, com mais razão se aplicará às ciências humanas. Estas teriam a mais, como complicador, a natureza fugidia da realidade

social, dos sujeitos, transfigurados em objetos de conhecimento, sobre os quais elas se debruçam.

Contudo, o que importa assinalar aqui é a existência de um acordo, no mais das vezes tácito, em torno de normas assumidas por uma comunidade de pesquisadores que, por sua vez, não é outra coisa, segundo Apel, que uma "comunidade de comunicação". É claro que estou simplificando ao máximo uma tese que Apel desenvolveu e argumentou *ad nausean* em sua aludida conferência. Mas para os objetivos destas considerações quero crer que os argumentos de que me vali sejam suficientes. Pois eles nos conduzem ao ponto nevrálgico da questão: aquele que sublinha o imperativo de relações dialógicas como condição prévia a qualquer acordo epistêmico. Isso quer dizer que é no amplo espaço do diálogo inter-pares que tal acordo é possível e que, graças a ele, se viabiliza a ciência. E como todo acordo em torno de normas, tal como uma aceitação de regras de um jogo (e aqui há que se lembrar dos "jogos de linguagem" de Wittgenstein), o que garante sua obediência é uma postura de ordem ética. Por conseguinte, isso implica na necessidade de se acreditar -- pelo menos do ponto de vista ético -- que o acordo em torno de normas se dá, ainda que teoricamente, como produto de relações dialógicas inter-pares abertas ao universo da *livre argumentação*.

Poderíamos exemplificar isso com a própria aceitação tácita por uma comunidade de comunicação dos princípios da Lógica (i.e. da ciência da Lógica) como operadores no desenvolvimento da argumentação; ou pela aceitação reflexiva das regras, ou mesmo da "exemplaridade" de uma paradigma do tipo Kuhniano. Todavia, o mundo empírico da argumentação nunca é tão livre assim, constituído de relações absolutamente igualitárias como seria de desejar, onde os pares fossem efetivamente iguais. Habermas, referindo-se a uma certa idealização que a filosofia hermenêutica de Gadamer faz das relações dialógicas (como relações idealmente simétricas), opõe a constatação de uma perturbação ou comprometimento da interlocução individual ou coletiva onde as relações entre os interlocutores estejam marcadas pela assimetria, pelo poder e, por vezes, pela violência (cf. Habermas 1980). Nesse sentido, qualquer acordo estaria comprometido já em sua origem

por tal assimetria, contaminado portanto por uma relação de autoridade ainda que não necessariamente autoritária, mas que por certo resulta num caso particular de "comunicação distorcida" por meio da qual se inviabilizaria qualquer comunidade democrática de argumentação. Nesse caso, como ficaria o pressuposto da ética? Essa é uma questão que Habermas[4] equaciona nos termos de uma ética discursiva, mas que nos levaria muito além daquilo que eu desejaria fixar para passar adiante e alcançar o ponto principal dessas considerações.

II

O que estou querendo mostrar é que a questão ética -- isto é, o acordo em torno de normas e valores -- já poderia ser colocada a partir da construção do quadro teórico da pesquisa, desde o momento em que o pesquisador individual, ou a comunidade de profissionais na qual está inserido, funciona *qua* sujeito epistêmico. Bem, se isto é verdadeiro num plano de conduta intelectual costumeiramente voltada para o ideal de neutralidade e sempre submetido a uma assepsia metódica para tornar essa conduta infensa a valores, não é de se surpreender que a questão ética surja com uma redobrada força no plano de instrumentalização da pesquisa científica voltada à transformação social. Tema este que eu gostaria de destacar pela posição crítica que ocupa nas ciências sociais aplicadas; nesse caso a pesquisa já estaria comprometida com uma intenção original de mudança, qualquer que seja ela. Para ficarmos somente com a experiência de minha disciplina, a antropologia, vale lembrar os tortuosos caminhos que a antropologia

4 Em suas "Notas Programáticas para a Fundamentação de uma Ética do Discurso", inserida em seu livro *Consciência Moral e Agir Comunicativo*, 1989 (edição alemã de 1983), Habermas dá curso a uma extensa argumentação que vale a pena recorrer. Seria também de consulta proveitosa o interessante artigo de Sérgio Paulo Rouanet, "Ética Iluminista e Ética Discursiva" (1989); e, no que tange as relações entre a questão ética e a antropologia, recomendo um segundo artigo (1990) no qual o mesmo autor retoma alguns pontos por mim examinados no presente texto (por ele lido ainda na primeira versão), dando ensejo a um proveitoso diálogo.

aplicada tomou em sua procura de minorar os efeitos do contato interétnico em populações ágrafas ou camponesas do planeta, caminhos que a conduziram muitas vezes a se constituir numa linha auxiliar da colonização ou do imperialismo. Mas antes de examinar especificamente a questão do conhecimento aplicado gostaria de abordar, ainda que sucintamente, o problema do relativismo em minha disciplina.

A ideologia relativista, que contamina a quase totalidade da antropologia moderna, é, em parte, resultado de um facilmente identificável complexo de culpa da disciplina, a despeito de importantes evidências empíricas a sustentarem a correção de uma postura prudentemente relativista entre os antropólogos de nossos dias. A desmoralização das teorias evolucionistas relacionadas à cultura contam a favor desse relativismo (a rigor surgido para combater aquele evolucionismo) mas que, também com seu *ismo*, já se transformou num elemento ideologicisante da própria disciplina. Por outro lado, os excessos a que essa ideoligização muitas vezes levou a antropologia, resultou em certas reações anti-relativistas que, por sua vez, fez com que autores, como Clifford Geertz, fossem levados a procurar colocar os "pontos nos ii", haja vista seu "Anti anti-relativismo" (Geertz 1984) onde -- em que pese sua excessiva retórica -- postula uma posição crítica a uma certa voga anti-relativista que se observa em certos setores do pensamento social, como bem ilustram as coletâneas de B.P. Wilson, *Rationality* (1970) e de Martin Hollis & Steven Lukes, *Rationality and Relativism* (1982). Em realidade, o que ocorre é que a antropologia, certamente mais do que as demais ciências sociais, tem sido a disciplina que mais se preocupa com aquilo que os antropólogos chamam e se desdobram em evitar: o etnocentrismo. Mas nem sempre essa preocupação tem sido suficiente para eludir a aplicação do conhecimento obtido pela pesquisa em programas sociais equivocados ainda que alguns deles carregados de boa fé. Talvez uma das vias adequadas para evitar esse etnocentrismo estaria na busca de um acordo entre os agentes étnicos em contato, acordo esse de certa maneira similar àquele verificável entre membros de uma "comunidade (profissional) de argumentação", que mencionei a pouco.

Ultimamente a antropologia tem se mostrado mais sensível ao reconhecimento das dificuldades de incorporar consistentemente o "ponto de vista nativo" que, desde Malinowski, a observação participante, inèrente à pesquisa etnográfica, tem procurado alcançar. Hoje se sabe muito bem o quanto é intrusa no texto etnográfico a presença autoritária do antropólogo pesquisador. Mesmo quando este procura não estar acintosamente presente no texto (jamais falando na primeira pessoa do singular, ou mesmo escondendo-se sob um *nós* imperial), o quadro conceitual de referência e os tópicos habituais de investigação presentificam -- se assim posso me exprimir -- o horizonte intelectual, psicológico e cultural do etnólogo no ato da pesquisa e da interpretação dos dados. Exemplos dessa pre-determinação do horizonte da pesquisa (que se prefigura em esquemas habituais de investigação etnográfica) estão atestados pelos famosos *Notes & Queries on Anthropology*, guia elaborado pelo *Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* (R.A.I. 1951), ou o não menos celebrado *Outline of Cultural Materials*, preparado pela *Human Relations Area Files, Inc.* (H.R.A.F. 1949), cuja versão castelhana tem sido de extensa utilização em países latino-americanos de língua espanhola.

O caráter ocidental da antropologia social ou cultural, implícito em sua "matriz disciplinar" -- conforme pude formular e desenvolver no volume *Sobre o Pensamento Antropológico* (Cardoso de Oliveira 1988) -- compromete o antropólogo com uma sub-cultura específica, profissional, formadora de um olhar comprometido (se quisermos ser rigorosos) com uma "lógica etnocêntrica", cuja arrogância é sequer percebida pelo pesquisador, a despeito de seus esforços para lograr uma vã -- pois ilusória -- neutralidade. Bob Scholte, esse excelente antropólogo recentemente falecido, diz que "para evitar tal arrogância é necessário uma compreensão da investigação antropológica como uma *etno*-lógica entre outras. Tal compreensão, a seu turno, pede uma consciência auto-reflexiva das pré-condições intelectual e sócio-histórica para todas e quaisquer lógicas" (...) presentes no inquérito etnográfico (Scholte 1978).

Colocado assim o problema, cabe considerar que o exercício da "lógica do antropólogo" deveria ser confrontado com a "lógica do nativo", cuja operação se dá -- e pode ser observada -- durante o

"encontro", ou melhor, o "confronto etnográfico". Porém, para que a lógica do primeiro não seja absolutamente soberana, há que se dar espaço para a lógica do segundo por meio do estabelecimento de relações dialógicas simétricas. Embora concretamente tal ordem de relações não se dê com facilidade, visto a constatada desproporção entre os mundos em interação, contaminando de incômoda autoridade a figura do pesquisador, a busca de democratização dessas relações torna-se um imperativo da investigação. Apesar de todas as dificuldades de se efetivar uma antropologia plurivocal ou polifônica, onde a voz do Outro se faça ouvir juntamente com a do antropólogo, graças a uma determinada modalidade de "fusão de horizontes" (própria à disciplina e naquilo que deve distinguí-la de uma filosofia hermenêutica),[5] a questão ética se põe na medida em que as pré-condições para uma tal antropologia são permanentemente buscadas. Pois essas pré-condições propiciariam a formação dessa comunidade de argumentação a que aludi, constituída pelo e no "encontro etnográfico". Esse "encontro", se ocorrer à base de princípios democráticos de conduta, gera a possibilidade de acordo nos termos de um diálogo, ou, em outras palavras, o próprio diálogo já é uma modalidade de acordo: a aceitação de dialogar; assim não se trata mais de uma postura monológica, uma mera relação entre pesquisador e informante, habitual nas etnografias tradicionais; mas entre interlocutores comprometidos na relação dialógica. Os esforços de um antropólogo como Vincent Crapazano, dentre outros que poderiam ser lembrados, servem para ilustrar um tal encontro, inclusive ao nível das relações individuais, como mostra seu pequeno livro *Tuhami: Portrait of a Moroccan* (Crapanzano 1980). E o mesmo autor, em um outro livro (Crapanzano 1985), realiza o encontro ao nível

5 É importante ressaltar o que se poderia entender como específico à fusão de horizontes no contexto do trabalho antropológico. Se é certo que tal fusão deve se pautar por seu conceito filosófico, no qual se inspira, deve igualmente levar em conta a experiência do "encontro etnográfico", com todas suas particularidades, onde se defrontam horizontes vivos, igualmente tangíveis pela observação empírica.

coletivo, com um universo de 21 indivíduos e suas parentelas, composto de sul-africanos de origem inglesa e "Afrikaners", descendentes brancos de holandeses e alemães;. Esse livro tem a propriedade de mostrar um aspecto da pesquisa -- e portanto da relação dialógica -- extremamente interessante para os propósitos desta exposição: a questão ética que se impõe com muita força e bem aquém de um acordo quando o pesquisador se defronta com sujeitos de pesquisa contra os quais alimenta uma indisfarçável aversão combinada, entretanto, com uma atitude relativizante própria de sua disciplina. Mariza Peirano (Peirano 1986), na leitura diligente que fez dessa obra, revela um autor envolvido numa insuperável tensão intelectual e política. Diz ela: "Crapanzano (...) já se posiciona como membro de uma comunidade acadêmica internacional e a tensão advém do confronto da postura relativizadora da antropologia e da ideologia ocidental que defende "os direitos humanos". O ardil em que caiu Crapanzano é, não obstante, a mesma armadilha que a antropologia muitas vezes arma para seus pesquisadores.

III

Quem formula -- de forma bastante interessante -- o aspecto paradoxal do problema é, ainda, Apel na conferência a que venho me referindo. Vamos dar a palavra ao filósofo. Diz ele: "Quem reflita sobre a relação entre ciência e ética na moderna sociedade industrial, que se estende a todo planeta, vê-se confrontado com uma situação paradoxal. Efetivamente, por um lado, a necessidade de uma ética universal -- isto é, obrigatória para a sociedade humana em sua totalidade -- jamais foi tão urgente como em nossa era; na era de uma civilização unificada a nível planetário pelas conseqüências tecnológicas da ciência. Por outro lado, a tarefa filosófica de fundamentar racionalmente uma ética universal nunca foi tão difícil -- e, inclusive, desesperada -- como na era da ciência: [isso devido] à idéia cientificista de uma "objetividade" normativamente neutra ou não valorativa" (Apel 1985, p.342). Mas se para a filosofia a questão é "fundamentar racionalmente uma ética universal", para o antropólogo ou cientista social a questão será a de *como agir eticamente.*

Num colóquio internacional realizado na Pennsylvania State University, em 1971, sobre "O Sentido e a Função da Ciência na Sociedade Contemporânea", um de seus participantes, H. Groenewold, apresentou uma comunicação intitulada "Science and Macro-ethics on a Finite Earth" (cit. por Apel 1985). Sua comunicação sustenta que relativamente às conseqüências reais das ações humanas é possível distinguir três espaços sociais em que elas se dão: é o espaço da família, do matrimônio e da vizinhança que ele chama de "micro-esfera"; o da política nacional, que chama de "meso-esfera"; e o dos interesses vitais comuns a toda a humanidade, envolvendo inclusive o destino dessa humanidade, que chama de "macro-esfera. Na "micro-esfera" estariam as normas morais que se concentram majoritariamente na esfera íntima (particularmente aquelas que regulam as relações entre os sexos); na "meso-esfera" se observariam a identificação e os interesses grupais, enquanto que as decisões propriamente políticas tenderiam a ser pensadas como problemas de "razão de Estado" e moralmente neutras; já na "macro-esfera", as conseqüência das ações humanas que possam por em risco essa mesma humanidade, como a guerra nuclear ou a destruição dos grandes ecossistemas (como a Amazônia, para exemplificar com um tema bastante atual), envolvem princípios éticos que se orientam por uma perspectiva universalista, portanto não sendo passíveis de relativização. As ações que ferem esses princípios éticos da "macro-esfera" são responsáveis por efeitos destrutivos em escala planetária. Pois bem: se tomarmos como referência essa separação das ações humanas em espaços sociais distintos, ainda que articulados ou articuláveis, verificaremos que é precisamente na "micro" e na "meso" esferas que a postura relativista, exercitada pelos antropólogos (naturalmente mais na primeira esfera do que na segunda), mais se aplica e ganha consistência teórica na lógica da disciplina. Nessas esferas são princípios éticos particularistas (ainda que universalizáveis para os membros de uma determinada sociedade ou cultura, ou, em outras palavras seriam os "universais concretos" de que nos fala Louis Dumont), que, embora respeitados pelos que cultivam a antropologia, raramente o são por outros cientistas sociais, e menos ainda por administradores, quando devotados à transformação social através

de técnicas de intervenção. A expansão planetária da civilização científica e tecnológica carrega em seu bojo uma ameaça constante a esses princípios particularistas (como a ameaça que paira sobre as populações indígenas e camponesas, ou, ainda, relativamente a diferentes tipos de minorias) tanto quanto -- por razões e compulsões diferentes -- ameaça igualmente princípios éticos universalistas, como os que se inserem na "macro-esfera". Para falarmos com as palavras de Apel, diríamos que "A civilização técnico-científica atingiu todos os povos, raças e culturas com uma problemática ética comum, sem levar em consideração as tradições morais e culturais próprias de cada grupo. Pela primeira vez na história do gênero humano -- continua o filósofo -- os homens se acham praticamente colocados diante da tarefa de assumir a responsabilidade solidária em escala planetária pelos efeitos de suas ações. Poderíamos pensar que esta pressão para uma responsabilidade solidária deveria corresponder à validade intersubjetiva de normas ou, ao menos, do princípio fundamental de uma ética de responsabilidade" (Apel 1985, p.344). Retoma-se novamente aqui a questão da inevitabilidade de um acordo em torno de normas capazes de garantir a vigência de uma "ética na era da ciência".

IV

No terreno das ciências sociais ressalta de imediato a questão ética -- e com ela a necessidade de um acordo produzido por uma "comunidade de argumentação" -- particularmente quando problemas de aplicação de conhecimentos (reconhecidos como científicos) são instrumentalizados com vista à transformação social. Os antropólogos -- e, mais do que eles, as populações afetadas por programas de desenvolvimento os mais diversos -- estão cada vez mais conscientes dos efeitos freqüentemente lesivos aos seus interesses e aos seus direitos. Essa consciência ficou marcada simbolicamente no plano internacional, especificamente com relação às populações indígenas inseridas em países pluriétnicos, por ocasião da "Reunião de Peritos sobre Etnodesenvolvimento e Etnocídio na América Latina" organizada pela UNESCO com a colaboração da FLACSO e realizada em San José de Costa Rica em dezembro de 1981. Dessa reunião (da qual participei juntamente com um importante líder Terena, Domingos José Veríssimo, criador da União das Nações Indígenas, UNINDI, cuja sigla hoje é UNI) saiu um documento firmado por 49 participantes, dentre antropólogos, lingüistas, educadores e presidentes de associações indígenas da América Latina, intitulado "Declaração de San José". Naquela reunião o etnocídio foi considerado como produzido por programas de desenvolvimento incompatíveis com a realidade e os interesses dos grupos humanos envolvidos. Elaborados por especialistas e burocratas geralmente de países ditos desenvolvidos ou por técnicos nacionais desenvolvimentistas, esses programas infringem os próprios direitos dos povos, nações e etnias por eles alcançados. No texto da "Declaração" o etnodesenvolvimento surge como uma alternativa e é definido como uma "ampliação e consolidação das esferas de cultura própria, através do fortalecimento da capacidade autônoma de decisão de uma sociedade culturalmente diferenciada para orientar seu próprio desenvolvimento e o exercício da autodeterminação, qualquer que seja o nível que as considera; o que implica numa organização eqüitativa e própria de poder. Isto significa que o grupo étnico é unidade político-administrativa com autoridade sobre o seu próprio território e capacidade de decisão no âmbito de seu projeto de desenvolvimento, dentro de um processo de crescente autonomia e autogestão" (Anuário Antropológico 1983, p.16).

O conceito de etnodesenvolvimento foi posteriormente formulado em termos mais sistemáticos por Rodolfo Stavenhagem em seu ensaio "Etnodesenvolvimento: Uma Dimensão no Pensamento Desenvolvimentista" (Stavenhagem 1985). Stavenhagem aponta cerca de seis pontos para o que chama de uma abordagem para um "desenvolvimento alternativo". O primeiro é que "ela implica numa estratégia voltada para as necessidades básicas, ou seja, uma estratégia destinada a satisfazer as necessidades fundamentais de um grande número de pessoas, mais do que um crescimento econômico por si mesmo". O segundo ponto está na procura de uma "visão interna, ou endógena, e não uma visão externa e orientada para as exportações e importações". O terceiro, está no uso e aproveitamento das "tradições culturais existentes", sem rejeitá-las *a priori* como obstáculos ao desenvolvimento". O quarto ponto menciona que essa abordagem "se propõe a

respeitar, e não destruir, o meio ambiente, ou seja, é válida do ponto de vista ecológico". O quinto, alude à importância do "uso de recursos locais que sejam naturais, técnicos ou humanos; ou seja, ela (a abordagem) se orienta para a auto-sustentação, nos níveis local, nacional e regional". O sexto e último ponto -- estabelece que "esta abordagem, nova e alternativa, pretende ser mais participante do que tecnocrática. Orienta-se para o povo (...) (que) deve participar em todos os níveis do processo de desenvolvimento: da formulação de necessidades às etapas de planejamento, execução e avaliação"(Stavenhagem 1985, pp.18-19). Embora a realidade étnica que inspira Stavenhagem seja aquela comum aos países de língua espanhola, possuidores de numerosos contingentes indígenas (como México, Peru, Guatemala e Bolívia), o conceito de "desenvolvimento alternativo" ou de etnodesenvolvimento é bastante geral para abranger, em termos de todos esses pontos, a realidade das articulações sociais de classe e étnicas de países como o Brasil. Alguns desses pontos, como o segundo e o sexto, na medida em que mencionam a importância da "visão interna" e do caráter "participante" da abordagem, tocam a questão ética, senão na pesquisa propriamente dita, certamente na ação voltada para a transformação social. É fato que o autor não discute em nenhum momento o problema ético na sua especificidade, contudo ele está presente no espírito do texto. A questão da "participação", por exemplo, é colocada em relação ao "planejamento, execução e avaliação" pelos agentes submetidos ao processo de etnodesenvolvimento; o que implica na necessidade de um acordo entre técnicos e a população alvo de transformação. Por outro lado, tal participação atende ao imperativo da visão interna ou endógena, ponto fundamental do conceito de etnodesenvolvimento.

Pode-se dizer, então, que o conceito de etnodesenvolvimento contém, ainda que subjacente, a idéia da existência de uma "comunidade de argumentação" -- e o pressuposto de uma democrática "comunidade de comunicação" --, não mais inter-pares, porém entre grupos e indivíduos portadores de culturas distintas. Grupos e indivíduos inseridos em situação intercultural. Situação evidentemente diversa daquela vivida por membros de uma mesma comunidade científica ou mesmo de uma comunidade de peritos em etnodesenvolvimento

(que, por sua vez, atuariam de conformidade com um *acordo*, tácito ou explícito -- i.e. negociado --, em torno, por exemplo, do conceito elaborado por Stavenhagem e pelos princípios estabelecidos na Declaração de San José). A população para a qual se direciona o planejamento, ao contrário do que ocorre nos projetos desenvolvimentistas, passa agora a constituir junto com os técnicos em etnodesenvolvimento uma verdadeira comunidade de argumentação, sem a qual estaria inviabilizado qualquer planejamento desta ordem. Isto tudo, naturalmente, na suposição de que a mudança seja desejada pela população alvo de transformação. Entendo, assim, que a proposta de Stavenhagem envolva necessariamente a negociação em torno de fins e de meios, de modo que a "verdade" da transformação social seria mais do que uma "fusão de horizontes" (onde cada um dos horizontes não se dissiparia totalmente), mas seria um acordo explícito, amplamente negociado sob uma base democrática de entendimento sobre os fins e os meios de um processo endógeno de mudança social. Ainda que fundados em corpos de conhecimento distintos -- o do técnico e o do "nativo" --, a planificação teria que ser unívoca, baseada não somente em conhecimentos ditos objetivos, isto é, em sistemas cognitivos teoricamente destituídos de valor, mas na *sabedoria* de sua utilização num contexto intercultural. O que significa dizer que para os etnodesenvolvimentistas a noção de *episteme* ou ciência está sobredeterminada pela de *phronesis* ou sabedoria, também prudência, noção esta capaz de implementar um acordo e, com ele, uma ética nas relações interculturais. E é esta última noção que passa a gerir o encontro etnográfico voltado à ação. O certo é que se forma aí uma comunidade de argumentação, deliberadamente criada pelos que defendem um desenvolvimento alternativo, como procura ser o etnodesenvolvimento. E apesar das dificuldades que sempre terão lugar nas situações concretas de planejamento, execução e avaliação -- e nunca sendo a menor dessas dificuldades o estabelecimento de relações efetivamente simétricas ou democráticas, onde o desejo de mudança é crucial --, a verdade é que essa proposta, nascida da Reunião de San José, enfrenta de um modo bastante criativo o problema da transformação social induzida. E a todos aqueles, cientistas sociais, técnicos ou administradores,

envolvidos direta ou indiretamente em programas de intervenção social, convida-nos a uma reflexão permanente sobre os íntimos e nem sempre tênues elos que ligam a ciência e a ética, o conhecimento e a sabedoria. Entretanto há um ponto que eu ainda gostaria de mencionar.

V

Quando se trata de um processo de transformação induzida, porém domesticado por uma visão interna, comunitária, como a que tem lugar num programa de etnodesenvolvimento, há de se levar em conta uma dimensão desse processo que merece aqui algumas considerações. Trata-se da dimensão do Estado e de seu componente ético.

Assim sendo, eu não gostaria de concluir sem tocar, ainda que brevemente, na relação entre o ético e o político, relação essa inevitavelmente presente na interação intercultural ou interétnica, particularmente quando ela se dá no interior de um Estado-Nação. Pois é de se supor que esse Estado -- naturalmente um "Estado de Direito" -- abrigando programas de transformação social elaborados sob a égide do conceito de etnodesenvolvimento, terá de conciliar -- como diria Paul Ricoeur -- "duas racionalidades: o racional (*rationnel*) técnico-científico e o racional (*raisonnable*) acumulado pela história dos costumes". O Estado é assim -- segundo Ricoeur -- "a síntese do racional e do histórico [eu diria, cultural], da eficácia e do justo. Sua virtude é a prudência em seu sentido grego [portanto, como *Phronesis* - RCO] (...) virtude de prudência" (Ricoeur 1966, p.400). Não se pode deixar de concordar com Ricoeur que a promessa de racionalidade contida na noção de um Estado de Direito, na medida em que privilegia a liberdade e a cidadania, acolhe uma "intenção ética" fundamental. É quando "o político prolonga aqui o ético nele assegurando uma esfera de exercício" (Ricoeur 1966, p.403). A intenção ética implicaria ainda na "existência de reconhecimento mútuo" -- exigência que leva Ricoeur a dizer: "tua liberdade vale a minha. Logo o ético e o político não consiste noutra coisa que na criação de espaços de liberdade"(ibid.). Temos assim as condições indispensáveis para a realização do conceito de etnodesenvolvimento, tomado aqui como exemplo para examinarmos o problema ético na ciência social aplicada. O que

significa dizer que sem a democratização do Estado provedor de programas alternativos, a própria efetivação da mudança social não se dará em termos éticos. Criar-se-á na população alvo do programa uma contradição entre o *saber* constituído e socializado pelos especialistas e técnicos nessa população, e a *ação* dirigida para a transformação da realidade social. Tal fato tornaria inviável uma *ação sábia*.

Em países como o Brasil onde o Estado é o todo poderoso provedor de recursos para a pesquisa, aplicada ou não, a sua democratização é tão importante para assegurar condições de viabilidade das comunidades de argumentação de que me referi, e de outras que operem no plano das decisões sobre o uso e distribuição desses recursos, tanto quanto é igualmente importante para a implementação de transformação da realidade social. Nesse sentido, aquilo que mencionei como "Razão de Estado" relativamente aos interesses que se observariam na "meso-esfera" (lugar de política públicas e governamentais), essa Razão não pode ser -- e certamente não é -- considerada pela sociedade como sendo moralmente neutra. Porquanto é precisamente no espaço da ação do Estado, nessa "meso-esfera", que se articulam ou se compatibilizam os valores particularistas das etnias e das comunidades locais da "micro-esfera" com os valores universalistas, humanistas, da "macro-esfera". Por conseguinte, trata-se de um equilíbrio somente administrado por comunidades de argumentação que incluem, no limite, o Congresso Nacional, passando pelas comunidades mencionadas de coordenação de programas de etnodesenvolvimento e, inclusive, por setores decisórios de governo no que diz respeito ao financiamento da pesquisa científica; que passa, por sua vez, por órgãos de fomento como o CNPq -- valha o exemplo -- através de suas comunidades de assessores e consultores eleitos por seus próprios pares do campo científico e universitário, numa intermediação entre o Estado e a sociedade civil. A seu modo todas formam comunidades de comunicação, que se espera sejam de livre argumentação. A contaminação positiva da política pela ética (e aqui aludo de modo muito especifico às políticas científicas) vem a atender, no meu modo de ver, a esse *desideratum* invocado por Ricoeur -- que chama de "intenção ética fundamental" -- ou

por Apel, naquilo que este entende como sendo imprescindível para a criação de condições que assegurem a viabilidade efetiva de uma ética.

Bibliografia Citada

Anuário Antropológico. 1983. "Declaração de San José". Editorial (por Roberto Cardoso de Oliveira) in *Anuário Antropológico* 81:15-20.

Apel, K-O. 1985. *La Transformación de la Filosofia*, tomo II, Madri: Tauros.

Cardoso de Oliveira, R. 1988. *Sobre o Pensamento Antropológico.* Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro.

Crapanzano, V. 1980. *Tuhami: Portrait of a Moroccan.* Chicago: The University of Chicago Press.

Crapanzano, V. 1985. *Waiting: The Whites of South Africa.* Nova Iorque: Randon House.

Geertz, C. 1984. "Distinguished lecture: Anti Anti-Relativism", in *American Anthropologist* 86 (2):263-278.

Giddens, A. 1984. "Hermeneutics and Social Theory", in *Hermeneutics - Questions and Prospects* (Orgs. Gary Shapiro e Alan Sica). Amherst: The University of Massachussetts Press.

Habermas, J. 1980. "The Hermeneutic Claim to Universality", in *Contemporary Hermeneutics* (Org. J.Bleicher). Londres: Routledge and Kegan Paul.

Habermas, J. 1989. *Consciência Moral e Agir Comunicativo.* Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro.

Hollins, M. & S. Lukes. 1982. (Orgs.) *Rationality and Relativism.* Cambridge, MA: MIT Press.

H.R.A.F. 1949. *Outline of Cultural Materials.* New Haven: Human Relations Area Files, Inc. (Ed. castelhana - *Guia para la Clasificación de los Datos Culturales.* Washington: União Panamericana, 1954).

Peirano, M. 1986. "O Encontro Etnográfico e o Diálogo Teórico", in *Anuário Antropológico* 85:249-264.

R.A.I. 1951. Notes and Queries on Anthropology (Sexta edição, revista e reescrita por um comitê do Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland). Londres: Routledge and Kegan Paul.

Ricoeur, P. 1986. "Etique et Politique", in *Du Text à l'Action.* Paris: Seuil.

Rouanet, S.P. 1989. "Ética Iluminista e Ética Discursiva", in *Revista Tempo Brasileiro* 98:23-78.

Rouanet, S.P. 1990. "Ética e Antropologia", in *Estudos Avançados* 4(10):111-150.

Scholte, B.. 1978. "On the Ethnocentricity of Scientistic Logic", in *Dialectical Anthropology* 3:177-189.

Stavenhagen, R. 1985. "Etnodesenvolvimento: Uma Dimensão Ignorada do Pensamento Desenvolvimentista", in *Anuário Antropológico* 84:11-44.

Wilson, B.R. (Org.) 1970. *Rationality.* Oxford: Basil Blackwell.

Cap. II
PRÁTICAS INTERÉTNICAS E MORALIDADE:
Por um Indigenismo (Auto)Crítico

1. Introdução

As considerações que pretendo desenvolver aqui tomarão por base a teoria elaborada por Karl-Otto Apel sobre as comunidades de comunicação e de argumentação,[1] aplicando-a a um conjunto de questões que parecem estar intimamente relacionadas com a necessidade, cada vez mais premente, de se exercitar um indigenismo crítico, a condição de ser, preliminarmente, auto-crítico. Entendo por isso um indigenismo que se assuma como uma modalidade de atuação política capaz de auto-avaliar-se sistematicamente com vistas a atender os requisitos mínimos de uma ética. Uma ética que possa ser reguladora das relações entre os povos indígenas e o Estado-Nação. A primeira questão daquele conjunto a que me referi, diz respeito ao "desenvolvimento alternativo" ou "etnodesenvolvimento", nos termos pelos quais ele foi proposto como política recomendada pela "Reunião de Peritos sobre Etnodesenvolvimento e Etnocídio na América Latina" realizada em San José da Costa Rica em 1981, sob os auspícios da UNESCO[2]. A

---

1 Ver capítulo I deste volume, onde se menciona o artigo de Apel "El *a priori* da comunicación y los fundamentos de la ética", ao qual agrego, agora, um segundo artigo inserido na mesma coletânea do autor, igualmente importante para os propósitos desta exposição, intitulado "La comunidade de comunicación como presupuesto trascendental de las ciencias sociales" (Cf. Apel 1985).

2 No capítulo anterior, refiro-me à "Declaração de San José" resultante da mesma reunião, onde tal política está formulada. Naquele

segunda questão está relacionada com o que se poderia chamar de política de museus, especificamente no que se refere a bens culturais indígenas, dotados de valor sagrado naquelas culturas e cujos direitos sobre os mesmos são -- ou podem ser -- reivindicados pelos produtores desses bens. A terceira, e última questão, refere-se a uma proposta elaborada por um Grupo de Trabalho Interministerial (GTI), constituído ao tempo do governo Collor, destinado à proceder a revisão da política indigenista do país, consubstanciada no Estatuto do Índio. Essas três questões, por suas diferentes naturezas, permitirão algumas reflexões que considero relevantes para o equacionamento do problema ético nelas presente, porém jamais destacado -- que eu saiba -- para um exame cuidadoso.

2. As Comunidades de "Comunicação" e de "Argumentação

Começarei por um rápido esboço da teoria de Apel, atendo-me naturalmente àquilo que diz respeito ao uso que dela farei no desenvolvimento destas considerações. Gostaria de esclarecer, inicialmente, que reproduzo aqui parte do que escrevi anteriormente (cf. cap. I), quando pude me estender mais longamente sobre essa teoria. Penso que será suficiente evocar apenas que uma "comunidade de comunicação" é uma instância constitutiva do conhecimento presente tanto nas ciências humanas quanto nas ciências naturais. É uma instância marcada pela intersubjetividade, inerente por sua vez a toda "comunidade de argumentação" -- esse segundo e importante conceito apeliano --, comunidade esta da qual "não escapa sequer aquele pensador solitário" -- como constata o próprio Apel. Vemos portanto que os conceitos de comunidade de comunicação e de comunidade de argumentação são co-extensos. Significa que tais comunidades estão constituídas tanto por elementos (indivíduos) de um grupo cultural qualquer,

capítulo -- como o leitor poderá verificar -- pude explorar o conceito de etnodesenvolvimento com o objetivo de mostrar em que medida o problema ético lhe é inerente, ao mesmo tempo em que mostro como a ética está igualmente associada à construção do conhecimento.

quanto por elementos de um determinado segmento profissional (científico, técnico ou administrativo) inserido num mesmo "jogo de linguagem" (para falarmos com Wittgenstein) e tal como uma "comunidade de pesquisadores (lembrando aqui Peirce). Há um mesmo ar de família observável entre as noções wittgensteiniana e perceiana com a idéia contida nos conceitos propostos por Apel.

Tomemos como caso limite uma comunidade profissional altamente sofisticada como, por exemplo, uma comunidade formada por cientistas. Apel vai dizer que a validade lógica dos argumentos formulados no interior dessa comunidade pressupõe necessariamente um acordo intersubjetivo em torno de regras explícitas ou tacitamente admitidas. Isso quer dizer que mesmo numa comunidade desse tipo observa-se uma exigência de consenso em torno de normas e de regras -- como, por exemplo, da lógica formal -- inerentes à argumentação que deve prevalecer entre seus membros. A garantia de um tal consenso está, precisamente, na existência de uma ética que seja intersubjetivamente válida e que signifique o *dever* de todos os membros da comunidade em obedecer as regras e as normas instituídas por aquele consenso. E se isso é verdadeiro para uma comunidade de cientistas, igualmente é para qualquer outra comunidade de comunicação e de argumentação no interior da qual se constrói todo e qualquer conhecimento. Essa é uma idéia que eu gostaria fosse bem compreendida uma vez que ela ocupa um lugar central nos argumentos que pretendo apresentar no desenvolvimento desta exposição.

A ocorrência de um acordo tácito pode ser observada em sistemas culturais, ou culturas não artificiais (desde que uma comunidade científica poderá ser sempre considerada como uma cultura artificial), cujos portadores, sejam eles indivíduos ou grupos, tendem, num extremo, assumirem-se com um alto grau de etnocentrismo; num outro extremo, por sua vez, sempre se poderá constatar coletividades -- como, por exemplo, grupos étnicos no interior dos quais podemos identificar segmentos altamente alienados, portanto destituídos de um consenso mínimo capaz de fazê-los "pensar em grupo", isto é, que estejam sujeitos a regras intersubjetivamente aceitas. Esse fenômeno, aliás, que chamei certa vez de "caboclismo", pude examiná-lo na pesquisa que realizei com os índios Tukúna no alto rio Solimões, no estado do

Amazonas (cf. R. Cardoso de Oliveira [1964] 1981, cap. V). Todavia, o que desejo sublinhar quando me reporto aos conceitos de comunidade de comunicação e, sobretudo, ao de comunidade de argumentação, é a existência de um espaço social marcado por relações dialógicas. A saber, que tenham lugar no plano da linguagem, do discurso. São relações que tanto estão presentes no diálogo interpares de uma comunidade profissional, quanto no diálogo entre membros de uma comunidade cultural qualquer. O pressuposto sobre a viabilidade desse diálogo e, por conseguinte, a inteligibilidade do mesmo entre interlocutores, está na observância de um acordo intersubjetivo em torno de normas e de regras -- explícitas ou implícitas, volto a dizer -- e onde se incluem também *valores*. Em suma, a observância de uma ética. Entretanto, para que essas relações dialógicas ocorram num plano simétrico, entre os interlocutores -- indivíduos ou grupos -- e mantenham um diálogo livre, sem a dominação de um interlocutor sobre outro, elas devem se dar num espaço substancialmente democrático ou democratizável. É o que nos instrui a teoria habermasiana da "ética discursiva" quando, em sua crítica à dimensão idealista da hermenêutica de Gadamer, observa a necessidade de se ter em conta o caráter democrático ou autoritário da interlocução. Nesse sentido, pode-se dizer que Habermas, com sua crítica a Gadamer, complementa a teoria de Apel[3]. Para me restringir ao tema que estou desenvolvendo gostaria de examinar o problema da interlocução democrática e da argumentação no contexto de certas práticas interétnicas, como as que mencionei no início e que estão relacionadas com a ampla questão indigenista.

3. Etnodesenvolvimento e Indigenismo

Recorro aqui a Rodolfo Stavenhagem e a elaboração que fez da teoria de etnodesenvolvimento, como um dos modelos possíveis

3 Como referência gostaria de mencionar para o leitor, interessado nesse importante debate, textos de Gadamer e de Habermas, incluindo ainda um de Paul Ricoeur com instrutivos comentários sobre a interessante controvérsia. Nesse sentido, cf. Gadamer 1982 [original alemão 1960] e 1971; Habermas 1970; Ricoeur 1973.

de desenvolvimento alternativo.[4] Depois de haver sido o verdadeiro inspirador da Reunião realizada em San José de Costa Rica, há pouco mencionada e que teve nele o seu organizador, enquanto ocupava o cargo de Subdiretor Geral da UNESCO, escreveu um interessante artigo sobre o a assunto, cuja tradução pudemos publicar no *Anuário Antropológico* (Stavenhagem 1985). Numa outra ocasião tive a oportunidade de me valer de seu esforço de sistematização da idéia de etnodesenvolvimento (Cardoso de Oliveira 1990),[5] expondo-a de uma maneira suficientemente ampla para mostrar a sua relevância para a questão da eticidade. Pude observar então que a questão ética, ainda que não enfrentada por Stavenhagem, estava pressuposta no espírito de seu texto quando aludia a pelo menos dois aspectos do etnodesenvolvimento: o que diz respeito à necessidade de adoção de uma "visão interna ou endógena" pelos responsáveis de um programa de mudança social induzida, a saber, que leve em conta o discurso nativo, seja ele indígena, camponês ou outro qualquer que expresse as expectativas de setores da sociedade alvo de projetos de etnodesenvolvimento; outro aspecto, este carregado de eticidade, seria aquele relativo à indispensabilidade de participação nas etapas de "planejamento, execução e avaliação" dos programas de etnodesenvolvimento. Apesar de Stavenhagem se inspirar na realidade étnica de países hispano-americanos, possuidores de populações indígenas de grande expressão demográfica, o conceito de desenvolvimento alternativo proposto é suficientemente amplo para se adequar ao de um etnodesenvolvimento aplicável em países como

4 No capítulo anterior pude me louvar nesta teoria para com ela ilustrar a existência de uma dimensão ética, como pressuposto de um acordo interétnico negociado entre as partes envolvidas num processo de transformação social induzida. Agora, ao retomá-la, estou procurando aprofundar melhor a natureza desse acordo e de suas implicações especificamente no interior do indigenismo.

5 O artigo mencionado não é outro senão uma versão da conferência que fiz no *Instituto Joaquim Nabuco* em 1989, agora inserida -- com adaptações -- no presente volume, conforme está devidamente esclarecido na Apresentação.

o Brasil, sabidamente detentor de reduzidos contingentes demográficos indígenas. Por conseguinte, essa não seria a razão para inviabilizar a adequação desse modelo alternativo junto à realidade brasileira e não exclusivamente -- é preciso enfatizar -- apenas aos povos indígenas do território nacional. O que significa dizer que esse programas alternativos poderão ser igualmente úteis e, sobretudo, éticos, junto a quaisquer outros grupos carentes de auxílio para o seu desenvolvimento, sejam eles constituídos por operários urbanos, por favelados, por aldeões e ou por qualquer segmento minoritário e subalterno da sociedade brasileira. Todavia, o problema que se põe agora -- e que eu gostaria de destacar -- é o de como implementar um processo de etnodesenvolvimento que, certamente, envolverá uma interação entre a(s) etnia(s), objeto de transformação sócio-econômica, e setores técnicos, administrativos e políticos da sociedade global, sem violentar os requisitos de moralidade. O caráter participativo das populações alvos desse programas, conforme exige o modelo de etnodesenvolvimento, já indica claramente ser ele um pré-requisito indispensável se se deseja estimular mudanças pela via do entendimento entre as partes, o que significa dizer pelo caminho da negociação. Mas vamos aprofundar um pouco mais nossas reflexões sobre a dimensão ética de uma negociação que possua indiscutível legitimidade moral.

O ponto de partida para essa reflexão, levando-se em conta as considerações precedentes, estaria no encaminhamento do seguinte problema: considerando-se que as decisões relativas a um programa de etnodesenvolvimento devem ser tomadas a nível de uma comunidade de comunicação e de argumentação, o que seria essa comunidade e qual a natureza do saber que os seus componentes partilhariam? Se como o modelo já está a indicar que a participação da população alvo nas diferentes etapas do processo de etnodesenvolvimento é condição de sua exeqüibilidade, parece ficar evidente que isso implica no reconhecimento de uma comunidade de comunicação de natureza *interétnica*. Implica igualmente que subjacente ao conceito de etnodesenvolvimento -- se quisermos considerá-lo em termos de seu conteúdo ético -- está uma comunidade de argumentação. Claro de que não se trata de uma comunidade de argumentação inter-pares, em sua acepção apeliana como a que tem lugar no interior de um grupo

profissional de cientistas, por exemplo, porém entre grupos e indivíduos portadores de culturas distintas, como ocorre tipicamente nas relações interétnicas. Para ilustrar isso, diríamos que o encontro entre uma equipe de indigenistas (constituída por antropólogos, técnicos e administradores) e lideranças indígenas, consistiria uma comunidade real de comunicação, no interior da qual se daria o diálogo tendente a gerar um acordo intersubjetivo em torno de regras mínimas suscetíveis de assegurar um fluxo recíproco de idéias formuladas pelas partes.

Seria de se esperar, em primeiro lugar, que os indigenistas estivessem naturalmente imbuidos dos princípios do etnodesenvolvimento [6] e, portanto, procurassem dialogar com as lideranças locais sobre seus desejos de mudança. Em segundo lugar, a direção que essa mudança poderia tomar só seria descoberta como resultado da interlocução que deveria ocorrer necessariamente no interior de uma comunidade de argumentação. Não será difícil imaginar que em termos cognitivos estaria ocorrendo o que os hermenêutas chamam de "fusão de horizontes", onde o tipo de "verdade" alcançável pela *comunidade intercultural* seria produto de uma "negociação" entre as partes. Nesse sentido, o pressuposto ético fundamental é que essa negociação só pode ter lugar no âmbito de relações simétricas, o que significa dizer: livres e democráticas, capazes de estabelecer, numa primeira etapa, regras claras, acordadas por consenso explícito entre os interlocutores de ambos os lados. O não ferir a ética começaria por não romper as regras preliminares de entendimento. Desde logo, em lugar de *confronto étnico* -- algo corrente nos programas desenvolvimentistas -- haveria de se esperar um *encontro* entre interlocutores imbuidos menos de verdades do que de pontos de vista. Mas seria de se esperar também que a responsabilidade moral de viabilizar a interlocução estaria nas mãos do setor indigenista, convencido -- por seu lado -- do espírito e, por via de conseqüência, dos princípios do etnodesenvolvimento. Constata-se assim que essa modalidade de desenvolvi-

6 Veja-se no capítulo anterior o conjunto das seis características ou princípios propostos por Stavenhagem como inerentes ao modelo. Para uma leitura completa do texto relativo à formulação do modelo, ler Stavenhagem 1985, *passim*.

mento alternativo embora não deixe de se constituir em uma estratégia de mudança social induzida, ela opera sob condições concretas bem diversas daquelas que sustentariam os projetos tradicionais desenvolvimentistas. E a condição principal estaria na observância desses pressupostos éticos que acabo de examinar.

4. Os Museus e os Valores Étnicos

Uma outra instância, não menos importante, que acredito possa oferecer um nível diferente de reflexão, não mais de natureza sócio-econômica como a do etnodesenvolvimento, mas de natureza mais simbólica (e em grande medida religiosa) relativamente às práticas interétnicas, é aquela que diz respeito aos Museus e suas políticas de bens culturais. Um interessante manuscrito da museóloga Denise Hamú, intitulado "The Survival of Native American Values: Indian Claims to Museums", nos conduz a um segundo tema onde a questão da moralidade das práticas interétnicas vem sendo imposta com muita força. Seu texto, elaborado no âmbito do *Museum Studies Program*, trata em sua primeira parte das reivindicações indígenas no contesto dos museus norte-americanos, e, na segunda parte do manuscrito, de um caso de reivindicação ocorrido em 1986 no Brasil e que mereceu um bom espaço na imprensa: o caso do machado cerimonial Krahô, integrado na coleção etnográfica do Museu Paulista, na cidade de São Paulo, cuja exigência de recuperação pela comunidade indígena resultou em um interessante debate entre antropólogos e a direção do Museu. Procurarei dar destaque a uns poucos pontos relacionados com os aspectos mais gerais do problema gerado por esse tipo de reivindicação, na forma pela qual a mencionada museóloga o formula. Acredito que isso contribuirá para esclarecermos um outro aspecto da questão ética, objetivo maior destas reflexões.

Para mostrar o choque de pontos de vista entre a "comunidade dos museus" e os índios norte-americanos, a autora escolhe muito apropriadamente dois deles considerados críticos no relacionamento entre ambas as comunidades: a dos museus, alienígena, e a indígena, representada por lideranças daqueles índios. O primeiro ponto de vista diz respeito ao direito de coleta de restos humanos e o de fazer escavações em sítios indígenas -- direito estes invocados pela comunidade dos museus. O segundo -- que se refere ao direito reivindicado pelos índios -- diz respeito à repatriação de objetos indígenas. Esse conjunto de direitos é questionado segundo os diferentes pontos de vista. Relativamente ao primeiro tópico, enquanto os museus argumentam que o povo em geral -- ou o público -- tem o direito de aprender sobre a história da humanidade e não apenas limitar-se à história do seu próprio grupo étnico, os índios respondem que isso é uma profanação e uma forma de racismo. Alegam os museus que os índios tradicionalmente não dão muita importância ao corpo, mas ao espírito; o que respondem os índios dizendo que a vida é um ciclo, originado na terra pelo nascimento e a ela retornando pela morte, ciclo este que não pode ser quebrado. Reivindicam ainda os museus seus direitos em nome da ciência; respondem os índios que as necessidades culturais -- isto é, da cultura indígena -- são muito mais importantes do que as das ciências.

Já com relação ao segundo tópico, em que se advoga o retorno de artefatos indígenas aos seus lugares de origem, a saber, sua repatriação, os museus ponderam que se isso ocorrer, daqui a um século uma nova geração nada poderia aprender sobre seus objetos religiosos (sendo, portanto, responsabilidade dos museus assegurar esse aprendizado). Argumentam os índios que os objetos sagrados possuem importância chave para a sobrevivência das culturas indígenas americanas: e que esses objetos são muito mais importantes para perpetuar suas culturas do que para o ensino de novas gerações de brancos. Falam ainda os museus que os objetos rituais não pertencem somente a quem os faz; no que respondem os índios com o argumento do direito do produtor original. Contra isso apelam os museus dizendo que os índios não sabem como conservar esses objetos; ao que discordam os índios dizendo que os museus não podem ir contra valores sagrados, pois se os objetos são destruídos é porque eles (conforme feliz expressão indígena) se auto-devoram -- e isso deve ser respeitado! E que, ao contrário do que dizem os museus -- que os artefatos sagrados são estudados e interpretados de forma respeitosa --, para os índios eles só podem ser interpretados pelas entidades religiosas tribais. E, finalmente, contra a acusação feita pelos museus segundo a qual os índios

tendem a dizer que todos os seus artefatos são sagrados, argumentam que não há palavra na cultura indígena que possa ser traduzida como "religião", pois -- dizem -- "pensamentos espirituais, valores e deveres estão totalmente integrados nos aspectos sociais, políticos, culturais e artísticos da vida diária. Essa unidade de pensamento é a religião indígena"[7].

Como se pode ver, não se poderia encontrar melhor exemplo de oposição discursiva entre horizontes culturalmente divergentes do que o exposto. Destaque-se que o aludido manuscrito contém ainda um diagnóstico do "estado da arte" da museologia moderna no tocante às práticas interétnicas, especialmente nos Estados Unidos da América. Dá-nos uma boa descrição do campo museológico na área da antropologia e examina as possibilidades de que os problemas nele observados venham a se reproduzir no Brasil -- e, possivelmente, acrescentaria eu, em outros países. O caso a que me referi há pouco sobre o machado ritual Krahô (finalmente devolvido aos índios) representaria apenas um prenúncio da emergência de um processo de etnização -- se assim posso me expressar -- dos museus de antropologia, cuja conseqüência possível será a reformulação das políticas de conservação e de ampliação de seus acervos de bens culturais indígenas. Como parte dessa reformulação, parece ter lugar em âmbito internacional uma tomada de consciência cada vez maior sobre a necessidade de se estabelecer um "código de ética", suscetível de assegurar uma política museológica baseada na moralidade de uma prática interétnica. Nesse sentido, o *International Council of Museums (ICOM)* estabeleceu em seus estatutos um "Código de Ética Profissional". Esse código, depois de um preâmbulo relativo a definições, dividi-se em duas partes: a primeira trata da "ética institucional"; a segunda, da "conduta profissional". Não cabe aqui examinar o mérito dos diferentes itens desse Código. A indagação que cabe fazer -- seguindo o teor das reflexões aqui conduzidas -- é se a elaboração de tal Código se restringiu exclusivamente à "comunidade dos museus". Como tudo indica que sim, valeria perguntar se, apesar

7 Cf. Richard Hill 1979, apud Denise Hamú, opus cit.

da importância desse Código para dita comunidade, seria ele suficiente -- em termos da questão ética aqui colocada -- para implementar práticas interétnicas não transgressoras da moralidade?

Retomando a linha de reflexão de Apel sobre as comunidades de comunicação e de argumentação e a ética, verificamos que, se de um lado o acordo sobre as normas constantes do Código, deu-se entre pares, portanto no interior de uma "comunidade dos museus", por outro lado excluiu uma das partes envolvidas -- a indígena -- diretamente afetada por decisões tomas por aquela comunidade de profissionais; decisões que põem em jogo práticas interétnicas, como a obtenção de artefatos para coleções etnográficas ou a ampliação dos acervos de material osteológico. Como se viu no exame do etnodesenvolvimento e de seus pressupostos éticos, também aqui há de se considerar a possibilidade de se criar condições para a emergência de uma verdadeira comunidade de comunicação constituída pelas partes envolvidas pela conjunção intercultural: a "comunidade dos museus" poderia se articular com a comunidade indígena para com ela formar uma comunidade de comunicação e de argumentação interétnica, capaz de assegurar a moralidade de suas práticas. As possibilidades de efetivação de uma tal comunidade assim ampliada, não mais interpares, mas entre partes com interesses eventualmente distintos, estaria na formulação e aplicação de uma política pública (governamental ou particular) voltada para uma negociação democrática com as lideranças indígenas. Teoricamente se poderia contar com a possibilidade do surgimento no interior dessa nova comunidade de comunicação de um nexo comum, ou um saber fruto de uma fusão de horizontes, onde as partes estabeleçam um universo mínimo de regras que assegurem a livre e produtiva interlocução. E não será nunca demais lembrar que o próprio diálogo já pressupõe, tacitamente, um acordo: a disposição de dialogar.

5. O Índio e a Cidadania

A proposta do governo brasileiro em reformular o Estatuto do Índio (Lei 6.001 de 1973), dá-nos a oportunidade de examinar uma última e importante questão relativa a práticas interétnicas: a questão da cidadania. Essa proposta de reformulação foi elaborada por um grupo de trabalho constituído pelo então Governo Collor,

formado por representantes de sete ministérios (Justiça, Saúde, Agricultura e Reforma Agrária, Educação, Infra-Estrutura, Ação Social e Relações Exteriores), cabendo sua presidência ao representante do Ministério da Justiça. Neste último Ministério, é importante dizer, a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) passou a integrar após longos anos de funcionamento no âmbito do Ministério do Interior, o que em si já denunciava sua evidente inadequação num ministério intrinsecamente desenvolvimentista, devotado à promoção de mudanças de caráter econômico no país, inclusive em regiões habitadas por povos indígenas. Além dos representantes ministeriais, desse GTI ainda faziam parte três secretarias de estado: a do Meio Ambiente, a de Assuntos Estratégicos e o Gabinete Militar. Como convidados, um representante da Secretaria Geral da Presidência da República e representantes do Ministério Público. Tanto a participação destes últimos órgãos públicos quanto a de entidades privadas ou organizações não-governamentais (ONGs), segundo o Decreto que instituiu o GTI somente ocorrerá quando o Grupo de Trabalho entender relevante o seu comparecimento, ou seja, desde que "possam oferecer colaboração ao estudo e equacionamento dos problemas das populações indígenas" (Cf. Decreto n. 99.405, de 19/julho/90). Isso significa que a possibilidade, mesmo remota, de participação de entidades da sociedade civil -- como as ONGs -- e de lideranças indígenas depende exclusivamente de decisão do GTI. Este fato, é necessário que se diga, torna-se importante não por se tratar de tal ou qual governo de um passado recente, porém por ensejar uma reflexão fundada *in re*, particularmente adequada à realidade e às vicissitudes do indigenismo brasileiro no que se refere à sua demanda por eticidade e moralidade de suas práticas. Mesmo porque haveria ainda a considerar um segundo fato, não menos relevante para o escopo dessa exposição, qual seja o próprio Estatuto do Índio. Considerando que ele foi elaborado durante o período autoritário de governo e numa época em que a sociedade civil não estava suficientemente mobilizada -- e menos ainda as lideranças indígenas --, vale perguntar porque então, em plena vigência do Estado de Direito e com a organização do movimento indígena, liderado pela União das Nações Indígenas (UNI), o

governo continuava insensível a essa evidente transformação do quadro político nacional? É uma questão que aquele governo jamais se dispôs a responder. Independentemente da atualidade ou não dessa questão -- se a mesma já foi superada, ou ainda se encontra viva no momento atual - o certo é que o exame desse episódio me parece suficiente para, ao menos, conseguirmos equacionar dita questão relacionando-a com o problema da moralidade e da eticidade que lhe é subjacente, temática central desta exposição.

Retomemos o exame do episódio. Convocado o Grupo de Trabalho Interministerial, ele foi instalado em 12 de Setembro de 1990 e sua presidência entregue ao Presidente da FUNAI por delegação do Ministro da Justiça. Numa tentativa de legitimar politicamente -- e quem sabe moralmente -- suas decisões, foram convidadas algumas personalidades possuidoras de "notório conhecimento em cada tema específico" (a juízo do GTI) e várias entidades de algum modo ligadas ao campo indigenista, dentre elas -- certamente a mais importante como instância legitimadora -- a UNI. Portanto, uma primeira leitura do relatório produzido pelo GTI já mostra uma realidade óbvia: a do status meramente consultivo das personalidades e das entidades convidadas a se manifestar. Das decisões por ele tomadas, elas não participaram. Isso explica a reação advinda do campo indigenista independente, onde se inclui a UNI, da área indígena propriamente dita, ou a Associação Brasileira de Antropologia (ABA), da área da sociedade civil, ambas contestando o projeto governamental de reformulação do Estatuto do Índio.

Mas o que torna mais surpreendente a atitude do GTI foi a sua tentativa de mascarar a ausência de legitimidade de suas decisões jamais negociadas com o campo indígena e com os seus aliados da sociedade civil. Nesse sentido, a imprensa publicou uma nota, subscrita por dez entidades e encabeçada pela UNI, na qual, entre várias críticas feitas à substância do projeto governamental, expressam aquelas entidades seu inconformismo com a atuação do GTI. Depois de mencionar o fato de haverem sido convidadas várias entidades para opinar sobre a política indigenista, diz a nota: "Agora, ao tomar conhecimento do relatório final, estranhamos a preocupação daqueles que o elaboraram de citar nominalmente todas as organizações sem incorporar nem explicar a exclusão das

propostas apresentadas". Um comentário que se poderia fazer aqui é de que mesmo que o GTI tivesse explicado cabalmente suas rejeições das propostas feitas pela entidades, o problema ético não teria sido solucionado, uma vez que a comunidade de comunicação formada pelo GTI não resultou numa comunidade de argumentação efetivamente democrática, onde todos os envolvidos desfrutassem dos mesmos direitos. Se desde a constituição do GTI o direito a tomada de decisão estava limitado aos representantes ministeriais, como esperar que as entidades -- convidadas como membros contingentes e assimetricamente relacionados com os demais -- pudessem em algum momento fazer valer suas idéias por melhor que fossem seus argumentos?

Dentre as várias críticas ao projeto governamental que a referida nota registra, gostaria de reter apenas uma delas: a que se relaciona de um modo mais evidente com a questão da cidadania. Quero me referir à crítica à proposta de um mecanismo de emancipação automática, por meio do qual o índio -- individualmente -- para se manter ao abrigo da lei maior que reconhece os seus direitos, a saber, a Constituição, deverá manifestar junto ao Ministério Público a sua vontade em manter a identidade indígena. Distinguindo "tutela pública" (dirigida às comunidades, não aos indivíduos) de "tutela civil", entendida esta última como "instrumento de assistência à manifestação da vontade do *cidadão indígena* (a ênfase é minha - RCO), o GTI procura estabelecer -- conforme denunciam as entidades na mesma nota -- "um mecanismo automático de emancipação", por meio do qual os índios serão considerados "emancipados caso não se manifestem expressamente em contrário"; o que no dizer de um dos membros das entidades seria "um absurdo porque há grupos indígenas em que ninguém fala o português e vão ser emancipados sem poder contestar". Por mais "generosa" que possa parecer a primeira vista a idéia de emancipação, seria ético discuti-la sem a participação da comunidade indígena? Este é o ponto que infringe a moralidade das decisões tomadas no âmbito do GTI.

Independentemente das posições em choque e da consistência de suas respectivas argumentações, o que eu gostaria de sublinhar sobretudo é o pecado de origem do próprio GTI, incapaz de proporcionar a criação daquela comunidade de argumentação,

livre e democrática, constituída por membros com direitos iguais (ou seja, suscetível de negociar em igualdade de condições qualquer tomada de decisão) e dessa comunidade fazendo parte a UNI, juntamente com lideranças indígenas regionais; com isso se ampliaria bastante a participação indígena, comparativamente à participação alienígena, dando àquela uma representação que, na forma pela qual foi instituído o GTI, ela simplesmente inexiste. E o que é mais surpreendente é o fato do governo invocar em seu discurso a noção de cidadania relativamente ao índio, quando simultaneamente não leva em conta a *base ética* indispensável ao seu relacionamento com os povos indígenas. Como se vê, do ponto de vista governamental, o índio continua a ser um "cidadão de segunda categoria", incapaz de sequer participar efetivamente das decisões que lhe dizem respeito. Exercita-se aqui uma prática interétnica em que se pode observar, mais uma vez, um claro exemplo de ausência de moralidade.

6. Conclusão

Como conclusão, gostaria de sublinhar que nesse final de século a questão ética tenderá a se impor nas relações entre os povos, particularmente se se tratar de etnias indígenas submetidas a Estados-Nação, desde que vivamos em um Estado de Direito e numa sociedade aberta e democrática. Um Estado e uma sociedade com essas características, e abrigando em seu interior uma diversidade de etnias, terá de aceitar naturalmente a idéia do convívio com a *diferença*, o que significa dizer adotar o *pluralismo cultural* como ideologia social e como política de governo.[8] No que diz

8 Numa comunicação elaborada para a reunião anual da *American Ethnological Society*, destinada ao seu Simpósio "The Prospects for Plural Societies", intitulei-a "Plural Society and Cultural Pluralism in Brazil" para nela discutir a diferença entre os dois sentidos de pluralidade (social e cultural), mostrando ser o *pluralismo cultural* aquela modalidade capaz de dar sentido à realidade das relações interétnicas no Brasil. Publicada no *1982 Proceedings of the American Ethnological Society*, foi posteriormente inserida em R. Cardoso de Oliveira 1988, pp.49-60.

respeito ao Brasil, pode-se dizer que por maior que tenha sido a pressão da sociedade civil sobre o Estado para a sua redemocratização, finalmente alcançada com as eleições livres de 1986 e a promulgação da Constituição da República em 1988, aquela pressão não logrou o êxito desejado na elaboração de uma política indigenista oficial coerente com os novos tempos. Em meu pequeno livro *A Crise do Indigenismo* (R. Cardoso de Oliveira 1988, *passim*) procurei mostrar o quanto a política indigenista vigente deixa de atender ao imperativo de práticas interétnicas efetivamente modernas, a saber, condizentes com a necessidade de participação das lideranças indígenas na formulação e implementação de uma tal política. Não tenho observado, por outro lado, que o pluralismo cultural e o convívio com a diferença tenham lugar com a freqüência desejada nos demais países da América; e que igualmente a questão ética tenha estado em qualquer momento colocada na base de suas políticas indigenistas.

Com os três casos aqui examinados -- o do etnodesenvolvimento, o dos museus antropológicos e o da cidadania indígena -- procurei contribuir para equacionar alguns problemas que acredito típicos deste fim de século na esfera dos confrontos étnicos, isto é, no interior de um mesmo país. São casos que revelam uma necessidade cada vez mais urgente de levar ao campo indigenista elementos de modernidade condizentes com o processo de democratização em progresso no planeta. As prática interétnicas e a moralidade constituem, por isso, tema da maior atualidade como comprovam as crescentes demandas dos povos indígenas pelos seus direitos. Nesse sentido, o exercício de um indigenismo crítico que esteja baseado no reconhecimento da importância das comunidades de argumentação de perfil interétnico, na forma pela qual procurei sugerir no exame de casos exemplares, certamente contribuiria para que os novos tempos cheguem também -- e o mais rápido possível -- para os índios do hemisfério.

Bibliografia Citada

Apel, K-O. 1985. *La Transformación de la Filosofia*. Tomo II. Madri: Tauros.

Cardoso de Oliveira, R. 1981. *O Índio e o Mundo dos Brancos*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília (3a.ed.).

Cardoso de Oliveira, R. 1988. *A Crise do Indigenismo*. Campinas: Editora da Unicamp.

Cardoso de Oliveira, R. 1990. "O Saber, a Ética e a Ação Social", in *Manuscrito - Revista Internacional de Filosofia*, XIII (2):7-22.

Gadamer, H-G. 1982. *Truth and Method*. Nova Iorque: The Crossroad Publish. Co.

Gadamer, H-G. 1971. "Rhétorique, Herméneutique et Critique de L'Idéologie: Commentaires métacritiques de *Wahrheit und Methode*", in *Archives de Philosophie*, 34:207-230.

Habermas, J. 1970. "A Review of Gadamer's *Truth and Method*" in *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, pp. 251-290.

Hill, R. 1979. "Indians and Museums: A plea for cooperation", in *History News*, 34 (7).

Ricoeur, P. 1973. "Hermeneutique et Critique des Ideologies", in *Démythisation et Ideologie* (Org. E.Castelli), Paris: Aubier, pp. 25-61.

Stavenhagen, R. 1985. "Etnodesenvolvimento: Uma Dimensão Ignorada do Pensamento Desenvolvimentista", in *Anuário Antropológico* 84:11-44.

RCO

Cap. III
ANTROPOLOGIA E MORALIDADE:
Etnicidade e as Possibilidades de uma Ética Planetária

As idéias que pretendo desenvolver aqui versarão sobre a moralidade, considerando-a como uma instância suscetível de investigação antropológica. Para viabilizar esse objetivo, dois caminhos penso poder trilhar 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 nos conduzir 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. Freqüentemente essas questões tem 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 eqüivale dizer, através de uma perspectiva pouco comum à antropologia.

1. A Moralidade como um Problema Antropológico

O tema moralidade é freqüentemente tratado no âmbito da filosofia e muito raramente ele tem sido abordado pelos antropólogos. Estes parece haverem delegado o problema moral para aqueles (talvez os filósofos) que se sintam mais à vontade para enfrentá-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 exorcisar 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 nós 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 à sua cultura? Claro que não cabe ao antropólogo julgar -- isto é função de juízes, 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.é 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 a si próprio, seja aos seus leitores, seja aos seus estudantes. Considero, assim, importante retomar a questão da moralidade, presente desde os albores 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, freqüentemente 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 de reflexão através da categoria da moralidade, portanto como um conceito que me parece ser dotado de grande poder de esclarecimento sobre instân-

cias 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 em 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 poderia mais 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 de pesquisador. Porém, ironicamente, essa erradicação da moral como objeto de reflexão filosófica, levou com ela 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 compulsa 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 examinarem, ainda que perfunc-

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

toriamente, 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 abordarem 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 EUA 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 a nossa incursão no pensamento de alguns autores que nos levem a constatar realizações de nossa disciplina que a aproximem o mais possível -- mesmo que as 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-Orientation 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.é, 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 se 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 o seu maior defensor. Após estabelecer algumas proposições básicas -- como a que afirma que (i) a relação íntima entre o respeito às diferenças individuais implica no respeito às diferenças culturais; (ii) a que diz que esse respeito às diferenças culturais é validado pelo fato científico de inexistir qualquer 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 de justiça que, embora universais enquanto tais, seu conteúdo poderia variar 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 possa 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 aos 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, nós 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 de se reconhecer que ele admite igualmente a exis-

tência de valores que transcendem as culturas particulares e que, por esta *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" (*Letzbegrundung*) 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.é 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 nos desviar 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 irredutível à minha disciplina.

Já por 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, me limitar 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 EUA 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*, *Moralitat* (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 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 as tornarão certamente 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 mencionadas. Isso significa -- como pretende

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 sendo normativo*. Isso me parece ser o ponto crucial. É desfazer o nó górdio que, a meu ver, faltaria à nossa disciplina para eliminar aquela contradição a que já mencionamos. Um filósofo, como Ernst Tugendhat, vem ao 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 Socrates significa filosofia: um radical dar-se conta da razão (*Rechenschaft*)"(cf. Tugendhat, 1988, p.48). O que não significa entretanto -- e é bom tornar isso claro para evitar malentendidos -- 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 polo da moralidade e o polo 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

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 este estado germinal é perpetuado naquilo que chamamos costume. E costume, penso, representa um estágio de não diferenciação que em diferentes direções saem duas formas: lei e moralidade" (Simmel, opus cit., p. 99).

nesta última a presença da razão como um operador essencial --, não há porque deixarmos de aplicar essa distinção no exame que gostaríamos de fazer da moralidade no âmbito de nossa disciplina.

2. *Etnicidade, Eticidade e Moralidade*

A problemática sobre a qual 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 eqüivale 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, pode-se 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, pode-se 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 estão nas mãos de um Estado-nação majoritário; e que 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 intersecção entre domínios: o da etnicidade com o domínio duplo da eticidade/moralidade. Uma intersecção 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 esclarecedores 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 ele, 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 nesses hábitos que perdem toda 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 transbordam os seus respectivos sistemas culturais, tocados por situações críticas (i.é, 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 do que cerca de 1.000 indivíduos. Curiosamente 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, há época da pesquisa etnográfica, não contava mais do que com 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 -- foi a responsável direta por oferecer condições bastante adequadas para o exercício hábil de uma devo-

3 Há pelo menos duas versões destes 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.

tada *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 sua significação ética (do ponto de vista das missionárias haverem cumprido o 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 intersecção 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 o 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 se fundir 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. Qualquer 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 nenhuma 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 conseqüência 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 *lupens* nas imediações [da cidade] de Benjamim Constant".

Como se vê, esse segundo caso retrata a inexistência de qualquer comunidade de comunicação, como pre-requisito ao exercício do diálogo. Seguindo, aliás, a praxe dos funcionários do S.P.I., com os quais convivi durante minhas pesquisas, como a de jamais argumentar com os índios sob sua jurisdição, uma vez que estavam cônscios de suas verdades de modo que o único interesse que tinham era o de mandar ou dar orientações que conduzissem os "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 sobre as conseqüências negativas de suas posições etnocêntricas... Ocorre, entretanto, que esse desencontros de valores podem ter conseqüências muito mais graves do que as que esse caso mostra e que atinjam não apenas um ou dois indivíduos, mas toda uma população. Infelizmente, nunca faltarão exemplos para isso; e não precisaremos ser muito minunciosos 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 em 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, assim, incapaz de perceber que jamais esses índios violariam o incesto clânico, a missão fez com que sua interferência na cultura tribal tivesse como conseqüência o comprometimento da forma circular de suas aldeias e, com ela, os parâmetros simbólicos de sua organização social e de sua cosmologia. O moralismo cristão que impregnava a política missionária, certamente teria impedido aos missionários de aprenderem com os Borôro um diferente estilo de vida, nem por isso 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"(Cf. 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 ações mais danosas, 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 consideraríamos hoje como as mais conservadoras. A Igreja latino-americana, estimulada pela teologia da libertação, é verdade que se preocupou

muito em 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 altera-se 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 é devida 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 às 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.

3. É possível uma ética planetária?

De uma maneira muito sumária gostaria de fazer alguns comentários a mais no sentido de direcionar minhas conclusões, ainda que provisórias, para a questão da viabilidade de uma ética planetária. Questão esta que, naturalmente, apenas entreabro para discussão. Começaria por dizer, assim, que a moralidade, tomada como um 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 o 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 um conceito abstrato, ou uma definição como escreveria Mauss, ele --

o conceito --torna-se indispensável para identificarmos o fenômeno que estamos procurando descrever (melhor diria, inscrever) etnograficamente. Senão, como encontrá-lo na pesquisa empírica se não sabemos o que procurar?

Mencionamos no início desta exposição que nem tudo que está na tradição ou na cultura pode (ou deve) ser tomado como norma ou critério do que seria correto ou bom. Tal afirmação, levou-nos 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 nos oferecer 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 em ver nos discursos nativos (mas, esclareça-se, não apenas "dos nativos" ou dos índios) exemplos de irracionalidades, creio que aquilo que se poderia denominar de fragmentos da razão não seriam outra coisa que 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, vemos tratar-se de uma via de mão dupla, sempre que investigamos a moralidade no interior de sistemas interétnicos: nesses sistemas, vê-se que a formulação de juízos morais -- de conformidade com os casos tomados para exemplificação -- teve lugar no campo alienígena, com 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 entendê-lo como obediente a uma ética discursiva.

Voltemos um pouco mais para o caso Tapirapé. Não posso dizer que os argumentos que ouvi das Irmãzinhas de Jesus sobre a

imoralidade do infanticídio, foram os mesmos argumentos que elas apresentaram aos índios para convencê-los a abandonarem 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 importante considerar, todavia, é a atitude ética que elas tiveram em 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 -- que me recordo bem quando conversei 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 que 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) em se criar 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 nela 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 aber-

tura ao melhor argumento é só possível, afinal, porque os horizontes em confronto não são absolutamente invulneráveis à razão; são entre si porosos, como nos 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 atrás, andei trocando algumas idéias com um dos bons cientistas sociais brasileiros sobre antropologia e ética, 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

4 Em nosso 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 a ponto de cunhar a designação de "antropólogo comunicativo" para aquele que, dentre nós, incorpore em seu trabalho etnográfico os cânones dessa ética argumentativa.

que dissemos a respeito dos casos Tapirapé, Tükúna e Borôro, adicionando talvez, com esse caso, mais um exemplo e 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 ótica 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 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 me referir expressamente à questão da moralidade com relação aos sistemas interétnicos e o 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 de 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 impressa sobre a "Conferência Mundial sobre os Direitos Humanos" que teve lugar recentemente em Viena: os obstáculos quase insuperáveis encontrados pela Comissão de Redação em seus esforços para elaborar o texto sobre a "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 nos deparar com os maiores obstáculos a um bom encaminhamento de uma política pública no âmbito dos Estados nacionais que queiram se comprometer com a moralidade de seus atos. Estamos agora na meso-esfera: aquela em que, segundo Groenewold, é a da política nacional, orientada pelo que se costuma denominar de "razões de Estado", vistas geralmente como moralmente neutras! Temos visto que em nome dessas razões de Estado o *apartheid* fez suas vítimas. E que no Brasil o descaso governamental em atender as demandas indígenas, como que assumindo como suas próprias razões as 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 o 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 do que um mero tópico de investigação e de reflexão.

Referências Bibliográficas

Apel, K-O. - "El *a priori* de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética", em *La Transformación de la Filosofia*, do mesmo Autor, tomo II, Madri: Tauros Ediciones S.A., 1985.

Benhabib, S. & Fred Dallmayr (Orgs.) - *The Communicative Ethics Controversy*, Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1990.

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

Cardoso de Oliveira, R. - "A situação atual dos Tapirapé", em *Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi*, Nova Série Antropologia, n.3, Julho, 1959.

_____. *O Indio e o Mundo dos Brancos*, Brasília: Editora Universidade de Brasília (3a. edição), 1981.

_____. (a) - "O Saber, a Ética e a Ação Social", em *Manuscrito - Revista Internacional de Filosofia*, volume XIII, n.2, Outubro, 1990, pp.7-22.

_____. (b) - "Prácticas interétnicas y moralidad. Por un indigenismo (auto)crítico", em *América Indígena*, volume L, n.4, Outubro/Dezembro, 1990, pp.9-25.

_____. *Razão e Afetividade. O pensamento de Lucien Lévy-Bruhl*, Campinas: Coleção CLE, volume VIII. Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência/ UNICAMP, 1991.
Cohen, A. - *Urban Ethnicity*, ASA Monographs 12, Londres: Tavistock Publications, 1974.
Dumont, L. - *Homo Hierarchicus. Essai sur le système des castes*, Paris: Éditions Gallimard, 1966.
_____. "La valeur chez les modernes et chez les autres", em *Essais sur l'Individualisme* (do mesmo Autor), Paris: Éditions du Seuil, pp.222-262.
Firth, R. - *Essays on Social Organization and Values*, London School of Economics, Monographs on Social Anthropology n.28, Londres: The Athlone Press, 1964.
Habermas, J. - *Consciência Moral e Agir Comunicativo*, Biblioteca Tempo Universitário 84, Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro Ltda., 1989.
_____. *Passado como Futuro*, Biblioteca Tempo Universitário 94, Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro Ltda., 1993.
Herskovits, M. - "Statement on Human Rights", em *American Anthropology*, volume XLIX, 1947, pp.539-543.
_____. *Man and his Works*, Nova Iorque: A.A.Knopf, 1948.
Kluckhohn, C. et alii. - "Values and Value-Orientations in the Theory of Action. An exploration in definition and classification", em *Toward a General Theory of Action* (Talcott Parsons & Edward A. Shils, Orgs.), Nova Iorque: Harper Torchbooks, 1962, pp.388-433.
Lévi-Strauss, C. - *Tristes Tropiques*, Paris: Librairie Plon, 1955.
Rouanet, S.P. - "Ética e Antropologia", em *Estudos Avançados*, volume 4, n.10, Setembro/Outubro, 1990, pp.111-150.
Simmel, G. - *The Sociology of Georg Simmel*, Illinois: The Free Press, 1950.
Tugendhat, E. - *Problemas de Ética*, Barcelona: Editorial Crítica, 1988.
Wagley, C. - *Welcome of Tears. The Tapirapé indians of Central Brazil*, Nova Iorque: Oxford University Press, 1977.

RCO

Cap. IV
A ANTROPOLOGIA DA HONRA E A ÉTICA ACADÊMICA:
Sobre a Condição de Emérito

O tema da honra e a questão ética que lhe está associada, raramente têm sido tratados pela antropologia social. Não apenas porque a instância da moralidade tenha sido praticamente monopolizada por disciplinas irmãs, como a filosofia ou a ciência política, mas sobretudo porque a antropologia sempre esteve ciosa de seu compromisso, de um lado com a empiria (o que a afasta da filosofia), de outro lado com o relativismo (que a distancia da ciência política). Não obstante, isso não chegou a excluir de modo absoluto o tema da honra do interesse de uns poucos antropólogos. Mas não será aqui, entretanto, que irei fazer um amplo levantamento das pesquisas que minha disciplina tem realizado. Apenas gostaria de fazer agora uma tentativa de trazer o tema da honra, na forma pela qual ele pode ser tratado em termos comparativos, no que -- reconheça-se -- é parte importante na experiência da antropologia, enquanto disciplina autônoma. E isso com o intuito de elucidar o próprio conceito de honra, na medida em que, guardadas as diferenças de suas manifestações culturais, ele se revela dotado de uma extensão (logicamente falando) bem maior daquela habitual nos estudos efetivados junto à nossa própria sociedade, a saber, naquela a que pertence o pesquisador.

Não sendo a honra, por conseguinte, um fenômeno exclusivamente ocidental, cabe levar em conta a possível contribuição que as investigações etnográficas podem trazer para o seu exame. Portanto, nesta oportunidade que a SBPC nos oferece, quando coloca a ética como a questão central desta reunião, imaginei poder enfrentá-la articulando-a de duas maneiras: de um lado, como já

disse, associando-a ao tema da honra; de outro, tratando a questão ética no contexto da Academia. Isso significa considerarmos a honra como um fenômeno sócio-cultural, portanto tangível pela via da pesquisa empírica, etnográfica, ainda que ele não deixe de ser um fenômeno inerente à esfera da ética e da moral. É assim que pretendo, primeiro, (1) esboçar a construção do conceito de honra nos termos em que a antropologia dele tem se utilizado em investigações etnográficas; em seguida, (2) buscarei mostrar em que medida esse conceito pode ser adequado para visualizarmos aquilo que considero ser a dimensão mais expressiva do campo acadêmico no que diz respeito à hierarquia e ao seu sistema de valores; finalmente, (3) procurarei discutir o tema através da noção de eticidade, na forma pela qual essa noção pode ser iluminada pela conjunção de duas éticas nos termos em que Weber as concebeu: a da "convicção" e a da "responsabilidade".

1. A etnografia da honra

Como não é meu intuito avaliar tudo aquilo que a antropologia tem aprendido com pesquisas direcionadas às manifestações empíricas da honra, enquanto um fenômeno socio-cultural, mas somente tomar o tema enquanto alvo passível de investigação etnográfica, permito-me refletir sobre umas poucas tentativas de estudo antropológico da honra com a única preocupação de mostrar que o tema, apesar de pouco estudado por antropólogos, não foi totalmente ignorado pela disciplina. Tomarei por referência, à guisa de ilustração, o conhecido volume de ensaios sobre o tema da honra, na forma pela qual ela, enquanto um fenômeno social, se manifesta em culturas mediterrâneas, sejam elas de procedência hispânica, árabe, grega ou kabyle. Trata-se do livro *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society* (Peristiany, 1970), bastante conhecido na etnografia européia. Organizado por J.G. Peristiany, o volume contém contribuições do próprio organizador, de Julian Pitt-Rivers, de J. Caro Baroja, de J.K. Campbell, de Pierre Bourdieu e de Ahmed Abou-Zeid. Embora a honra seja o tema central da obra, sua contrapartida -- a desonra -- ou a "vergonha" (*shame*) surge como uma categoria nativa plena de significações próprias a cada cultura particular. Ambas as categorias -- honra e vergonha -- atuam como reguladoras sociais e, nesse sentido, são coextensas às sociedades. São, portanto, inerentes às relações sociais

na medida em que expressam modalidades de representação dessas mesmas relações, enquanto modos mediterrâneos de pensamento.

> "Honra e vergonha são a preocupação constante de indivíduos de sociedades de pequena escala, (...) onde as relações pessoais face a face, como opostas às anônimas, são de suma importância e onde a personalidade social do agente é tão significativa quanto seu ofício" (1970: 11).

Todavia, não se poderá dizer que isso se observe unicamente no âmbito de culturas mediterrâneas; a experiência etnográfica indica que tal fato pode ser constatado com freqüência num conjunto muito mais variável de culturas, desde que possuam, porém, as mesmas características gerais e formais observadas no mediterrâneo. O que me parece relevante é, pois, o potencial de generalização das culturas mediterrâneas no que tange a importância da honra, ainda que sua representação em cada uma dessas culturas possa variar significativamente.

Com intuito meramente ilustrativo, tomemos algumas manifestações da honra nas sociedades mediterrâneas. Pitt-Rivers nos mostra que na Andaluzia as questões de honra podem ser facilmente discutidas sem maiores embaraços quer em termos teóricos, quer na linguagem ordinária das relações sociais: na sociedade andaluz, por exemplo, "o status honorável dos membros da comunidade é um assunto de comentário contínuo. Reputação não é somente uma questão de orgulho, mas também de utilidade prática" (Pitt-Rivers 1970: 39). A idéia de *verguenza* é solidária da de honra, pois a falta dela numa pessoa vai torná-la desonrada; e isso tanto vale para um homem quanto para uma mulher. E a grande punição é a *verguenza pública*, ou desonra pública, que no passado estava prevista inclusive em lei como uma pena a ser cumprida pelo(a) infrator(a), tal sua profunda significação nas tradições da Espanha.

Nesse sentido, é precisamente o espanhol Julio Caro Baroja que vai esboçar o quadro mais abrangente da honra enquanto uma categoria tão forte no pensamento espanhol. Tomando textos legais, teológicos, literários e históricos, ademais de observações pessoais sobre a Espanha moderna, Caro Baroja realiza uma espécie de sobrevôo em torno da palavra e do conceito:

> "A palavra 'honra' -- *honos, honoris* -- tem muitos sentidos no Latim clássico. Ela está associada às idéias de respeito, estima e prestígio, e vinculada à existência de dignidades públicas e ofícios, com prêmios, ornamentos e trajes que elevam seu portador acima do resto da comunidade" (Caro Baroja 1970: 82-83).

Seu percurso por sobre os textos clássicos e modernos é longo e sistemático, impossibilitando seguí-lo passo a passo nesta empreitada por mais interessante que isso fosse. Gostaria apenas de reter alguns elementos que julgo importantes para se chegar a uma idéia sobre o alto significado da honra (e da desonra) no quadro desenhado por Caro Baroja. Restrinjo-me a três antinomias por ele apresentadas em forma diagramática (1970: 85): Honra/Desonra; Fama/Infâmia; e Vida/Morte. O primeiro termo dos binômios tem uma leitura positiva (+), enquanto o segundo termo oferece uma leitura negativa (-): honra conduz à fama e permite o bem viver; enquanto a desonra é infamante e só pode levar à morte. "A perda da honra está equacionada com a perda da vida" -- uma idéia tão preciosa nos *mores* da antiga Espanha que foi acolhida nos Códigos espanhóis do século XIX, conforme relata o mesmo Caro Baroja (:85).

Segundo esse autor, pode-se observar na tradição espanhola a coexistência de dois sistemas de idéias concernentes à honra: um, é derivado de princípios religiosos, filosóficos e legais; sendo outro, uma derivação de "situações factuais" -- estando, porém, ambos os sistemas inseridos numa mesma estrutura social. E assevera:

> "O modo pelo qual os dois sistemas se ajustam um a outro era realmente estranho, porém uma clara demonstração de que o princípio de contradição não governa a vida em sociedade, mas que a verdadeira essência das coisas está na contradição, como Hegel reivindicaria" (: 96).

Com essas considerações, pretende mostrar a existência de um conflito latente entre o reino dos conceitos (e das virtudes clássicas, como prudência, justiça ou temperança, sempre associadas à honra) e a realidade cotidiana medieval, inscrita nas poesias populares e nos provérbios, dotados de força bastante corrosiva, ressaltando aquelas contradições. Dessas contradições talvez a mais expressiva

das condições de existência medievais fosse a que opõe honra a dinheiro, pois com ele -- conforme conclui um dos poemas de *El libro de buen amor* (cf.1970: 97):

> *"Si tovieres dineros, avrás consolación.*
> *Plaser e alegría, del papa ración,*
> *Comprarás paraiso, ganarás salvación.*
> *De son muchos dineros, es mucha bendición".*

Esse cáustico poema procura descrever as propriedades do dinheiro na Espanha medieval e, juntamente com os numerosos provérbios compulsados pelo autor, constitui um material bastante rico para uma análise de um sistema bi-dimensional de representações como o que nos é mostrado por Caro Baroja. O peso desse sistema, que se incrusta na tradição hispânica, pode ser aferido ao longo de diferentes períodos. A idéia de *valer mas*, tanto quanto a de seu oposto *valer menos*, por exemplo, significando maior ou menor riqueza, praticamente elimina a virtude como um princípio ético exclusivo na determinação da honra e revela o quanto critérios outros, como os de classe social, nascimento ou status, passam a desempenhar cada vez mais um papel crucial na história da Espanha naquilo que diz respeito aos mecanismos sociais de concessão de honrarias, portanto de reconhecimento da própria honra (cf. 1970: 88; e 122-23).

J. K. Campbell, em seu breve estudo sobre uma comunidade grega, embora observe que a honra significando integridade e valor para a personalidade é praticamente universal na cultura grega, envolvendo desde "camponeses até ministros de gabinete" (1970: 141), observa igualmente ser o termo honra ou *timé*, em grego, uma palavra que "descreve o preço monetário, ou valor, de um objeto ou serviço"(:143). Procura mostrar assim que o termo é polissêmico por excelência. Pois "*Timé* expressa a noção de riqueza seja isso um valor econômico num mercado, ou valor social avaliado em um complexo de grupos e indivíduos competindo"(:143-44). Naturalmente que o contexto social em que se evoca a noção de *timé* varia de modo a tornar especifico seu significado prático. Porém o que parece evidente é que a noção de honra está sempre associada à de prestígio, envolva ela a idéia de sangue (através do parentesco), de número de filhos numa família,

de riqueza, etc. "Sem honra não há possibilidade de prestígio social" (:145).

Todavia, por maior que seja a ambigüidade da noção de honra, quer na Grécia, quer na Espanha, como vimos, o certo é que nem sempre ela chega a ser uma categoria devidamente conscientizada pela população. É o que nos mostra Pierre Bourdieu em seu artigo sobre o sentimento de honra na sociedade Kabyle, na Argélia. Diz ele que "o sentimento de honra é o código comum e íntimo com referência ao qual o Kabyle julga suas ações e as dos outros"(Bourdieu 1970:231). Entretanto, "na prática, o sistema de valores de honra é vivido mais do que claramente concebido"(:231). Bourdieu entende que

> "talvez o ponto essencial seja que as normas são tão profundamente sentidas e experienciadas que não necessitam ser formuladas [pois] têm suas raízes no sistema mais fundamental de categorias, aquele que define a visão mítica do mundo"(:232).

Para o Kabyle um homem honrado é aquele que é capaz de encarar os outros, i.é os *qabel*; termo nativo usado também para receber alguém que chega, e recebê-la com honra. O que Bourdieu procura mostrar, entre outras coisas, é que determinadas normas e valores não necessitam ser tematizados para virem a ser reconhecidos explicitamente pelos agentes sociais. E a despeito disso, os valores ligados à honra podem constituir -- como de fato constituem na sociedade Kabyle -- a base da ordem política.

Já com relação aos beduínos do deserto egípcio, Aboud A. M. Zeid aponta dois sentidos do conceito de honra que eu gostaria de reter aqui para indicar o teor de complexidade que a categoria possui entre eles. No amplo sentido da palavra,

> "honra é equivalente à 'bondade' ou 'virtude' e um homem honrado é simplesmente um homem 'virtuoso' e 'bom'. Honra é alcançada aqui, ou melhor mantida, pela simples e sincera conformidade às normas sociais prevalecentes. É uma maneira passiva de adquirir honra"(Aboud-Zeid 1970: 258).

Já no seu sentido estrito e, portanto, mais preciso, ela é bem mais do que a simples aceitação de normas, uma vez que depende da

demonstração de superioridade e de distinção. Todavia, "na maioria dos casos a realização desse ideal (ou o que isso significa) e conseqüentemente a consecução da honra são influenciadas pelo comportamento de outros"(:258). O autor ilustra isso com diferentes situações suscetíveis de favorecer ações que levem à realização daquele ideal, como a invasão em territórios de grupos hostis (por certo bem sucedidas), ou conceder asilo a um inimigo (quando este solicita). Vê também nesses beduínos, organizados em sociedade segmentária, que o exercício da honra chega a compensar a tradicional ausência de uma autoridade governamental, posto que essa autoridade apenas recentemente começou a ser instituída. E se no passado essa honra desempenhou um papel vital no campo do controle social, ainda agora continua a desempenhar o mesmo papel, "ademais de prover um código efetivo de moralidade" (:259) dentre os beduínos egípcios.

Esses componentes das representações da honra, bem como outros mencionados relativamente às diferentes sociedades, revelam o quanto o conceito pode variar de cultura a cultura, de sociedade a sociedade; e de como a antropologia, à sua maneira, pode dar conta dessa variação. Procurarei examinar a seguir, inspirado no teor variável dessa categoria, sua eventual presença em grupos profissionais organizados em instituições acadêmicas.

2. O espaço universitário e seus valores

As considerações feitas até agora servem para mostrar o quanto uma categoria, como a honra, pode desempenhar um papel não desprezível em diferentes grupos sociais ou culturais, tornando-se, portanto, um tópico muitas vezes de valor estratégico para a indagação antropológica. No que diz respeito à instituição universitária, pelo menos através de observações que se pode fazer no Brasil, não se pode dizer que essa instituição abrigue uma única comunidade e que, sendo constituída por um grupo de pares, oriente-se por um igualmente único sistema de valores. O que se observa no espaço universitário é a associação de três agrupamentos sociais, tradicionalmente diferenciados não apenas pela especificidade de seus respectivos *métiers* mas também pelos valores que os orientam. O corpo docente, o discente e o administrativo,

ocupando o mesmo espaço social, porém distintos por suas funções, pode-se dizer que, se sempre existiram na instituição, já nestas últimas décadas têm mudado consideravelmente seus objetivos e, conseqüentemente, suas formas de agir. O fato novo é o *poder* na universidade, anteriormente assumido apenas pelos membros mais qualificados do corpo docente (os possuidores de titulação mais alta na hierarquia acadêmica: no passado, os catedráticos; posteriormente, os Professores Titulares). Por isso, a transformação do corpo discente e dos funcionários administrativos em atores políticos no espaço universitário pode ser considerado como sendo o fato novo que se observa hoje na dinâmica da vida universitária. E ouso dizer que parte importante da responsabilidade na crise que vem vivendo a instituição se prende muito na dificuldade de harmonizar interesses distintos. Como diz meu colega José Arthur Giannotti, "O poder acadêmico é um chapéu de três bicos -- difícil é articular os fios que ligam as três pontas, principalmente reconhecer que, neste jogo, nem todos são iguais" (Giannotti 1986: 68). Essa desigualdade entre os atores políticos não significa, porém, que ela se dê num espaço social caótico. Ao contrário, predomina uma lógica de interesses que se impõe de conformidade com a posição ocupada por cada um dos agrupamentos. Não importa que esses interesses possam ser considerados espúrios por um ou por outros dos atores em confronto. Em realidade o que importa é que tais interesses existem, exprimem-se em ideologias (ou quase ideologias) e orientam a ação política de seus portadores. E como isso ainda parece ser produto do final dos anos 60, quando as universidades da França, dos Estados Unidos ou do Brasil entraram em ebulição política, entre nós (e provavelmente também na França, menos nos EUA) o quadro político interno à universidade continuou a sofrer as conseqüências da universidade se ter tornado uma metáfora da sociedade de classes. Talvez os estudantes tenham sido os que mais a tomaram nesse sentido, embora uma parte do corpo docente tenha igualmente interpretado a universidade no mesmo sentido sem, no entanto, deixar de tirar vantagens corporativas (onde se inclui, no limite, o "baixo clero" de que nos fala o mesmo Giannotti), ao mesmo tempo em que os funcionários trouxeram para o espaço universitário a questão sindical -- por

sinal, muito pouco diferente do sindicalismo existente na sociedade inclusiva.

Muito já se escreveu sobre esse estado de coisas em que se encontra a universidade no Brasil, se bem que isso não signifique que se tenha argumentado o suficiente a respeito. Não desejo retomar argumentos amplamente discutidos, como o de serem o ensino e a pesquisa atividades *fim* da instituição, sendo a administração atividade *meio*; por conseguinte, hierquizando-se as atividades e, por via de conseqüência, os respectivos *corpi* docente, discente e administrativo no que tange aos valores a eles associados. Desejo apenas adicionar argumentos de outra ordem, mais precisamente argumentos que firam o sistema de valores e que sejam consistentes com a natureza particular da instituição universitária. E de um modo todo especial, os valores que reflitam a esfera da moralidade acadêmica. Nessa esfera, a honra -- como uma categoria do entendimento inter-pares -- se impõe como um conceito chave para a compreensão das peculiaridades do sistema (social) universitário. E uma antropologia da honra só pode nos ajudar a equacionar a questão na proporção em que nos oferece um patamar comparativo, dotado de razoável variabilidade.

Vimos, assim, como o conceito de honra pôde variar de cultura a cultura, i.é o seu conteúdo, ainda que em todas as sociedades mencionadas o conceito esteve sempre solidário à noção de prestígio. Este parece ser um valor de grande generalidade, se bem que nem todo prestígio tenha por fonte a honra, ainda que toda honra gere prestígio. Mas se esse binômino honra/prestígio parece unir numa mesma e ampla categoria geral as diferentes sociedades aludidas -- incluindo-se aqui a nossa própria sociedade --, tal não significa que no interior de qualquer sociedade não se observe variações sobre o conteúdo dessa mesma honra de conformidade com o contexto de sua emergência. É o que nos mostra, por exemplo, o já citado Campbell, porém numa outra publicação -- sua interessante monografia *Honours, Family and Patronage* (1967) --, quando, em seu capítulo sobre os valores de prestígio, ele alude a vários termos do vernáculo grego que servem para cobrir noções bastante específicas e diferentes de honra: se *timé* significa reconhecimento de excelência ou riqueza de uma pessoa, *andrismo* e *ntropé* significam, respectivamente, masculinidade (ou

machismo) e vergonha feminina, conceitos portanto relativos a qualidades reconhecidas na esfera da vida íntima (Cf.1967: 268-69). Haveria ainda outras sentidos que poderiam ser mencionados à guisa de ilustração; mas bastam esses para que possamos entender o tipo de variação que pode ter lugar numa mesma sociedade, indicando, assim, a não univocidade do conceito. Por conseguinte, se tomarmos o espaço universitário veremos que também nele não se pode dizer que exista uma mesma concepção de honra. Se não, vejamos.

Tomemos os três atores políticos que operam nesse espaço e examinemos como a honra, enquanto uma categoria do pensamento, transita entre eles. Antes é bom advertir que uma categoria do pensamento não é necessariamente consciente dos atores socais, como já desde Durkheim aprendemos a aceitar. Dai porque em atores, como o corpo docente ou o discente, a honra, mesmo quando ela é reconhecida institucionalmente por meio de dignidades acadêmicas (*cum laudae*, *honoris causa*, etc), pode não ser totalmente reconhecida no universo de cada corpo; tanto quanto dentre os funcionários essa honra, assim dignificada, sequer seja pensada (o que não quer dizer que a desonra ou a vergonha não sejam perfeitamente percebidas como tais no horizonte desse corpo administrativo e, naturalmente, por ele renegadas; como também não se quer dizer que esse corpo de funcionários não possua os seus próprios critérios de merecimento, inclusive um próprio sentido de honra). Isso, todavia, não importa para os propósitos desta exposição, uma vez que meu tema aqui se restringe a uma categoria de honra que seja inerente à academia, por pertencer à sua essência. Como pretendo mostrar, cada um desses grupos de pares tem sua conduta orientada por valores próprios e, dentre esses valores, aqueles ligados à *moralidade acadêmica* separam literalmente os funcionários administrativos dos professores e estudantes.

Para não nos alongarmos muito, tomemos as mesmas expressões dignificantes já referidas no parágrafo anterior: a expressão *cum laudae* ou "com louvor" atribuída a uma tese ou dissertação, ou mesmo a um trabalho escolar, representa uma distinção que somente pode ser agraciada mercê do alto mérito da produção de um aluno, produção essa devidamente aferida por um comitê docente ou por um professor. O comitê ou o professor individualmente são legitimados pela instituição de que fazem parte, que lhes confere a

prerrogativa da distinção. Esse reconhecimento pode-se dizer que é o máximo que um estudante pretende auferir durante o seu itinerário escolar. É inegavelmente um reconhecimento de mérito. E um mérito a ser aferido praticamente no cotidiano do alunado. Sendo que sua especificidade está no fato de decorrer de uma *norma* própria da vida acadêmica (e não de uma praxe ou de um mero costume). O corpo docente, por seu lado, também tem dignidades que, institucionalmente reconhecidas, marcam o mérito alcançado nas carreiras de seus membros por meio da concessão de títulos *honoríficos*: "Doutor *honoris causa*" é um, "Professor Emérito" é outro. Ainda que haja vários outros títulos que um docente acaba por alcançar durante sua carreira (como o de Doutor, de Livre-docente ou de Titular) e que revelam mérito, eles não têm o mesmo peso semântico dos dois títulos honoríficos. E a razão não é porque estes são raramente distribuídos no interior do corpo docente, ou por não terem sido visados por seus futuros agraciados como meta obrigatória de suas carreiras. São títulos que acontecem no plano pessoal de um itinerário docente e para os quais ninguém se candidata. A sua comunidade é que lança o nome de um de seus pares aos órgãos competentes como merecedor ou merecedora dessa honraria. Pode-se dizer que são títulos exclusivamente relativos à dignidade acadêmica e como tais marcam o lugar da academia no espaço universitário.

Esse espaço universitário, seja dito, ademais de conter o corpo discente e o docente, contém também o corpo administrativo, com a diferença deste não fazer parte da academia propriamente dita, com seus valores e suas normas específicas -- inclusive as que dizem respeito às modalidades de reconhecimento de mérito. Não que não se reconheça mérito entre os funcionários administrativos (e muito menos que não haja honra, como mencionei à pouco), apenas a diferença está no caráter da distinção. O mérito ou o demérito (a vergonha ou a desonra) não distinguem o corpo administrativo de uma universidade do de qualquer outra instituição pública. Praticamente as modalidades de reconhecimento são aquelas comuns ao serviço público de um modo geral, sobretudo quando se trata de universidades públicas. O que não significa, entretanto, que a noção de honra, posto que não sinalizada por títulos honoríficos, esteja necessariamente ausente da consciência

do funcionário administrativo, volto a dizer; tal como Bourdieu procurou mostrar com referência aos Kabyle, a ausência da tematização de um valor como a honra, tanto quanto das normas que permitem seu reconhecimento (como um sistema de pontuação relativa à eficácia e, portanto, ao mérito), não quer dizer que ela não desempenhe o seu papel no interior do corpo administrativo. Mas é interessante também destacar que os signos de reconhecimento são totalmente diferentes no corpo docente e no discente, tanto quanto o são os critérios de distinção. A explicitação da honra por meio de títulos honoríficos entre os professores ou menções de louvor (ou de deslouvor, como a constatação de "cola", por exemplo) entre os estudantes tem um significado todo especial no campo acadêmico. E no caso específico do corpo docente cabe acentuar que aqueles títulos representam mais do que a resultante de uma simples pontuação ou a ponderação de uma tábua de méritos e deméritos: tais títulos buscam exprimir a realização cabal da *Idéia* mesma de Professor. Tomemos o título de Professor Emérito para exemplificar a realização dessa idéia. Ao ser conferido a um docente no final da carreira, pela universidade em que se aposenta, o título visa mostrar à comunidade acadêmica que um de seus pares logrou atualizar em si aquele ideal consagrado por essa mesma comunidade como sendo o seu valor mais alto, capaz de distinguí-la das demais comunidades do espaço universitário: a estudantil e a administrativa. Diante disso o que se observa é uma nítida separação entre a esfera administrativa e a esfera acadêmica no que diz respeito aos critérios de julgamento de mérito, ainda que ambas esferas estejam presentes, porém diferenciadas, no mesmo espaço universitário; ao mesmo tempo, já no interior da esfera acadêmica propriamente dita, o que vamos notar é a existência de uma hierarquia, diferenciadora de dois campos de honra que são pautados, por sua vez, por valores de competência e de moralidade próprios. Nesse sentido, em lugar de desigualdade entre as comunidades docente e discente (pois isso imperceptivelmente pode remeter a uma visão classista oriunda da sociedade global), prefiro me valer -- seguindo Louis Dumont (1966) -- do conceito de *hierarquia*, uma vez que se bem que ela não se sustente numa cosmogonia religiosa, como na Índia, ela o faz num ideário, ou, se

quiser, numa ideologia hierárquica por excelência, pois fundada no mérito, muito própria do mundo acadêmico. Dir-se-ia que esses campos de honra marcam indelevelmente a presença de uma ideologia acadêmica que -- pelo menos a nível formal -- constitui o elemento cimentador das relações de status que se dão no interior da instituição universitária considerada globalmente.

3. A ética docente

Evidentemente que o mérito acadêmico e a honra que lhe vem associada são muito mais do que indicadores de eficácia profissional naquilo que se refere à competência como um valor perfeitamente tangível por indicadores cognitivos. Envolvem, também e sobretudo, um quadro de moralidade no interior do qual tem lugar a conduta docente. O que eu gostaria de abordar agora, em prosseguimento a essas considerações sobre a honra acadêmica, é a esfera da eticidade em que ela está contida, a saber, a questão dos deveres e da responsabilidade que permeiam a carreira acadêmica. Diga-se de passagem que em se tratando de uma carreira profissional, desde logo dela se exclui o alunado, posto ser este uma figura que abriga indivíduos *en train de se faire*, estando portanto de passagem na universidade. Desta sorte, a esfera da eticidade que devemos examinar é aquela que diz respeito ao corpo docente. E é aqui que a teoria weberiana da ética nos vai ser de grande auxílio.

Quero me referir precisamente às duas éticas identificadas por Weber: a ética da *convicção* (*Gesinnungs- ethik*) e a ética da *responsabilidade* (*Verantwortungsethik*).[1] A primeira ética reme-

1 Há de se considerar aqui que Weber valeu-se desses conceitos em sua construção do *ethos* do político, mais do que do cientista. Pelo menos suas conferências de 1918, sobre a vocação de um e de outro, revelam isso. Gostaria apenas de assinalar que na tradução inglesa dessas conferências, publicadas no famoso volume intitulado *From Max Weber*, organizado por Gerth & Mills (1952), a ética da convicção está identificada com a "ética dos fins últimos" (*ethic of ultimate ends*). Preferi ficar com a tradução francesa, conforme assim o faz Raymond Aron, quando entende a *Gesinnungsethik* como *l'éthique de la conviction* (Aron 1967:527).

te para uma moral da convicção que "incita a cada um de nós a agir segundo seus sentimentos sem referência, explícita ou implícita, às conseqüências" (R. Aron 1967: 527), enquanto a ética da responsabilidade leva em conta essas conseqüências, pois "interpreta a ação em termos de meios e fins" (:525). O que significa dizer que o homem (o político, para Weber) não pode se guiar exclusivamente por suas convicções e paixões -- que em si mesmas são extraordinariamente importantes -- mas esse homem também deve proceder assumindo a responsabilidade pelas conseqüências de seus atos. Weber destaca três qualidades como decisivas para o homem político e nós poderíamos estendê-las para o docente: são elas, "paixão, um sentimento de responsabilidade e um senso de proporções" (Weber, in Gerth & Mills 1952: 138). Tanto para o *ethos* do político quanto para o do professor, poder-se-ia dizer que a paixão, entendida também como fé em suas convicções, juntamente com a responsabilidade no exercício prudente (portanto, com pleno sentido de proporção) da ação política ou pedagógica, fazem desses profissionais a personificação dos dois tipos ideais de eticidade. Pois como escreve Weber,

> "uma ética de fins últimos [ou de convicção] e uma ética de responsabilidade não são contrastes absolutos, mas antes suplementos que somente em uníssono constituem um homem genuíno -- um homem que *pode* ter uma 'vocação para a política'" (Weber, in Gerth & Mills 1952: 127).

Estou certo que poderíamos substituir aqui a vocação para a política pela vocação para a docência universitária. E talvez acrescentar -- seguindo o próprio Weber, quando trata da "ciência como vocação" -- que para o professor "nas salas de aula da universidade nenhuma outra virtude é válida a não ser a simples integridade intelectual" (ibidem, pp.155-156). Weber menciona isso dentro de um contexto da época, onde o docente nem sempre se abstinha de assumir-se como ideólogo ou profeta mesmo no exercício de sua cátedra.

A mim me parece que a figura do professor entre nós, pelo menos como a entendemos na tradição acadêmica das antigas Faculdades de Filosofia, Ciências e Letras, tende a se situar na confluência daquelas duas éticas assinaladas por Weber, onde a

paixão com que esse professor exerce (e deve exercer) o seu *métier* jamais deve obstar o seu senso de responsabilidade em relação aos efeitos de seu ensinamento no alunado; ensinamento esse que tanto *deve* ser eficaz na comunicação de saberes (o que faz dele um profissional competente) quanto *deve* realizar essa comunicação com prudência, a saber, sob o império daquela outra virtude que os gregos chamavam de *Phronesis* (o que faz dele um sábio). Sublinho a palavra *deve* para enfatizar que estamos na esfera da eticidade, porquanto o que está envolvido é o Dever, como imperativo da ação moral. Com isso pretendo igualmente acentuar que no *ethos* do professor, especialmente do docente universitário, articulam-se ambas as éticas sob a égide do bom senso, da prudência, da sabedoria. Gostaria de ilustrar isso com a seguinte situação: a de um professor que não se deixa guiar exclusivamente por sua paixão ou mero interesse intelectual por um tema (geralmente sua tese, quando jovem docente), não impondo-o aos seus estudantes, uma vez que sua preocupação também estaria na formação do alunado, portanto nas conseqüências de sua docência; com o que estaria exercitando plenamente a ética da responsabilidade. Uma situação dessa ordem, revela que o professor teria resolvido satisfatoriamente aquilo que se costuma apresentar como impossível de separar, isto é, o ensino da pesquisa. Giannotti, acertadamente, chama isso de o "mito da indissolubilidade do ensino e da pesquisa". E comenta:

> "Já que impera [esse] mito (...), cada professor trata de programar seus cursos aproveitando diretamente seu material de investigação. Os resultados são lamentáveis. Em filosofia -- continua -- soube de cursos de primeiro ano, ditos introdutórios, se resumirem à explicação do prefácio à *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, ou a uma explicação geral dos problemas levantados pela Escola de Frankfurt" (1986: 83).

Em minha disciplina tenho observado coisas semelhantes, quando a pesquisa, a qual o professor está apaixonadamente dedicado, tende a sobrepujar sua atividade docente, tentando fazer dessa pesquisa tema quase exclusivo de seu ensinamento. E a significação disso todos nós sabemos bem qual é, pois esse mito sempre

serve de álibi para que os cursos não tenham de ser laboriosamente construídos de conformidade com o que reza suas ementas. Se a pesquisa e o ensino não só podem, mas devem ser articulados na atividade profissional do docente, tomada em sua inteireza, tal não significa todavia que o alunado tenha de limitar seu aprendizado exclusivamente às convicções, ou mesmo, às paixões intelectuais de seu professor.

Retomando-se o conceito de Professor Emérito como referência, podemos verificar que ele surge, assim, como a expressão máxima daquelas três virtudes e dos dois tipos ideais de eticidade que conformam a figura do docente ideal. Este conjunto de representações me parece marcar a essência da ordem acadêmica, como seu substrato ideológico no sentido em que o já mencionado Dumont confere à noção de ideologia, precisamente na forma pela qual dela ele se utiliza em seus livros, seja sobre a Índia, seja sobre o homem ocidental (Cf. Dumont 1966, 1977 e 1991): isto é, "como um conjunto mais ou menos social de idéias e de valores", podendo-se entendê-la também em termos plurais enquanto

> "ideologias parciais manifestando um aspecto do sistema social (...). É evidente -- continua Dumont -- que há uma ideologia fundamental, uma espécie de ideologia-mãe ligada à linguagem comum e assim ao grupo lingüistico ou à sociedade global" (Dumont 1966: 15).

Pois bem. Essa concepção dumontiana de ideologia se ajusta perfeitamente àquilo que podemos entender como uma espécie de colagem dos elementos constitutivos do sistema social. No caso de que estamos tratando, i.é da instituição universitária e, nela, da ética docente, o que se verifica é ser a honra acadêmica a manifestação mais alta da ideologia universitária, *stricto sensu.* Sendo o título de Professor Emérito a melhor expressão dessa honra, o seu coroamento simbólico. O título e o conjunto de representações (inclusive toda uma pletora de titulações e seus respectivos critérios de atribuição) que o acompanham e o sustentam constituem a ideologia do sistema acadêmico, ou a sua ordem moral, portanto uma ideologia parcial recobrindo, por conseguinte, um aspecto do sistema social global.

E isso me parece ser bastante consistente com algumas interessantes conclusões a que chegaram pesquisas antropológicas, como a de J. Pitt-Rivers, anteriormente referida. Para ele

> "A noção de honra é alguma coisa a mais do que um meio de expressar aprovação (...). Ela possui uma estrutura geral que é vista nas instituições e nas avaliações costumeiras particulares de uma dada cultura" (Pitt-Rivers 1970: 21).

Com esse autor, pode-se dizer ainda que a honra seria uma categoria parecida com a de mágica na medida em que seus princípios podem ser constatados em qualquer lugar, embora estejam freqüentemente "envolvidos por concepções que não são exatamente equivalentes de um lugar a outro" (:21). No caso da honra acadêmica, cuja especificidade estou procurando aqui desvelar, vemos que ela, ao dissociar-se dos inúmeros tipos de honra (e de desonra) registrados pela etnografia (como o volume *Honour and Shame* dá-nos uma pequena porém expressiva amostra), ela se insere num campo semântico extremamente amplo que transcende comunidades acadêmicas locais, em tal ou qual país, recobrindo a nível planetário o conjunto dessas comunidades -- a rigor, onde a idéia-mãe de universidade estiver sendo realizada.

4.Conclusão

Cabem umas poucas considerações finais no sentido de retomarmos algumas questões abordadas e que talvez tenham deixado interrogações a serem esclarecidas. Porque um tema como a honra, na forma como a concebemos, praticamente desapareceu do horizonte acadêmico? Não desejo fazer conjecturas sobre suas causas, mas apenas constatar que ela foi submetida a um processo de obsolescência, tornando-se anacrônica no próprio léxico usado no espaço universitário e, mesmo, na comunidade acadêmica, como a parte mais característica desse espaço. Nesse sentido, até mesmo esta conferência poderia ser considerada em si mesma anacrônica... Porém, acreditando que nem tudo o que é pensado é expresso necessariamente no discurso, não há porque deixar de acreditar que o *sentimento* de honra acadêmica (e solidário a esse sentimento a

respectiva *idéia*) não possam estar arraigados em nossa comunidade, apenas não encontrando meios costumeiros de expressão, além dos que se expressam em rituais públicos de concessão de honrarias. Mas, na linguagem do cotidiano, a honra em sua concepção mais comum e em seu sentido mais particular como *academicus honor*, temos de reconhecer, ela está praticamente ausente. Todavia, os vários títulos acadêmicos, de caráter honorífico, enunciados mais atrás, não deixam dúvidas sobre sua aceitação tácita pela comunidade docente -- e não vejo porque não venha a ser também pela discente -- como uma forte moeda (*timé*, do grego) de ampla circulação na comunidade acadêmica como um todo. Apenas poderíamos lamentar que essa moeda não seja mais forte! Mas nas atuais circunstâncias da chamada crise das universidades, retomar o tema da honra, em suas várias acepções e não apenas acadêmica, parece constituir um tópico de reflexão -- c eventualmente de investigação etnográfica -- de bastante utilidade, uma vez que ele remete a uma questão maior como a ética, quem sabe tornando-a mais nítida, com um realce todo especial no interior da universidade. Poder-se-ia dizer que essa é uma questão que jamais deveria estar ausente do horizonte da academia.

As presentes considerações foram feitas, portanto, com o objetivo de fazer com que o tema da honra acadêmica não seja apenas um alvo susceptível de investigação antropológica, mas que possa ser também uma instância prática de exercício de ética profissional, tanto para a nossa comunidade de pares, como igualmente para o alunado e, quem sabe possa um dia todo o espaço universitário ser contaminado por ela... Todavia, mostrando como a honra e, com ela, a própria eticidade se inscrevem exemplarmente nas titulações honoríficas, em que pesem outras formas de simbolização da conduta honrada na vida acadêmica, igualmente mencionadas por mim como ilustração de diferentes modalidades de seu reconhecimento, espero haver dado à honra a visibilidade necessária aos olhos de todos nós, de modo que -- tenho a esperança -- possa ela se constituir num valor moral que seja assumido normalmente (i.é, como norma de moralidade) em nossas universidades.

Bibliografia

ABOUD-ZEID, Ahmed. 1970. *"Honour and Shame among the Bedouins of Egypt"*. In J.G. Peristiany, ed. (1970).

ARON, Raymond. 1967. *Les étapes de la pensée sociologique*. Paris: Gallimard.

BOURDIEU, Pierre. 1970. *"The sentiment of honour in Kabyle Society"*. In J.G. Peristiany, ed. (1970).

CAMPBELL, John K. 1967 [1964]. *Honour, Family and Patronage: A Study of Institutions and Moral Values in a Greek Community*. Oxford: Claredon Press.

1970. *"Honour and the Devil"*. In J.G.Peristiany, ed.(1970).

CARO BAROJA, Julio. 1970. *"A Historical Account of Several Conflicts"*. In J.G. Peristiany, ed. (1970).

DUMONT, Louis. 1966. *Homo Hierarchicus: Essai sur le Système des Castes*. Paris: Gallimard.

1977. *Homo aequalis: Genèse et épanouissement de l'ideologie économique*. Paris: Gallimard.

1991. *Homo aequalis, II: L"ideologie allemande - France--Allemagne et retour*. Paris: Gallimard.

GERTH, H.H & C. WRIGHT MILLS.(Eds.) 1952 [1948]. *From Max Weber: Essays in Sociology*. London: Routledge & Kegan Paul.

GIANNOTTI, José A. *1986. A Universidade em rítmo de barbárie*. São Paulo: Editora Brasiliense.

PERISTIANY, J.G.*(Ed.) 1970 [1966]. Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society*. Chicago: The University of Chicago Press.

1970. *"Honour and Shame in a Cypriot Highland Village"*. In J.G. Peristiany, ed. (1970).

PITT-RIVERS, Julian. 1970. "Honour and Social Status". *In J.G.Peristiany, ed. (1970).*

RCO

Cap.V
DIREITOS HUMANOS E CIDADANIA NO BRASIL:
Algumas Reflexões Preliminares

Como sugere o tema deste painel, as discussões sobre direitos humanos costumam estar articuladas com debates relativos a questões de cidadania, especialmente se tomarmos como referencial privilegiado a versão moderna da discussão, a partir da "Bill of Rights" Inglesa de 1689, da Declaração da Independência dos EUA em 1776, da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão na França em 1789 ou da Declaração Universal dos Direitos do Homem proclamada pela Organização das Nações Unidas em 1948. Neste sentido a noção de direitos humanos remete a idéia de direitos civis (Downing & Kushner, 1988) que, por sua vez, está freqüentemente associada às idéias correlatas de direitos políticos e de direitos sociais[1]. Poder-se-ia dizer que, se os direitos humanos remetem, inicialmente, a uma concepção onde o mundo está dividido em Estados-Nação que devem respeitar os direitos de seus cidadãos, sugere também a idéia de uma cidadania mundial que seria consubstanciada na institucionalização de direitos universais, compartilhados por todos os cidadãos do mundo.

Desta perspectiva, a antropologia e os antropólogos têm se destacado, tanto no Brasil como no exterior, particularmente no esforço de compreensão e defesa dos direitos das minorias sociais (étnicas, religiosas, de gênero etc...), freqüentemente usurpados

1 Ver o ciclo de debates Brasileiro: Cidadão? recentemente promovido pelo Bamerindus e que contou com a participação de representantes eminentes da classe política, da intelectualidade, do empresariado e do movimento sindical.

pelos grupos sociais dominantes aos quais estão vinculadas/subordinadas. Vale a pena lembrar que, se nem sempre todos os direitos humanos listados na Declaração das Nações Unidas se aplicam (i.é, podem ser reivindicados legitimamente), como o de "autodeterminação", por exemplo, que faz sentido no caso das sociedades indígenas brasileiras, mas que não se aplicaria no caso do "movimento feminista" ou de grupos étnico-religiosos (como os judeus) plenamente integrados à sociedade nacional, a universalidade de alguns direitos pode ser concebida de forma mais radical. É o caso do direito à "manutenção da identidade cultural" ou de práticas sócio-culturais singulares (mas nem por isto idiossincrásicas) sobre o qual os antropólogos têm insistido tanto (e.g., cultos afro-brasileiros). Aliás, este direito tem uma amplitude maior do que normalmente se pensa, na medida em que não precisa ser necessariamente restrito a questões (ou diferenças) de ordem cultural (em sentido estrito), mas que poderia ser legitimamente aplicado no âmbito de práticas locais, inseridas em contextos sócio-culturais mais amplos. Pois, apesar do exercício destes direitos não ferir os direitos de outros (ou mesmo questionar aqueles princípios apresentados como universais pelas Nações Unidas), são dificilmente reconhecidos (e às vezes sistematicamente coibidos) por não estarem formalmente normatizados nas leis do Estado. Como por exemplo, algumas práticas informais de resolução de disputas que se dão à margem do sistema jurídico constitucionalmente instituído (e.g., mediação comunitária nos EUA).

Entretanto, não é sobre a falta de respeito a estes direitos que eu gostaria de me deter aqui. Assim como também não pretendo fazer uma avaliação geral sobre a situação dos direitos humanos (civis, políticos e sociais) no Brasil de hoje, onde apesar de grandes dificuldades em algumas áreas (como no caso dos meninos de rua e da implementação dos direitos da criança) não há dúvidas de que os progressos recentes foram muitos (e.g., instituição do Habeas-data, do salário desemprego, do voto dos analfabetos etc...). Gostaria apenas de fazer algumas reflexões, de uma perspectiva antropológica, sobre uma questão que me parece central para a compreensão de nossas dificuldades no equacionamento dos direitos e da cidadania. Em poucas palavras: a nossa tendência de

transformar direitos em privilégios através de uma orientação sistemática em direção à privatização do espaço público.

Direito ou Privilégio

Se a indicação de nossas dificuldades quanto à aplicação das leis e/ou quanto ao reconhecimento dos "direitos" legalmente estabelecidos tem sido moeda corrente no discurso de cientistas sociais, sindicalistas, políticos e empresários, foram os antropólogos, e dentre eles especialmente DaMatta, que chamaram atenção para a importância das nossas motivações culturais que contribuem para a permanência ou cristalização deste estado de coisas. Partindo da crítica antropológica à identidade entre o conceito de indivíduo enquanto ser biológico (universal) e a noção de indivíduo enquanto categoria sociológica, como o sujeito normativo das instituições e, portanto, como uma categoria moralmente construída e historicamente dada (ver Dumont, 1986), assim como do fato de que a literatura sobre cidadania tem como referencial esta segunda acepção da noção de indivíduo, cujo correlato é a nação, DaMatta (1991a) chama a atenção para o fato de que no Brasil a lógica moderna e universalista do indivíduo convive com uma lógica tradicional que enfatiza a importância da relação, da preeminência do todo sobre as partes e da hierarquia. Enquanto a primeira destas lógicas estaria associada ao espaço público, da rua, das leis e das relações impessoais, a segunda estaria vinculada ao espaço privado, da casa, da família e das relações pessoalizadas. Da mesma forma, enquanto a lógica do indivíduo-cidadão tem na sua essência um caráter nivelador e enfatiza as idéias de autonomia, independência e igualdade, a lógica da relação admite contrastes, gradações e complementaridades.

Ainda segundo DaMatta, o estilo ou tradição colonial do Estado Brasileiro, que tem sido apontado por vários autores, e caracterizado através da criação de leis e instituições, como instrumento de progresso, mudança e controle (1991a:82), contribui para o fortalecimento da lógica da relação em oposição à impessoalidade das leis que retrata a face moderna da organização social brasileira. Em outras palavras, poder-se-ia dizer que o processo de autonomização da política, que, de acordo com Weber, -- juntamente

com a autonomização das demais esferas culturais em relação ao campo religioso --, marcaria a entrada das sociedades ocidentais na modernidade, teria se dado no Brasil através da separação do Estado. Pois é esta distância entre sociedade e Estado no Brasil que, no contexto da predominância da lógica da relação, daria um sentido negativo à noção de cidadania, marcada, em última instância pelos deveres, obrigações e, enfim, pelo controle do Estado. Ao invés de serem lidas como garantidoras de liberdade e direitos para os cidadãos, as leis seriam vistas como limitadoras do espaço social dos atores e como instrumentos de manipulação e poder. Assim, a noção de cidadania brasileira engendraria desvios para cima e para baixo, onde um estado de subcidadania no âmbito da rua seria concomitante a um estado de supercidadania no universo da casa e da família (DaMatta, 1991a: 100). A "sujeição" a deveres, num caso, sendo compensada pelo acesso a privilégios no outro.

É este quadro que me faz pensar em processos de privatização do espaço público cujas implicações eu gostaria de começar a discutir agora, e cuja identificação já teria sido sugerida pelo próprio DaMatta em sua contribuição ao ciclo de debates sobre cidadania recentemente promovido pelo Bamerindus:

> "...as relações pessoais...têm muito mais peso que as leis. Assim, entre a lei impessoal que diz não pode e o amigo do peito que diz 'eu quero', ficamos com o amigo do peito e damos um jeito na lei. Entre nós, é o conjunto das relações pessoais, nascidas na família e na casa, que tende a englobar -- em geral perverter o mundo público e não o contrário... (1991b:17)

Ao dar "um jeito na lei" invertemos a situação de subcidadãos para a condição de supercidadãos e, freqüentemente, transformamos direitos em privilégios. Isto é, garantimos o acesso a serviços, benefícios ou oportunidades através de mecanismos que não são passíveis de legitimação no âmbito da lógica universalista e niveladora da cidadania e dos direitos iguais, característica da esfera pública. Nestas circunstâncias, a realização de nossos objetivos requer a utilização da lógica da relação e da distinção para substantivar a condição especial (superior e privilegiada) que reivindicamos no processo.

A utilização de tais mecanismos pode ser identificada em praticamente todas as esferas da vida social e poderíamos dar inúmeros exemplos de situações onde a lógica da distinção prevalece. Desde situações sem maiores conseqüências em termos de justiça social -- como aquelas em que "furamos" a fila no banco utilizando-nos dos favores de um amigo bem localizado na fila para fazer nossas transações bancárias, ou quando recorremos a um parente que trabalha numa repartição pública para agilizar o processo de resolução de nosso problema[2] -- até aquelas circunstâncias onde uma relação é acionada para a obtenção de benefícios cujo acesso privilegiado pode resultar em maiores iniqüidades sociais: e.g., o empreguismo, o nepotismo, os subsídios não justificados, a contratação de obras públicas através de laços pessoais com o empreiteiro etc...

É interessante notar, a luz destes exemplos, que idéia de troca de favores e de reciprocidade, presente em todos os casos, e que tem respaldo na tradição (pois está ancorada na lógica da relação), se transveste muitas vezes em casos de corrupção stricto sensu, quando, por exemplo, é efetivada a contratação de serviços públicos com custos superdimensionados sem a realização de concorrência pública. E, uma vez tendo sido definido como um caso de corrupção, as práticas nele envolvidas passam a configurar uma situação decididamente criminosa, não encontrando mais respaldo ou justificativa na tradição. Da mesma maneira, vale a pena indicar que os vários mecanismos legais e burocráticos previstos em lei para coibir os atos de corrupção, como a exigência de concurso público e concorrência pública, têm sido freqüentemente insuficientes para deter aqueles que se envolvem nestes atos (vide os casos recentes do escândalo das bicicletas no Ministério da Saúde e do último concurso para o Banco do Brasil realizado em Brasília).[3]

---

2 Como DaMatta (1991a) chama a atenção, uma das perversidades do sistema é que, dado o sentido negativo da condição de cidadão, muitas vezes a utilização destes recursos pessoais é a única possibilidade de termos nosso problema resolvido em tempo hábil.

3 DaMatta (1991a) chama a atenção para a preocupação brasileira de fazer leis não burláveis. Entretanto, como a amplitude da corrupção parece ser proporcional a esta preocupação, talvez pudéssemos

É neste contexto que se pode falar no clientelismo como um valor no caso brasileiro (DaMatta, 1991a), assim como da chamada cartorialização da nossa economia, do corporativismo de alguns sindicatos e de todos os demais ismos mencionados até aqui, que, guardadas as devidas proporções, são parte e parcela do mesmo fenômeno. É o apelo do privilégio e da distinção que, entre nós, têm se mostrado irresistível. Para dar uma idéia da amplitude do fenômeno apenas no âmbito da economia, onde, pelo menos em tempos de crise o impacto parece ser sentido mais rápido, gostaria de mencionar os seguintes exemplos (todos muito bem conhecidos):

- empresários que disputam subsídios para ampliar o lucro e/ou para não investir em empreendimentos que não dependem de mecanismos extra-mercado para serem viabilizados (e.g., refino de combustíveis, parte dos usineiros do nordeste);
- empresários que reivindicam reserva de mercado com os mesmos objetivos daqueles que disputam subsídios indevidamente (e.g., informática);
- líderes sindicais que não abrem mão do imposto sindical apesar de vários sindicalistas eminentes já terem se pronunciado contra esta prática;
- associações de classe profissional que insistem na regulamentação das respectivas profissões, que por si mesma não seria imperativa, como no caso dos jornalistas cujas demandas não conseguem ser dissociadas da idéia de uma estratégia de reserva de mercado;
- políticos e servidores públicos em posições de direção e/ou prestígio nos três poderes que se utilizam destas posições para contratar parentes e amigos, extendendo indevidamente o universo de atualização da lógica de reciprocidades vigente na esfera privada etc...

Os exemplos acima não devem ser entendidos como uma acusação aos grupos ou categorias sociais mencionados, mas como

falar num ciclo vicioso onde uma coisa alimenta a outra. O mesmo pode ser dito em relação à norma do direito adquirido, que, tendo sido estabelecida para defender os direitos do cidadão contra as arbitrariedades do Estado, é muitas vezes transformada num mecanismo de garantia ou manutenção de privilégios.

uma tentativa de demonstrar o caráter englobador do fenômeno cuja motivação, é verdade, tem sido estimulada pelo Estado quando concede os respectivos benefícios sem fazer uma análise de mérito adequada, agravada pela implementação de políticas que sistematicamente beneficiam o infrator; cujo principal exemplo seria o perdão indiscriminado da dívida dos devedores inadimplentes sem se preocupar em compensar de alguma maneira os bons pagadores (vide o recente refinanciamento da dívida dos Estados). Além disso, gostaria de chamar a atenção para o fato de que embora estas distorções de nosso universo econômico sejam normalmente atacadas, mesmo por políticos de esquerda, como provocadoras de distúrbios no funcionamento do mercado, limitando o potencial de aumento de produtividade e de eficácia econômica, no que eles não deixam de ter razão, minha intenção aqui é assinalar a iniqüidade social que aquelas distorções revelam e estimulam. Isto é, o que está jogo é antes de tudo um problema ético onde enquanto uns tem "direitos" (e deveres), outros têm privilégios.

Embora venha enfatizando a dimensão sócio-cultural do problema, o que nem sempre é compartilhado por outros analistas sociais e/ou políticos do "dilema brasileiro", os exemplos de agressão à cidadania ou aos direitos discutidos por mim até agora, notadamente os casos do nepotismo e da corrupção em geral, são amplamente consensuais na literatura. Para assumir uma posição um pouco mais polêmica, assim como para trazer o problema para um contexto mais próximo e, portanto, mais desafiador, gostaria de concluir estas reflexões com a discussão de uma reivindicação publicamente defendida como uma demanda por direitos e justiça social mas cuja eventual implementação, a meu ver, teria como conseqüência a institucionalização de privilégios e configuraria um bom exemplo do que estou chamando de privatização do espaço ou da esfera pública.

A Questão da Paridade na Universidade

A idéia ou princípio da paridade ganhou visibilidade durante o processo de democratização da Universidade, e diz respeito a um modelo de organização política que deveria pautar as relações entre os três segmentos que compõem a chamada "comunidade univer-

sitária": professores, alunos e funcionários técnico-administrativos. De acordo com este modelo, as eleições para os cargos de administração acadêmica (e.g., Reitor, Diretor de Instituto ou Faculdade e Chefe de Departamento), assim como a composição dos Órgãos colegiados com função deliberativa sobre a política universitária (Conselho Universitário, Conselhos e Colegiados Departamentais), deveriam ser definidas paritariamente. Isto é, nas eleições para os cargos executivos os votos deveriam ser computados por segmento, onde cada segmento contribuiria com um terço destes votos, e a mesma proporção seria adotada na distribuição dos assentos nos Órgãos colegiados, que também seriam divididos irmãmente entre os segmentos, configurando-se assim o que se convencionou chamar de estrutura de representação paritária.

Embora os argumentos quanto à adequabilidade da paridade nas eleições para os respectivos cargos administrativos sejam muito pouco convincentes[4], a demanda pela paridade tem se mostrado particularmente problemática no âmbito da composição dos colegiados deliberativos da Universidade e é com ênfase nesta última situação que os comentários que se seguem foram elaborados. Por outro lado, gostaria de deixar claro que minhas críticas não são contra qualquer tipo de participação de estudantes e funcionários na política acadêmico-administrativa da Universidade, mas sim contra a forma paritária desta participação.

Como tive a oportunidade de indicar em outro lugar (Cardoso de Oliveira, 1989), talvez o maior problema com o argumento em prol da paridade esteja na ausência de uma preocupação em justificar ou sustentar a posição com argumentos que levem em consideração a especificidade da instituição. Ou seja, argumentos

4 É interessante notar que depois de uma experiência de eleições paritárias em todos os níveis na UnB, muitas unidades da Universidade optaram por outras modalidades de equacionamento dos votos dos segmentos nas últimas eleições para Diretores de Instituto (ou Faculdade) e Chefes de Departamento. A maioria das alternativas então implementadas procuravam contemplar o papel diferencial de cada segmento no planejamento e execução das atividades fim da instituição.

que tenham o compromisso de defender a posição sem deixar de levar em consideração as atividades-fim da Universidade e/ou os serviços que esta presta à sociedade. A meu ver, a ausência desta preocupação tem como implicação necessária a concepção inadequada de que a "comunidade universitária" reproduz a sociedade em miniatura (Idem) e tem, como conseqüência, igualmente necessária, a transformação do significado das reivindicações (ou das eventuais conquistas) dos segmentos, que perderiam o status de direitos para assumir a identidade de privilégios.

Neste sentido, o argumento pró paridade deixa de levar em conta três pontos fundamentais:

1) Que as atividades-fim da Universidade são o ensino, a pesquisa e a extensão, e que ao professor cabe a maior carga de responsabilidade pelo bom desenvolvimento das mesmas: é o professor que seleciona/avalia os alunos e que os orienta ao longo de sua formação, da mesma forma que a qualidade das atividades fim depende, fundamentalmente da competência acadêmica do corpo docente da Universidade. Em suma, o professor é o principal responsável pela produção característica da Universidade e através da qual ela presta sua contribuição para com a sociedade: (a) formação de profissionais/técnicos de qualidade, (b) produção de conhecimento (pesquisas/publicações) que vise a melhoria das condições de vida da população e/ou um melhor entendimento destas condições;

2) Que, embora os estudantes também tenham um compromisso direto para com a instituição, este é normalmente transitório, pois apenas uma parcela ínfima deste segmento faz sua opção pela docência universitária. Além disto, os alunos dependem da orientação do professor para se transformarem em profissionais e/ou pesquisadores autônomos. Da mesma maneira, se é legítimo argumentar que a responsabilidade de cada aluno no que diz respeito a sua própria formação é igual ou mesmo maior que a do professor, este, por seu turno, é responsável pelo treinamento de "turmas" inteiras de alunos que freqüentam a Universidade;

3) Que as funções dos funcionários se restringem as atividades meio da instituição e, portanto, guardariam uma posição mais distante no que concerne à contribuição da categoria para a forma-

ção/elaboração do produto gerado na Universidade, prevalecendo a idéia de que, pelo menos na grande maioria dos casos, o trabalho dos funcionários poderia ser exercido em qualquer outro tipo de instituição com necessidades administrativas similares. Esta característica marcaria o tipo de compromisso (direto) do segmento, enquanto tal, para com a instituição, o qual, deste modo, estaria ligado às condições imediatas de trabalho e a preocupações de cunho sindical-corporativista de maneira geral.

Tendo como referência a especificidade ou o papel da instituição na sociedade para definir as melhores alternativas de gestão da Universidade, e pensando na contribuição potencial que cada segmento pode dar para o bom funcionamento das atividades fim da Universidade, a paridade se revela imediatamente como uma solução inadequada. Por outro lado, ao não atentar para as implicações do lugar da Universidade na sociedade, e ao insistir no equacionamento da gestão universitária exclusivamente através da ótica da cidadania, estudantes e funcionários, especialmente estes últimos, entendem o discurso da competência acadêmica como a contrapartida de uma acusação de incompetência política. Entretanto, se a legitimidade da paridade é justificada exclusivamente através da condição de cidadãos, comum a funcionários, professores e estudantes, o fato desta condição ser compartilhada com os demais membros da sociedade traz novas complicações para o argumento defendido pelos funcionários. Pois, se a contribuição que os funcionários afirmam poder dar à gestão universitária se deve à condição de cidadãos dos mesmos, o segmento não deveria reivindicar oportunidades de participação que não pudessem ser extendidas, na mesma medida, aos demais membros da sociedade. Isto é, se quiserem continuar formulando suas demandas enquanto direitos em oposição a privilégios.

Ao contrário da noção de privilégio, a idéia de direito(s) é constituída por um compromisso com esforços elucidativos calcados na possibilidade de apresentação de justificativas que estão permanentemente abertas a questões de validade, em termos da correção normativa dos respectivos direitos. Por outro lado, tomando como referência as discussões travadas no âmbito da Universidade de Brasília (UnB), os problemas e as reivindicações

apontados como exemplos de situações cuja avaliação requeriria um forum de decisão composto paritariamente se limitam a assinalar que estas reivindicações não teriam possibilidade de serem aprovadas noutro forum devido ao caráter particularista das mesmas[5]. Isto é, demandas que, ao não levar em consideração a especificidade da instituição e o papel diferenciado dos segmentos no interior desta, só podem encontrar respaldo no contexto dos princípios e direitos mais gerais que garantem o exercício pleno da cidadania a todos os membros da sociedade. Acontece que, como a aplicabilidade destes princípios e direitos supõe a possibilidade de generalização (ou universalização) democrática dos interesses que (aceitas as demandas) estariam assim sendo garantidos, e como este processo implica na avaliação de como as demandas respectivas afetariam os interesses dos demais membros da sociedade, a consideração da especificidade da instituição torna-se a condição necessária para o sucesso do empreendimento. De outra maneira, aquilo que aparecia inicialmente como um direito só pode fazer sentido quando entendido como um privilégio.

Desta perspectiva, todos os direitos e princípios básicos para o exercício da cidadania partem da premissa de que os mesmos têm, pelo menos ao nível teórico, a possibilidade de beneficiar igualmente a todos os cidadãos. Neste sentido, para que a sustentação das demandas dos segmentos que requerem avaliação (ou processos de deliberação) paritária fosse contemplada, seria necessário que a satisfação dos interesses envolvidos também trouxesse benefícios (ou pelo menos não trouxesse prejuízos) para os interesses dos demais membros da sociedade no contexto dos serviços prestados pela instituição que está concedendo os benefícios reivindicados pelo grupo diretamente atingido. Como os defensores da paridade, uma vez contestados, não conseguiram articular qualquer argumento nesta direção, e dada a consolidação do caráter de

5 Durante a primeira etapa do Congresso Universitário da UnB, realizada em novembro/dezembro de 1988, foram apresentadas como exemplos deste tipo de reivindicação a demanda pela construção de moradias para funcionários no campus, assim como a necessidade de se evitar decisões como a que culminou com a punição de um grupo de "vigilantes" numa das greves da categoria.

privilégio de suas demandas, não há como deixar de identificá-las como uma tentativa de privatização indevida do espaço público.

Finalmente, não posso deixar de assinalar o caráter sintomático da opção pela paridade, ao invés de, por exemplo, a demanda pelo "voto universal", no âmbito da Universidade, devido ao seu potencial de fortalecimento dos segmentos enquanto grupos corporados e, portanto, de viabilização dos interesses não generalizáveis das partes envolvidas. Assim, a demanda de paridade se apresenta como um exemplo particularmente dramático e significativo das nossas dificuldades de superação dos efeitos perversos da lógica da relação ou do apelo da distinção, na medida em que tem lugar no âmbito de grupos sociais cuja identidade e projeto político se definem em torno da bandeira de justiça social, diametralmente oposta aos princípios sintonizados com as conseqüências "privatistas" da demanda por eles defendida.

Referências

CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís R.
1989 - "Competência e Justiça Social: A Questão da Paridade na Gestão Universitária". Manuscrito distribuído durante a segunda etapa do Congresso Universitário realizado na UnB.

DaMatta, Roberto
1991a - "Cidadania: A questão da cidadania num universo relacional", in A Casa e a Rua, Rio de Janeiro: Editora Guanabara Koogan S.A.
1991b - "Reflexões Sobre a Cidadania no Brasil". Palestra proferida em 12 de agosto de 1991 na abertura de Brasileiro: Cidadão?, ciclo de debates sobre o brasileiro e a cidadania, promovido pelo Bamerindus.

DOWNING, Theodore & KUSHNER, G. (Org.)
1988 - Human Rights and Anthropology, Cambridge, Mass.: Cultural Survival, Inc.

DUMONT, Louis
1986 - Essays on Individualism, Chicago e Londres: University of Chicago Press.

LCO

Cap.VI
DA MORALIDADE À ETICIDADE VIA QUESTÕES DE LEGITIMIDADE E EQÜIDADE

Nos últimos anos a ética do Discurso (ou ética discursiva) tem suscitado vários debates interessantes em torno da possibilidade de fundamentação de questões de ordem ética e/ou moral, onde diferentes perspectivas ou posicionamentos filosóficos são confrontados (Kuhlmann, 1986; Benhabib & Dallmayr, 1990) e a relação entre ética e política é tematizada (Kelly, 1991). Entretanto, pouco tem sido feito no sentido de se articular esta discussão com o equacionamento de problemas de ordem empírica e, muito menos, pelo recurso ao método etnográfico. Pois é exatamente no âmbito deste tipo de articulação que o presente trabalho se insere.

Neste sentido, gostaria de iniciar a discussão com três observações preliminares à guisa de introdução:

1. Como toda teoria moral de inspiração Kantiana, a ética do Discurso proposta por Habermas e Apel tem quatro atributos fundamentais: é deontológica, cognitivista, formalista e universalista (Habermas, 1986:18). Embora estes atributos estejam intimamente interligados, me parece que aqueles que oferecem maior potencial de diálogo imediato com as ciências sociais são os dois primeiros, na medida em que seriam constitutivos mesmo do fato moral enquanto tal. Isto é, o caráter obrigatório das normas (Mauss, 1971, Malinowski, 1982; Gluckman, 1967 e L. Cardoso de Oliveira, 1989 inter alia), por um lado, e a crença dos atores sociais na possibilidade de justificar estas normas (Gluckman: 1967; L. Cardoso de Oliveira: 1989), por outro, parecem ser características gerais da vida ética ou "Sittlichkeit" onde quer que ela tenha lugar.[1]

1 Utilizo aqui a noção Hegeliana de "Sittlichkeit" em oposição ao conceito kantiano de Moralidade para chamar a atenção para a

2. Enquanto antropólogo, meu interesse está muito mais voltado para o estudo de eticidades (Sittlichkeiten) particulares, onde me sinto mais à vontade, do que para a discussão da questão da moralidade em si, a qual ocupa maior espaço nos trabalhos dos filósofos em geral, e de Habermas e Apel em particular. Deste modo, a problemática da moralidade assume um papel importante no meu empreendimento na medida em que ela me permite um melhor equacionamento da eticidade enquanto objeto de estudo.

3. De acordo com o próprio Habermas (1986: 16), desde Hegel o formalismo e o universalismo das teorias morais de orientação Kantiana têm sido criticados por implicarem num processo de abstração, ou de distanciamento do substrato substantivo do fato moral, de tal ordem que o sentido mesmo da eticidade e das máximas analisadas acabaria sendo totalmente esvaziado.[2] Embora acredite que a ética do Discurso consiga superar estes problemas satisfatoriamente a nível teórico, me parece que as reflexões desenvolvidas por Habermas não permitem um encaminhamento igualmente satisfatório destas questões para a construção de um programa de pesquisa a nível empírico. Pois é exatamente neste contexto que as preocupações do intérprete da sociedade com questões de ***legitimidade*** e ***eqüidade*** ("fairness")[3] podem dar uma

importância da dimensão local da eticidade (ou vida ética) no equacionamento de questões de ordem moral.

2 Para Hegel, segundo Habermas, a abstração do conteúdo concreto de máximas e obrigações imposta pelo princípio do imperativo categórico faz com que a sua aplicação seja necessariamente tautológica, na medida em que "qualquer máxima pode tomar a forma de uma lei universal" (Habermas, 1986: 16). Da mesma forma, "como o imperativo categórico prega a separação entre o universal e o particular, um julgamento considerado válido em termos deste princípio necessariamente permanece externo aos casos individuais e insensível ao contexto particular do problema a ser solucionado" (Idem).

3 A noção de ***eqüidade*** enquanto conceito analítico no âmbito da antropologia jurídica foi desenvolvido no meu trabalho sobre pequenas causas nos EUA (L. Cardoso de Oliveira, 1989), a partir de um diálogo com as idéias de Gluckman (1965;1967) e com a

contribuição para o aprofundamento do debate. Isto é, como espero poder mostrar através da discussão de alguns exemplos tirados de meu estudo sobre Juizados de Pequenas Causas nos EUA, ao mesmo tempo que a ***ética do Discurso*** permite um melhor equacionamento de problemas de ***legitimidade*** e ***eqüidade***, a investigação sociológica destes problemas permite uma articulação mais palpável entre questões de ***moralidade*** e ***eticidade*** assim como sugerida (mas pouco desenvolvida) no plano das tentativas de "fundamentação" filosófica da ***ética do Discurso***.

No que se segue, farei inicialmente uma breve exposição das principais características da ética do Discurso, com o objetivo de (I) indicar o potencial de suas proposições para a apreensão do fenômeno ético-moral a nível conceitual, e (II) apresentar algumas de suas limitações para a compreensão das manifestações empíricas do fenômeno. Sugiro então, (III) a utilização das noções de legitimidade e eqüidade para resgatar a fecundidade da ética do Discurso para a realização de estudos etnográficos. Finalmente, (IV) me inspiro nas formulações desenvolvidas até aqui para elucidar o significado e/ou as implicações ético-morais de dois exemplos etnográficos, concluindo o trabalho (V) com a indicação de alguns resultados relevantes deste esforço de articulação.

I. O Universo da Moralidade e a Fundamentação da Ética do Discurso

A ética do Discurso tem como objeto primordial o universo da moralidade, em sentido Kantiano, e, como tal, se orienta por uma delimitação precisa de seu raio de ação. Isto é, como Kant os autores que defendem esta perspectiva pregam uma separação radical entre questões de ordem normativa e questões de ordem valorativa em sentido estrito, onde apenas as primeiras fariam parte do campo da moralidade enquanto fenômeno filosófico ou social. Deste modo, a ética do Discurso privilegia o estudo do que é

categoria nativa de ***fairness*** que permeia todo o mundo anglo-saxão, incluindo-se ai o universo acadêmico das ciências sociais em sentido amplo.

direito, correto, ou justo, mais na linha da tradição das teorias do "dever moral" (e.g., as teorias contratistas de Rousseau à Rawls), em oposição aos aspectos valorativos da vida boa (ou do viver bem) que preocupavam a tradição que remonta a Aristóteles e São Tomás (Habermas, 1986 & 1989).[4]

Contudo, se a ética do Discurso compartilha a definição de seu objeto de estudo com os contratistas e mantem os quatro atributos fundamentais que são comuns às demais teorias da moral de inspiração Kantiana, sua estratégia de fundamentação é significativamente diferente e abre novas perspectivas para as pretensões de validade dos estudos sobre a moral e a eticidade. Neste contexto, o esforço mais sistemático de fundamentação da ética do Discurso foi realizado por Jürgen Habermas (1989) e passo agora à discussão de suas idéias.[5]

Em seu empreendimento, Habermas, procura, inicialmente, discutir a pretensão de validade normativa no âmbito da teoria da argumentação, para depois estabelecer um princípio de universalização ('U'), —do qual deriva o princípio de argumentação moral ('D')—, que faça as vezes do imperativo categórico Kantiano para a ética do Discurso.

Habermas chama a atenção para o fato de que, embora a esfera da normatividade esteja aberta à questões de validade, estas não

4 Como veremos mais adiante, a filiação da ética do Discurso à tradição das teorias morais que se preocupam com o "dever", não implica numa exclusão absoluta daqueles aspectos do "viver bem" sem os quais a esfera normativa da eticidade não poderia contar com o mínimo de motivação necessário (dos atores) para sustentar suas pretensões deontológicas. Isto é, ainda que a separação entre questões normativas e valorativas se mantenha inalterada.

5 Como espero deixar claro na discussão que se segue, ao invés de calcar/fundamentar sua abordagem numa situação marcadamente idealizada ou artificialmente construída, nos moldes da "posição original" de Rawls (1971) ou do "ideal role taking" de Mead (1970), Habermas orienta suas reflexões por uma perspectiva reconstrutivista que não abre mão de uma forte conexão com o mundo empírico ainda que esta conexão seja, com freqüência, trabalhada num nível excessivamente abstrato.

têm, neste caso, um caráter idêntico ao das questões de validade assertórica, que caracteriza as proposições científicas sobre o "mundo objetivo", mas apenas análogo. Se num caso falamos em verdade (proposicional), no outro seria mais adequado falarmos em correção (normativa). Isto é, argumenta Habermas, ao contrário das postulações dos intuicionistas (e dos cognitivistas empiristas em geral) as proposições deônticas não podem ser impunemente assimiladas às proposições predicativas (1989:73). Pois, as primeiras mantêm uma relação diferente com os atos de fala através dos quais são explicitadas e não podem ser falseadas ou verificadas como as últimas (idem: 75). Enquanto as proposições predicativas só existem nos atos de fala, pois dependem destes para manter sua força assertórica, "as pretensões de validez normativas têm sua sede primeiro em normas e só de maneira derivada em atos de fala" (Ibidem: 81), na medida em que o ordenamento do "mundo social" não pode ser constituído "independentemente de toda a validez" e, portanto, reivindica uma validez anterior mesmo à proclamação das normas em questão.[6]

Deste modo poderíamos dizer que, se o mundo social é simbolicamente pré-estruturado e, portanto, não pode ser plenamente compreendido sem que o pesquisador se sujeite a um processo de dupla-hermenêutica (Giddens, 1976: 158),[7] os universos da mora-

6 "...Ao contrário, as pretensões de verdade não são de modo algum inerentes às entidades elas próprias, mas apenas aos atos de fala com que nos referimos às entidades no discurso constativo de fatos, a fim de representar estados de coisas". (Habermas, 1989: 81-2).

7 Quer dizer, além daquela primeira dimensão interpretativa constitutiva do objeto de pesquisa e compartilhada por cientistas naturais e sociais, referente às preocupações/problemas presentes na comunidade de pesquisadores, os cientistas sociais precisam considerar uma segunda dimensão interpretativa para serem bem sucedidos em seus empreendimentos de pesquisa. Como o mundo social é simbolicamente pré-estruturado, as representações dos atores sobre suas práticas sociais são parte constitutiva destas práticas e o intérprete da sociedade tem que levar as primeiras em consideração se quiser entender as últimas (L. Cardoso de Oliveira, 1993: 67-81).

lidade e da eticidade demandariam uma radicalização deste processo, sendo quase totalmente impermeáveis à atitude objetivista do observador (L. Cardoso de Oliveira, 1989: 123-38 e 1993:67-81).

Mas, este substrato social característico da idéia de validez ou correção normativa tem implicações significativas para uma teoria moral que se pretende cognitivista. Pois, se se pretende separar as normas válidas daquelas que não o são, se faz necessário desenvolver uma noção de validade distinta da idéia de vigência social.[8]

> "...Ao passo que entre os estados de coisas existentes e os enunciados verdadeiros existe uma relação unívoca, a existência ou validez social das normas não quer dizer nada ainda acerca da questão se estas também são válidas. Temos que distinguir entre o fato social do reconhecimento intersubjetivo e o fato de uma norma ser digna de reconhecimento. Pode haver boas razões para considerar como ilegítima a pretensão de validez de uma norma vigente socialmente; e uma norma não precisa, pelo simples fato de que sua pretensão de validez poderia ser resgatada discursivamente, encontrar também um reconhecimento factual..." (Habermas, 1989: 82).

É neste ponto que a definição de um princípio de universalização aparece como um passo essencial para o empreendimento, na medida em que é através dele que o processo de fundamentação da diferença entre vigência social e validade poderá ser concretizado. Neste contexto, o imperativo categórico kantiano ("aja de forma que a máxima de sua vontade poderia, ao mesmo tempo, se manter como um princípio para uma lei universal") é substituído por um princípio (ético-discursivo) de argumentação moral 'D' e por um princípio de universalização 'U':

> 'D' = "apenas poderão manter suas pretensões de validade aquelas normas que poderiam contar com o consentimento de todos os concernidos em sua capacidade enquanto participantes num discurso prático". (Habermas, 1986: 18).

Isto é, dentro desta perspectiva, em princípio toda norma válida encontraria o assentimento de todos os concernidos, se eles tivessem oportunidade de participar de um discurso prático.

> 'U' = "Para uma norma ser válida as conseqüências intencionais e não intencionais que sua observância generalizada tem para os interesses de cada um devem ser livremente aceitas por todos". (Habermas, 1986:18)

Este princípio de universalização, que serve como um princípio ponte no equacionamento de questões de ordem normativa (Habermas, 1989: 84ss), equivalente aos cânones da indução na esfera de validez assertórica, cumpre o papel de uma fundamentação indireta para as pretensões de validez normativa na medida em que o referido princípio é desenvolvido a partir de uma pressuposição pragmática da argumentação em geral. Isto é, uma pressuposição necessária para qualquer um que entre no jogo da argumentação.

Para fundamentar o caráter necessário desta pressuposição, Habermas utiliza (a) o conceito de ***contradição performativa*** de Apel; e, (b) a discussão sobre a argumentação no contexto de sua "teoria da ação comunicativa". A idéia de contradição performativa é utilizada por Apel para refutar a absolutização do falibilismo no âmbito do racionalismo crítico e renova as possibilidades de uma estratégia de fundamentação não dedutiva das normas. Neste sentido, Habermas cita um texto bastante esclarecedor de Apel:

> "Aquilo que não posso contestar sem cometer uma auto-contradição atual e, ao mesmo tempo, não posso fundamentar dedutivamente sem um petitio principii lógico-formal pertence àquelas pressuposições pragmático-transcendentais da argumentação, que é preciso ter reconhecido desde sempre, caso o jogo de linguagem da argumentação deva conservar o seu sentido". (in Habermas, 1989: 104).

Ao permitir o desvelamento de pressuposições que, —a despeito do fato de não admitirem justificação lógico-dedutiva sem a for-

8 No primeiro volume de sua "Theory of Communicative Action" (1984) Habermas faz esta distinção através dos conceitos de Geltung (validade enquanto vigência social) e Gültigkeit (validade com pretensão de universalidade).

mulação de uma petição de princípio—, não podem ser negadas sem que os interlocutores abram mão do sentido daquilo que estão dizendo (e/ou fazendo), Apel (1987) viabiliza uma saída para os impasses aparentemente insuperáveis do conhecido Trilema de Münchhausen que caracterizaria os esforços de justificação dedutiva da fundamentação filosófica.[9]

O exemplo utilizado por Apel para explicar o significado e as implicações de sua noção de contradição performativa é o processo de fundamentação do famoso "cogito, ergo sum" cartesiano, onde o autor argumenta que esta expressão não pode ser posta em dúvida sem que o sujeito da dúvida entre em contradição (Apel, 1987: 272-83). Isto é, ao expressar, num ato de fala, a dúvida sobre a minha própria existência (e.g., "eu duvido aqui e neste momento que eu exista") eu estaria ao mesmo tempo refutando o sentido ou significado do respectivo ato de fala. Pois, caracterizar-se-ia uma situação na qual "o componente proposicional contradiz o componente performativo do ato de fala expresso por esta sentença auto-referida" (Idem: 278). Depois de sustentar, recorrendo a Pierce, que toda dúvida supõe certezas, e de mostrar que o "insight" cartesiano não é passível de fundamentação por via dedutiva ou através da "introspecção de uma consciência solitária" (Ibidem: 279), Apel propõe uma versão pragmático-transcendental para o mesmo, através da qual a minha existência assim como a existência de um mundo da vida real e de uma comunidade de comunicação se apresentam como pressuposições necessárias e irrefutáveis da argumentação. Pressuposições sem as quais o jogo da argumentação não pode ter sentido.[10]

9 Tendo sido derivado da lógica formal, em sentido estrito, o Trilema de Münchhausen afirma que as tentativas de fundamentação filosófica, —entendidas aqui como empreendimentos puramente dedutivos—, implicariam necessariamente em pelo menos uma de três alternativas: (1) no regresso infinito, (2) num círculo lógico, e/ou (3) na decisão arbitrária de interromper o processo de apresentação de razões.

10 Num artigo posterior, discutindo as aporias das perspectivas que não reconhecem esforços de fundamentação que não impliquem na apresentação de uma prova, no sentido de dedução de proposições a partir de outras proposições ou da indução de proposições gerais a partir de proposições particulares, ou ainda da indução de predicados proposicionais a partir dos dados da sensibilidade, Apel aponta a existência de um certo dogmatismo necessariamente embutido nestas perspectivas. Tal dogmatismo seria sustentado por uma petição de princípio segundo a qual a justificação ou fundamentação filosófica deve ser sempre o resultado de uma derivação de algo mais (1990: 42).

Da mesma forma, a articulação, a partir de uma perspectiva reconstrutivista, das pretensões de validade da fala com as pressuposições ontológicas (no sentido Heideggariano de um existencial) sobre a existência de três mundos, assim como é elaborada por Habermas em sua discussão sobre a relação entre modalidades de comunicação e a sua tipologia das ações sociais, constitui-se numa contribuição significativa para a sustentação da alternativa em pauta (Habermas, 1970a; 1970b; 1979; 1982 e 1984).[11]

Como se pode ver no Quadro abaixo, a cada tipo de ação social corresponde o predomínio de uma relação com o mundo e de uma orientação visando objetivos determinados, assim como de uma pretensão de validade caracterizada por um tema e por um ato de

11 De acordo com Habermas todos os seres humanos, independentemente de suas origens históricas ou culturais, compartilham as mesmas pressuposições ontológicas sobre a existência de três mundos:
"1. o mundo objetivo (como a totalidade das entidades sobre as quais afirmações verdadeiras são possíveis):
"2. o mundo social (como a totalidade das relações interpessoais legitimamente reguladas);
"3. o mundo subjetivo (como a totalidade das experiências do falante sobre as quais ele tem um acesso privilegiado". (Habermas, 1984: 100)
Embora estas pressuposições possam ter significados radicalmente diferentes em culturas diversas, como a literatura antropológica demonstra, meu entendimento da argumentação de Habermas é de que quaisquer quer sejam estas diferenças elas sempre poderão ser "esclarecidas para os nativos e comunicadas aos estrangeiros em processos de ação comunicativa" (L. Cardoso de Oliveira,1989:136n).

fala específico, configurando uma modalidade particular de comunicação. Neste contexto, gostaríamos de chamar a atenção para a singularidade da articulação entre a ação comunicativa e a modalidade argumentativa de comunicação, onde através da integração das três alternativas de relacionamento para com o mundo e da possibilidade de tematização sistemática (e eventualmente pontual) de cada uma das três pretensões de validade da fala, somadas a uma orientação voltada para o entendimento mútuo, viabiliza a realização do que Habermas chamou de interpretações racionais ou fundamentadas.[12] A circunstância ideal para o desenvolvimento destas interpretações racionais seria aquela onde os atores pudessem se engajar numa situação discursiva, caracterizada por Habermas como uma situação:

> "...removida de contextos de ação e da experiência e cuja estrutura nos assegura que as pretensões de validade implícitas em asserções, recomendações e 'warnings' são os objetos exclusivos da discussão..." (Habermas, 1975: 107-8)

12 Infelizmente não posso me alongar muito, no âmbito deste artigo, na discussão sobre a idéia Habermasiana de uma "interpretação racional". Para maiores esclarecimentos sobre o assunto, veja, além dos trabalhos de Habermas citados no parágrafo anterior, os de McCarthy (1981), Maranhão (1981), Thompson (1982) e L. Cardoso de Oliveira (1989).

ESBOÇO DA TIPOLOGIA DE AÇÕES DE HABERMAS E AS PRETENSÕES DE VALIDADE DA FALA*

Tipos de Ação	Relações para com o Mundo	Orientação Visando	Pretensões de Validade	Temas/Atos de Fala	Modalidades de Comunicação
Teleológica (estratégica /instrumental)	Mundo Objetivo	Sucesso	Verdade	Conteúdo Proposicional/ Constativos	Cognitiva
Normativa	Mundo Social	Assumir Relações Normativas	Correção Normativa	Relações Interpessoais/ Regulativos	Interativa
Dramatúrgica	Mundo Subjetivo	Representação do Eu	Sinceridade	Intenção do Falante/ Representativos	Expressiva
Comunicativa	Interação dos Três Mundos Acima	Entendimento	As Três Pretensões São Tematizadas Alternativamente	Interpretação	Argumentativa

*Este QUADRO foi retirado de minha tese de doutorado (L. Cardoso de Oliveira 1989:135).
Deixei de fora do QUADRO a pretensão de validade de compreensibilidade que tematiza a boa formação das expressões simbólicas, mas que não envolve nenhuma relação específica com o mundo ou com os tipos de ação.

De fato, a reconstrução das pretensões de validade da fala, somada à constatação, através do conceito de "contradição performativa", da existência de pressuposições de regras não rejeitáveis da argumentação em geral parece um argumento convincente quanto às acusações de etnocentrismo levantadas contra qualquer teoria moral cognitivista/universalista. Pois, ainda que a argumentação moral, —no sentido de um engajamento dos atores numa "situação discursiva" onde a validade mesmo de normas e princípios específicos é questionada—, possa não encontrar espaços devidamente institucionalizados em sociedades específicas, não me parece possível o desenvolvimento de qualquer espécie de vida social (ou de sociedade) onde as normas sociais se mantenham

totalmente fora dos espaços de comunicação/argumentação nos quais os atores acabam se envolvendo no processo de coordenação de planos de ação comuns.[13] Por outro lado, ao limitar o universo das normas morais àquelas com possibilidade de fundamentação de uma validade universal, a ética do discurso mantem, por vezes, o problema da eticidade a uma distância excessiva.

II. O Problema da Universalidade das Normas Morais e o Estudo da Eticidade em Contextos Sociais Concretos

Quando disse, em minhas observações preliminares, que aparentemente a ética do Discurso teria conseguido superar, ao nível teórico, a distância (radical) entre a esfera da moralidade e o mundo da eticidade, estava me referindo às implicações da inserção da ética do Discurso de Habermas em sua teoria da ação comunicativa. Neste último trabalho, e inspirando-se em ensaios de Herbert Mead, Habermas argumenta de forma insofismável que o processo de individuação supõe, necessariamente, o envolvimento do indivíduo em processos de socialização (1987:5-43). Esta dependência do processo de formação da pessoa/indivíduo na interação intersubjetiva com os demais membros de sua comunidade (de origem), faz com que Habermas chame atenção para o caráter "quase constitutivo da insegurança e da fragilidade crônica da identidade" (1986: 20), e afirme que a moralidade atua exatamente no processo de suavização desta fragilidade, procurando dar conta de duas tarefas ao mesmo tempo: (1) "enfatizar a inviolabilidade do indivíduo através da postulação do respeito igual pela dignidade de todos...", e (2) "proteger a rede de relações intersubjetivas de reconhecimento mútuo através das quais os indivíduos sobrevivem como membros da comunidade..." (idem: 21). Neste sentido, estas duas tarefas complementares estariam ligadas a dois princípios fundamentais:

13 Como assinala Alexy, o esboço de uma justificação antecipa, necessariamente, a possibilidade de argumentação (1990:151-90). Neste sentido, a impossibilidade lógica da realização de processos de socialização onde não há espaço para os atores manifestarem e/ou lidarem com suas dúvidas reforça nosso argumento.

1. Justiça (Gerechtigkeit): "postula igualdade de respeito e de direitos para o indivíduo" ("no sentido moderno se refere à liberdade subjetiva da individualidade inalienável");
2. Solidariedade: "postula empatia e benevolência para o bem estar do próximo" ("Solidariedade se refere ao bem estar dos membros associados de uma comunidade que compartilham intersubjetivamente o mesmo mundo-vivido [lebenswelt]") (Ibidem: 21).

Ao privilegiar, em igualdade de condições, estes dois princípios constitutivos, a ética do Discurso estaria renovando o diálogo entre as duas tradições da filosofia moral (teorias do dever=princípio de justiça; teorias do bem comum=princípio de solidariedade) cuja unilateralidade teria sido implicitamente criticada por Hegel através do conceito de vida ética (Sittlichkeit), e que, assim, estaria encurtando a distância entre questões de moralidade e de eticidade.

> "...O conceito Hegeliano de vida ética (Sittlichkeit) é uma crítica implícita das duas unilateralidades, uma sendo a imagem refletida da outra. Hegel se opõe à universalidade abstrata da justiça que se manifesta nas abordagens individualistas da idade moderna, no direito natural racional e na filosofia moral kantiana. Não menos vigorosa é sua oposição ao particularismo concreto do bem comum que permeia Aristóteles e São Tomás. ***A ética do discurso, por sua parte, pega esta aspiração Hegeliana básica —para resgatá-la (redimi-la) com meios Kantianos).***" (Habermas, 1986: 22) [o grifo é meu].

Deste modo, Habermas argumenta que a ética do Discurso se encontra numa situação particularmente promissora para "derivar a substância de uma moral universalista" (Idem). Pois, se de um lado reconhece que as pressuposições gerais da argumentação só são atualizadas em discursos concretos, por outro assinala que a dinâmica destes discursos tem um potencial de transcendência que permite a incorporação de "sujeitos competentes para além de uma forma de vida particular" (Ibidem). Isto é, na medida em que estes discursos estão orientados, em última instância, para a avaliação da correção normativa dos atos e/ou posicionamentos que os atores assumem, uns em relação aos outros, na mutualidade característica das situações ou processos de interação social. Atos estes cujas

justificativas têm uma pretensão de validade universal. Da mesma forma, a viabilização do enfrentamento de questões de eticidade a partir da ética do Discurso também estaria expressa na ampliação do conceito deontológico de justiça que, agora, absorveria "aqueles aspectos estruturais da vida boa/feliz (guten Lebens) que podem ser divorciados (dissociados) da totalidade concreta de uma forma de vida específica" (Habermas, 1986: 24). A propósito, é interessante notar que ao propor, inspirado em Habermas, um elenco de regras para controlar o bom desenvolvimento dos discursos práticos, Alexy inclui os "julgamentos de valor", ao lado dos "julgamentos de obrigação", como objeto privilegiado destes discursos (Alexy, 1990:151-90).

Seja como for, o fato do universo da moralidade estar restrito àquelas normas que podem manter uma pretensão de universalidade em termos absolutos, isto é, àquelas cuja validade não pode estar associada (subordinada) à nenhuma cultura, tradição, ou sociedade particular, a ***ética do Discurso*** tem que lançar mão de outros conceitos e ampliar um pouco os seus interesses se quiser compreender —ou dar subsídios para a compreensão— dos aspectos mais significativos de uma vida ética concreta; mesmo que mantenhamos um interesse estrito, como me parece apropriado, nos aspectos normativos (em oposição aos valorativos) da eticidade. Isto é, ainda que insistamos em manter como foco da moral e da eticidade questões que privilegiam o equacionamento de interesses e/ou direitos alternativos, e que só se constituem como tais no processo de articulação de relações sociais determinadas, em oposição ao esforço de fundamentação/justificação de fins ou de valores últimos. Em suma, é o caráter englobador da dimensão normativa da eticidade que gostaríamos de enfatizar aqui.

III. O Papel Mediador das Questões de Legitimidade e Eqüidade

O próprio Habermas assinala que as pretensões de validade da ética do Discurso não se limitam à esfera da moralidade, mas que englobariam o universo dos "discursos práticos" como um todo. Neste contexto, o autor tem em mente duas situações, as quais desempenham um papel paradigmático na delimitação do universo dos "Discursos práticos": (1) o caso das "normas de ação não-morais, cujo domínio de validade é delimitado social e espacio-temporalmente, [mas que seria sensato tomá-las] por objeto de um Discurso prático e submetê-las a um teste de universalização (relativamente ao círculo dos concernidos)" (Habermas, 1989: 85);[14] e, (2) o caso de normas que não representam um interesse comum entre as pessoas concernidas, mas um compromisso entre interesses particulares e antagônicos, desde que o compromisso tenha se concretizado em condições que garantam o equilíbrio de poder entre as partes envolvidas, e que o caráter particularista dos interesses em jogo tenha sido estabelecido através de uma "discussão racional" (Idem: 93-4; e Habermas, 1975: 111ss).[15] Em ambos os casos pode-se dizer que as respectivas normas são legítimas apesar de não serem morais.[16] Ainda que no caso do segundo

14 Esta universalização é sempre fruto de um consenso (genuíno). Neste sentido, Habermas chama a atenção para a necessidade de se diferenciar esta situação daquela em que apenas pseudo-consensos são obtidos. Estes últimos acontecem em duas circunstâncias: "(a) em condições de ***comunicação sistematicamente distorcida***, onde 'pelo menos um dos participantes engana a si próprio sobre o fato de que a base consensual de sua ação está sendo mantida de forma apenas aparente;' e pela (b) ***ação manipulativa***, onde 'o manipulador engana pelo menos um dos outros participantes sobre a sua atitude estratégica' (Habermas, 1979: 210 e L. Cardoso de Oliveira, 1989: 119).

15 Habermas também distingue os compromissos dos pseudo-compromissos. Com base em suas reflexões, eu caracterizei, em outro trabalho, os pseudo-compromissos da seguinte maneira: "são acordos nos quais a particularidade dos interesses é tomada como dada [acriticamente], ou chega-se a um acordo sem equilíbrio de poder" (L. Cardoso de Oliveira, 1989: 118).

16 Isto é, desde que a negociação do compromisso estivesse submetida à condições restritivas, "porque é de se supor que um equilíbrio eqüitativo (fair) [entre os respectivos interesses] só pode ter lugar mediante a participação com iguais direitos de todos os concernidos". E, continua o autor: "Mas semelhantes princípios da formação de compromissos teriam que ser justificados, de sua parte, em Discursos práticos, de tal sorte que estes não estejam de novo

exemplo a legitimidade da norma tenha sido estabelecida indiretamente, já que apenas os princípios que orientaram a discussão que desembocou num compromisso seriam fruto de um consenso.

Neste contexto, a preocupação com questões de legitimidade é fundamental na medida em que amplia significativamente o universo de aplicação dos Discursos práticos sem abrir mão das pretensões de validade das interpretações que são produto destes discursos, ainda que o poder de universalização das mesmas tenha que ser relativisado. Deve-se chamar a atenção para o fato de que os Discursos práticos podem ser desenvolvidos tanto no caso da avaliação da validade das normas e/ou princípios éticos específico, como na avaliação de sistemas políticos ou de decisões jurídico-legais em sentido amplo.

Em outro lugar, discuti a relatividade do poder de universalização das interpretações geradas no âmbito dos Discursos práticos, assinalando que esta dependeria da amplitude social e da dimensão significativa do problema a ser analisado, onde os principais fatores restritivos seriam "a delimitação da 'comunidade de comunicação' que estivesse sendo de fato ou virtualmente afetada (e afetando a) pela interpretação respectiva e,..., o grau de abstração no qual o problema estivesse sendo tratado" (L. Cardoso de Oliveira, 1989: 124). Isto é, o grau de "universalidade potencial de interpretações específicas é sempre historicamente circunscrito, e depende da adequação de sua aplicação à problemas particulares" (Idem).

De qualquer forma, não custa lembrar que no que concerne às questões de legitimidade a simples constatação da vigência social (validade factual/Geltung) de uma norma é um passo necessário mas não suficiente. Assim como no caso das normas morais, as normas legítimas têm que se mostrar dignas de tal atributo:

> "...o comportamento de uma ator é subjetivamente correto (no sentido de "normative rightness") se ele sinceramente acredita estar seguindo uma norma de ação; seu comportamento é objetivamente correto se a norma em questão é, de fato, tida como justificada entre àqueles para quem ela se aplica...
> "De acordo com as pressuposições deste modelo de ação, entretanto, um ator só pode cumprir/seguir ou violar normas que ele subjetivamente acredita como sendo válidas; e com este reconhecimento dos princípios de validade normativa ele se expõe à um julgamento objetivo. Ele desafia o interprete a examinar não apenas a atualidade da conformidade normativa de uma ação, ou a existência factual da norma em questão, mas a correção da norma em si mesma..." (Habermas, 1984: 104).

---

submetidos à mesma pretensão de equilíbrio entre interesses concorrentes" (Habermas, 1989: 94).

Deste modo, já que os próprios atores demandam o reconhecimento da validade (Gültigkeit) universal (no sentido relativisado que discutimos acima) das normas nas quais acreditam, o pesquisador tem que (assumindo a posição do participante virtual) aceitar o desafio que lhe é feito se quiser entender o significado mesmo da norma em questão.

Por outro lado, embora acredite que Habermas esteja correto quanto à delimitação do universo dos Discursos práticos, penso que sua ênfase na referência à normas como objeto privilegiado na investigação de problemas de eticidade e legitimidade é pouco promissora. Tanto no que concerne à avaliação de sistemas jurídico-políticos, como em relação à compreensão do significado e da validade das normas propriamente ditas. Mesmo levando-se em consideração que o autor não tem em mente o sentido literal das normas, e que sua perspectiva pretende levar em conta o campo semântico-pragmático de aplicação das mesmas.

Meu problema com esta estratégia é de duas ordens: (1) a distância potencial entre as normas mais abstratas e as situações substantivas ordenadas por elas, faz com que o equacionamento destas duas dimensões da questão muitas vezes imponha o enfrentamento de uma longa cadeia de mediações interpretativas, sem a qual o acesso ao significado social objetivo das respectivas normas torna-se extremamente difícil, e através da qual o conteúdo destas mesmas normas torna-se, com freqüência, excessivamente difuso; (2) no contexto da compreensão das normas de sociedades distintas/estranhas ao pesquisador, especialmente daquelas ditas tribais ou "primitivas", mas também no caso das normas vigentes nos domínios sociais menos

formalizados das sociedades ocidentais, é praticamente impossível desenvolver um entendimento adequado destas normas sem uma dedicação mais radical ao estudo dos processos de aplicação das mesmas em casos concretos. Casos que pela via da investigação etnográfica melhor poderiam ser descritos.

Neste sentido, e com o objetivo de superar estas dificuldades, me propus a avaliar a fecundidade do estudo de problemas de legitimidade através de uma ênfase em questões de aplicação normativa (1989: 126-ss e 1992b:40ss), apoiado na análise de casos concretos, isto é, de situações de litígio, no âmbito de um Juizado de Pequenas Causas. Inspirado nas reflexões de Habermas quanto à pretensão de validez normativa, sugeri, então, uma radicalização da analogia entre problemas de legitimidade e de compreensão (verstehen), onde o estudo do primeiro deixa de privilegiar a análise de normas para enfatizar a análise de interpretações. Neste contexto, a avaliação da eqüidade das decisões desempenharia um papel central. Entre outras coisas, mostrei como valores últimos (ultimate values) e princípios (ou normas) podem ser indiretamente questionados (desafiados), —sem provocar reações intempestivas por parte do interlocutor—, através da discussão de instâncias específicas de aplicação normativa, quando as partes envolvidas aceitam e/ou recusam interpretações alternativas da disputa. Como procurei argumentar numa avaliação crítica da literatura em antropologia jurídica, questões de legitimidade e ***eqüidade*** (fairness) são constitutivas do universo do direito, no sentido mais amplo possível, e toda decisão judicial tem uma pretensão de ***eqüidade*** (L. Cardoso de Oliveira, 1989: in passim).

Da mesma forma, chamei atenção para o fato de que, ao contrário do que ocorre com a relação entre normas específicas e situações típico-ideais de aplicação das mesmas, a ***eqüidade*** de uma decisão (ou acordo) determinada, assim como a validade da interpretação que a sustenta, tem uma pretensão de universalidade. Isto é, "a pretensão de ***eqüidade*** da interpretação e/ou da decisão teria que, em princípio, satisfazer a qualquer pessoa (independentemente de sua origem cultural) que tivesse tido acesso irrestrito às peculiaridades do caso" (L. Cardoso de Oliveira, 1992b: 41). E insisti no fato de que, neste contexto, o conceito de

universalidade não implicaria necessariamente na idéia de exclusividade; uma interpretação ou decisão equânime é sempre potencialmente apenas uma entre outras. Contudo, numa comparação com uma decisão arbitrária, uma decisão equânime tem que sustentar sua pretensão de universalidade contra o caráter particularista da outra (idem).

Mas, para tornar claro o meu equacionamento de questões de aplicação normativa na esfera das decisões (ou acordos) judiciais, faz-se necessário indicar as três dimensões contextuais que desempenham um papel importante na compreensão de qualquer disputa/conflito e que, de acordo com minha proposta, o pesquisador tem que levar em consideração em sua análise: (1) o contexto sócio-cultural abrangente, que traz à tona o significado geral das coisas no âmbito de um universo específico simbolicamente pré-estruturado; (2) o contexto situacional, que traz à tona o significado das ações no âmbito de situações e eventos típico-ideais; e, (3) o contexto do caso específico que traz à tona o problema da adequação ou propriedade dos significados tematizados nas duas primeiras dimensões contextuais para a interpretação ou entendimento de uma disputa particular (L. Cardoso de Oliveira, 1989:185-6). Se para o nativo ou sujeito da ação a consideração das relações entre estas três dimensões contextuais é importante para evitar interpretações reificadas e decisões injustas, para o cientista social a consideração do sentido interativo destas dimensões contextuais possibilita uma melhor compreensão das disputas, na medida em que evita a absolutização dos direitos, cujo caráter relacional é fundamental para a ordenação das relações sociais.

Por outro lado, a investigação de questões de legitimidade não se encerra neste ponto; na avaliação da eqüidade/legitimidade das decisões judiciais e de suas respectivas interpretações. O significado destas decisões tem que ser examinado no contexto do sistema social abrangente, para que na eventualidade de decisões arbitrárias (ou mal justificadas) possa-se diferenciar entre manifestações isoladas do evento, e "características endêmicas do sistema" (L. Cardoso de Oliveira, 1992: 42).

"...Se, no nível de decisões particulares, a reificação de regras específicas (normas, princípios, ou valores) é um sinal de aplicação-normativa inadequada e de ***iniqüidade***, a ocorrência freqüente de decisões reificadas sobre as mesmas questões e nas mesmas circunstâncias indica a presença de um poder ***ilegítimo***, o qual só pode se afirmar através da utilização da força. Quando a ocorrência destas decisões pode ser padronizada, nos defrontamos com processos que gostaria de denominar como ***tendências estruturais à reificação*** (TEaR)..." (Idem: 42).

A identificação destas tendências se constitui num passo importante na avaliação de questões de legitimidade.

Entretanto, a investigação sistemática destas tendências (TEaR) não foi privilegiada no meu estudo sobre Pequenas Causas nos EUA. Neste empreendimento, partindo de uma preocupação com questões de ***eqüidade*** enquanto dimensão constitutiva dos Discursos práticos em geral, procuro discutir o significado das decisões judiciais e dos acordos mediados no âmbito da corte. Deste modo, acredito ter tido acesso a aspectos significativos da "vida ética" local (americana), especialmente no que se refere à importância de categorias/valores como: ***fairness***, ***direitos*** (rights), ***cidadania***, e ***indivíduo***. Da mesma forma, pude fazer indagações interessantes sobre o papel que estas categorias/valores desempenham na articulação das causas e nos processos de resolução das disputas.

Além disto, consegui captar alguns aspectos que acredito fundamentais do processo de resolução das pequenas causas que até então não haviam sido devidamente analisados na literatura. Deste modo, argumento que existem certos casos onde as decisões judiciais soam inadequadas porque, —devido às restrições do modo judicial de avaliar a responsabilidade jurídica—, são produto de interpretações equivocadas para as respectivas disputas. Por outro lado, minha discussão sobre as seções de mediação sugere uma distinção importante entre dois tipos de acordos mediados: (1) ***acordos equânimes***, e (2) ***compromissos barganhados***. Enquanto o primeiro tipo de acordo revela a satisfação dos litigantes com relação às suas preocupações com questões de eqüidade, e demonstra um alto grau de "responsiveness" (consideração, resposta, reconhecimento, satisfação) às demandas dos litigantes

quanto a problemas de correção (normativa), os ***compromissos barganhados*** são caracterizados pela ênfase numa orientação mais estratégica onde a principal preocupação das partes está na obtenção do maior ganho possível dentro das circunstâncias, ou, pelo menos, na consecução de um acordo minimamente razoável na balança das perdas e ganhos potenciais. Neste contexto, como espero deixar claro na discussão dos exemplos que se seguem, argumento que o grau de ***eqüidade*** (legitimidade) relativa obtida no âmbito dos ***acordos equânimes*** é significativamente maior do que aquele obtido no caso dos ***compromissos barganhados***.

IV. Acordos Equânimes e Compromissos Barganhados

Uma das características interessantes do processo de resolução de disputas, —no âmbito das pequenas causas—, através das sessões de mediação é que, apesar da orientação dos procedimentos desestimular discussões sobre a ***responsabilidade*** das partes no evento ou situação que dá origem à disputa, as causas que são "resolvidas" de maneira mais satisfatória são exatamente aquelas nas quais as partes conseguem vencer as resistências do processo e têm atendidas suas demandas por um enfrentamento mais detido desta questão. Isto é, na medida em que este tipo de solução não pode prescindir de uma melhor compreensão do acontecimento que detonou a disputa em pauta. Além da conexão entre questões de ordem normativa e cognitiva, que fica bastante clara na análise destas disputas, é importante notar que uma das grandes motivações das partes ao longo do processo, —ao lado da aposta na reparação dos direitos supostamente agredidos e da recuperação do eventual prejuízo financeiro que lhes teria sido imposto—, está na crença na orientação do sistema jurídico-legal em direção à produção de soluções ***imparciais*** (ou justas). Tal situação é ilustrativa de pelo menos dois aspectos centrais dos processos institucionalizados de resolução de disputas nas sociedades modernas: (a) a identidade relativa entre as intuições morais das partes (dos atores) e aquelas elaboradas pelos filósofos que definem o ponto de vista moral como o ponto de vista da imparcialidade; e, (b) apesar do distanciamento progressivo entre as esferas do moral e do legal na modernidade, este último é, sem dúvida nenhuma, o

espaço privilegiado de legitimação do ponto de vista moral na contemporaneidade.[17] Um terceiro aspecto que seria particularmente relevante para a compreensão da mediação nas pequenas causas é a conjugação de normas e valores no equacionamento das disputas, sem que a dimensão normativa perca seu caráter englobador (e predominante) na definição de uma solução para o conflito entre as partes.

A seguir, vou discutir de maneira sucinta duas causas "resolvidas" através de mediação, as quais trazem à luz todas as principais características do processo mencionadas no parágrafo anterior, e permitem uma visualização mais nítida do potencial ou da fecundidade de minha proposta de articulação entre as propostas teórico-filosóficas da ética do Discurso e o estudo/análise empírica de eticidades concretas, o que vale dizer, de uma efetiva etnografia das mesmas. Para facilitar a argumentação, apresentarei inicialmente uma causa cujo desfecho ilustra a efetivação de um ***compromisso barganhado***, ainda que as manifestações das partes ao final do processo dêem a impressão de que elas teriam conseguido uma "solução" plenamente satisfatória. A especificidade dos ***acordos equânimes*** ficará clara na discussão da segunda causa. As duas causas foram "observadas" e acompanhadas no Juizado de Pequenas Causas de Cambridge, Massachusetts, nos EUA, em 1985.

"O CASO DO CONGELADOR DANIFICADO"

O autor (*A*) da causa estava processando o querelado (*Q*), uma companhia de mudança, por danos causados a um congelador transportado pela respectiva companhia entre dois empreendimentos pertencentes a *A*. *Q* já havia transportado outro congelador para *A* no mês anterior e, como *A* havia ficado satisfeito com a primeira experiência, decidiu contratar a mesma companhia outra vez. Contudo, segundo *A*, nesta última vez a empresa não teria feito um bom trabalho. A começar pela acomodação do congelador no caminhão, que teria sido colocado na horizontal, apoiado em uma de suas laterais, contra as recomendações da indústria que fabrica estes equipamentos. Isto teria feito com que o compressor tivesse se deslocado contra a parede interna do congelador, furando o condensador, e provocando o vazamento do fluído do congelador. Deste modo, o compressor teria ficado irremediavelmente danificado. Além disto, quando os transportadores chegaram no local de destino do congelador, tiveram dificuldades para transportá-lo pela escada do prédio, fazendo com que o congelador ganhasse vários arranhões nas laterais e um grande amassado num dos cantos da frente. Agora, *A* queria ser reembolsado pelas perdas (pelo prejuízo) e estava reivindicando uma indenização no valor de US$ 1.392,00 dólares: US$ 891,73 que teriam sido gastos com os reparos efetivamente feitos, incluindo a substituição do compressor; seis meses de juros a taxa de 1,5% por mês, totalizando US$ 80,27, correspondente ao período de tempo que se passou entre o dia em que *A* pagou pelos reparos e a data em que ele deu entrada no processo; mais US$ 400,00 estimados pelo mecânico no orçamento do eventual concerto do amassado. *Q* não estava contestando a responsabilidade sobre os estragos, mas estava questionando o valor da demanda (do dinheiro devido). As partes acabaram chegando a um acordo no valor de US$ 746,00, para ser pago em duas prestações dentro de um mês.[18]

Na realidade, embora *Q* não contestasse completamente a responsabilidade sobre os estragos, disputava a extensão da mesma. Pois, argumentava ele, o congelador poderia ter sido melhor preparado por *A* para a mudança, como teria sido feito com o primeiro aparelho transportado pela companhia. Na mesma direção, *Q* achava que não devia arcar sozinho com o custo total da

17 Neste sentido, é interessante notar que apesar da grande ênfase dos sistemas jurídico-legais ocidentais nos procedimentos formais que garantem a lisura do processo, estes sistemas não podem abrir mão do compromisso em viabilizar a efetivação de decisões substantivamente justas. Aliás, de acordo com uma importante publicação sobre procedimentos jurídicos em Pequenas Causas nos EUA, os Juizados têm que se preocupar não apenas com a justiça de suas decisões, mas também com a aparência de justiça das mesmas (Zoll, 1984:1).

18 O resumo dos dois casos discutidos aqui, assim como a análise dos mesmos, está baseado nos relatos apresentados em L.Cardoso de Oliveira (1989:417-440).

troca de compressor na medida em que, sendo a principal peça do congelador, sua colocação teria aumentado significativamente a vida útil futura do equipamento. ***Q*** também estava questionando a necessidade de pagar pelas duas visitas do técnico que realizou o concerto, já que a segunda visita só teria acontecido quando ficou comprovada a insuficiência dos reparos feitos no condensador para garantir que o congelador voltasse a funcionar normalmente. Isto é, só após a realização da primeira visita teria sido detectada a necessidade de trocar o compressor e, segundo ***Q***, o problema poderia ter sido imediatamente diagnosticado, evitando-se assim uma nova visita. De resto, quando ficou esclarecido que o cálculo dos juros incluídos na causa tinha tomado por base o padrão estabelecido para a cobrança de dívidas de cartões de crédito, ***Q*** afirmou que aceitaria a demanda desde que ficasse bem caracterizada sua responsabilidade pelos prejuízos sofridos por ***A***. Entretanto, ***Q*** disputava a razoabilidade da realização do serviço de recuperação do amassado provocado na parte frontal do congelador, pois o custo do concerto seria muito maior que o valor agregado ao equipamento. Ou seja, o custo deste concerto jamais seria recuperado com a eventual venda do congelador no futuro.

Conforme ***Q*** ia listando suas divergências com as demandas formuladas por ***A***, este ia manifestando, de maneira mais ou menos explícita, sua posição frente aos contra-argumentos apresentados pela defesa. Deste modo, ***A*** não encontrou dificuldades para indicar as contradições do discurso de ***Q***, —sem que este as contestasse—, em relação à responsabilidade pela preparação do congelador, com o objetivo de evitar os problemas ocorridos na mudança. Por outro lado, ***A*** também não teve dificuldades em aceitar as ponderações de ***Q*** quanto à divisão dos custos com a compra do novo compressor, e concordou que, ao invés de concertar o amassado na frente do congelador, seria mais adequado receber uma indenização em dinheiro que cobrisse a desvalorização sofrida pelo aparelho devido ao incidente. De qualquer forma, ainda que para as partes concluírem o acordo nos termos indicados acima (ver resumo do caso) o mediador tivesse que fazer uso de reuniões individualizadas com cada uma das partes, o processo de negociação se deu de maneira relativamente tranqüila e o resultado pode ser considerado

satisfatório. Neste contexto devo dizer que, enquanto o mediador redigia os termos definitivos do acordo, as partes trocavam impressões e faziam piadas sobre as audiências judiciais que haviam assistido antes de serem chamados para a sessão de mediação, num ambiente de grande cordialidade. Todavia, há um aspecto importante do acordo que ficou aquém da expectativa de ***A***, no que concerne a reparação de direitos que não se esgotam no plano jurídico-formal da disputa,[19] fazendo com que a solução mediada tivesse que ser classificada como ***compromisso barganhado***. Estes direitos, que não foram devidamente considerados durante o processo de mediação, não podem ser totalmente dissociados de sua dimensão ético-moral sem que sejam completamente descaracterizados.

Estou me referindo à discussão sobre o significado e a fundamentação normativa da demanda relativa a cobrança de juros, em vista da demora em receber a indenização pelos reparos feitos no congelador. Assim como boa parte dos ítens que compunham o conjunto de demandas arroladas na causa formalizada por ***A***, o valor inicialmente estabelecido a guisa de juros foi reduzido à metade (US$ 40,13) durante as negociações, e o problema não se encontra aí. De fato, as restrições que faço à negociação deste ítem do acordo não têm muita relação com o montante do valor finalmente definido para os juros, mas sim com o ***conteúdo simbólico*** expresso ou embutido neste valor, o qual contém déficits de significado absolutamente relevantes no que concerne às demandas de correção normativa que motivaram a formalização da causa.

19 De certa maneira, nenhum direito que mereça ser classificado enquanto tal pode abdicar totalmente de sua dimensão ético-moral, na medida em que trata-se de um conceito ou categoria cuja essência está na tematização da maior ou menor adequabilidade ou correção (normativa) das relações que os atores estabelecem entre si. Contudo, a especificidade dos direitos em pauta está na dificuldade de relacioná-los diretamente com índices econômico-monetários, sem que seja feito um esforço de vinculação explícita nesta direção.

Neste sentido, é interessante notar que, enquanto na justificativa apresentada por ***A*** a ***Q*** para a cobrança de juros chamava atenção a ênfase dada à perda financeira de ***A***, —que só agora estaria sendo reembolsado pelo concerto dos danos provocados por ***Q***—, na conversa privada com o mediador a perda financeira era relativizada por ***A***, ao afirmar que a cobrança de juros "era mais uma questão de fundo emocional", em resposta à falta de atenção de ***Q*** para com os vários telefonemas e cartas enviadas por ***A***, na tentativa de negociar um acordo que dispensasse a formalização de um processo jurídico. Um pouco mais adiante, ao reafirmar sua disposição em reduzir o valor correspondente aos juros, ***A*** insiste que, não obstante isto, "seria bom que eles [os representantes da companhia] não fossem recompensados por ignorar as pessoas". Aliás, o fato de ***A*** aceitar sem problemas a redução no valor dos juros, devido mesmo a sua dificuldade em atribuir maior relevância à dimensão financeira deste ítem da causa, mas não admitir em hipótese alguma a sua eliminação do acordo, fortalece a idéia de que a falta de consideração da companhia em relação às suas reclamações seria, na realidade, a agressão que do seu ponto de vista não poderia ficar sem reparação.

Ao mesmo tempo que estas manifestações de ***A*** indicam a importância por ele atribuída à desconsideração de ***Q*** em relação a sua pessoa (e aos seus direitos de cidadão), que aparece como a principal motivação da cobrança de juros, sugere também uma dificuldade especial em articular um discurso que dê sentido à demanda enquanto reparação de um direito. Isto é, na medida em que sua transformação literal (sem qualquer justificativa específica) em perda financeira não permite nem mesmo o reconhecimento do direito agredido. Assim como sua identificação como problema emocional enfatiza a dimensão psicológica da questão, a qual reforça exclusivamente o aspecto subjetivo da experiência, inviabilizando a apreensão da dimensão normativa do fenômeno e, portanto, a reparação do direito de fato agredido.

É verdade que as partes envolvidas nesta disputa não estavam muito motivadas para discutir os "méritos" da causa, e isto contribuiu para a definição dos rumos tomados pelo processo de negociação que levou ao acordo. Seja em virtude da ausência de grandes

divergências quanto a responsabilização dos danos sofridos por ***A***, seja devido a preocupação deste em relação a recuperação do prejuízo financeiro decorrente dos concertos realizados no congelador, a atitude das partes revelava uma priorização das estratégias de maximização de ganhos (ou de minimização de perdas) em oposição a uma avaliação mais criteriosa dos direitos eventualmente agredidos. De qualquer forma, o fato de ***A*** não ter conseguido comunicar adequadamente sua demanda de reparação das agressões que lhe haviam sido impostas por ***Q***, —ao não levar em consideração suas reclamações anteriores à formalização da causa—, não permitiu um melhor tratamento da questão durante a sessão de mediação, e nem mesmo fez com que ***Q*** percebesse o caráter agressivo de sua atitude. Como assinalei acima, apesar desta atitude de ***Q*** ter sido abertamente criticada por ***A*** no início da sessão, o aspecto então enfatizado foi o agravamento da perda financeira expressa na cobrança de juros. Nestas circunstâncias, os direitos infringidos não poderiam ser mais que, na melhor das hipóteses, apenas parcialmente reparados. Pois, sem que as partes compartilhem explicitamente o reconhecimento do problema, este só pode ser resolvido de forma unilateral e potencialmente ambígua. Quando este reconhecimento não ocorre, a indenização eventualmente negociada não tem como absorver (ou expressar) o significado normativo cobrado nas demandas das partes, e não pode trazer consigo a força revigoradora da afirmação de cidadania e de respeito/consideração à pessoa do indivíduo agredido, que só o reconhecimento público da importância ou do merecimento dos respectivos direitos pode viabilizar. Como veremos, a discussão dos direitos das partes é melhor equacionada no caso abaixo, que se constitui num bom exemplo de ***acordo equânime***.

"O CASO DO REFRIGERADOR SUSPEITO"

Este é um caso no qual os autores (***A1*** e ***A2***) estavam processando o querelado (***Q***) por US$ 40,00, somados aos custos da causa, para recuperar os prejuízos sofridos numa transação comercial com ***Q***, a qual deveria ser formalmente desfeita sob a alegação de que ***Q*** teria intencionalmente distorcido as informações sobre o produto comprado por ***A1*** e ***A2***. Os autores dividiam um apartamento e haviam comprado um refrigerador GE de segunda mão na loja de

Q, com base na estimativa deste último de que se tratava de um aparelho de 6 para 8 anos de idade. Mas, quando o refrigerador foi entregue, os compradores checaram sua idade com o fabricante e descobriram que o aparelho tinha, na realidade, 13 anos de idade. Neste momento os autores fizeram, sem sucesso, uma primeira tentativa de devolver o refrigerador para *Q* e mandaram cancelar o cheque de US$ 250,00 que haviam lhe dado como pagamento. Os US$ 40,00 pedidos como indenização pelos danos sofridos se dividem da seguinte maneira: US$ 25,00 que haviam sido pagos inicialmente como depósito para bancar os custos com o transporte/entrega do refrigerador, US$ 10,00 para cobrir a taxa que o banco cobrou pelo cancelamento do cheque, e US$ 5,00 que os autores teriam gasto enviando cartas "certificadas", com comprovação de recebimento, ao querelado e ao Serviço de Proteção ao Consumidor local. Além de demandar este valor em dinheiro, os autores também queriam que *Q* fosse apanhar o refrigerador indesejado no apartamento. *Q* estava negando as alegações de que teria distorcido intencionalmente as informações, mas estava disposto a desfazer a transação, com tanto que os autores lhe pagassem outros US$ 25,00 para cobrir seus custos com o transporte do refrigerador a ser apanhado no apartamento dos autores. As partes acabaram chegando a um acordo no valor de US$ 20,00, com o compromisso de que *Q* pegaria o refrigerador sem cobrar nada.

Diferentemente da situação anterior, as partes envolvidas no "Caso do Refrigerador Suspeito" tinham como principal interesse o esclarecimento do "mérito" da disputa e a afirmação ou reparação dos direitos eventualmente atingidos. Embora este interesse quase nunca deixe de estar presente em Pequenas Causas, e apareça com força em boa parte dos casos, se mostra particularmente importante nas causas, como esta, onde o valor monetário da disputa não justificaria a formalização da demanda. Pois, além da "chateação" de passar uma manhã (e as vezes parte da tarde) no Juizado, o custo das horas não trabalhadas, somado aos gastos com transporte, supera com freqüência os US$ 40,00 demandados no caso em pauta.[20] De qualquer forma, ao lado desta preocupação com o

20 Supondo que uma pessoa de classe média, —situação da maioria dos "queixosos" que não representam empresas—, ganhasse pelo menos

equacionamento dos direitos, o caso também se caracteriza por uma forte divergência entre as partes quanto ao significado dos eventos que provocaram o conflito inicial e seus desdobramentos.

De fato, se a descoberta do descompasso entre as informações do querelado e do fabricante sobre a idade do refrigerador fez com que os autores se sentissem imediatamente agredidos, pois do seu ponto de vista não se tratava apenas de um descontentamento com o produto mas de um ato de falsa representação da parte de *Q*, que os teria enganado, o querelado também tomou a primeira tentativa dos autores em desfazer o negócio como uma ofensa. Apesar da transação ter sido realizada com *A1*, que havia visitado a loja de *Q* sozinho, foi *A2* que telefonou para *Q* demandando a anulação do negócio sob a alegação de falsa representação.

Além de não ter gostado da alegação/acusação feita por *A2*, cuja legitimidade como parte interessada na transação era questionada por *Q*, na medida em que não havia participado da negociação que envolveu a concretização do negócio, *Q* indicou ter ficado irritado com *A2* quando este mencionou, durante o telefonema, que o esforço feito na verificação da idade do refrigerador havia sido provocado pela identificação de um barulho estranho no funcionamento do eletro-doméstico. Sabendo que *A2* não tinha qualquer conhecimento técnico sobre refrigeração, e já tendo sido "acusado" de falsa representação, *Q* recebeu a afirmação de *A2* como um agravante significativo ao que via como alegações irresponsáveis do interlocutor. Não só por causa do contexto em que foi feita a afirmação mas, também, por se sentir indevidamente questionado em sua competência enquanto técnico em refrigeração, que discor-

US$ 10,00 por hora, e considerando que é muito difícil passar menos de três horas no Juizado, o custo mínimo do litígio para o "queixoso" ficaria em torno de US$ 30,00, deixando de lado o transporte e as taxas do Juizado, pelas quais ele seria reembolsado em caso de vitória. Como no "Caso do Refrigerador Suspeito" tratava-se de dois "queixosos", o custo mínimo do processo passa a ser US$ 60,00. É evidente que, quando o "querelado" não aparece na primeira data marcada para a audiência, este custo é multiplicado.

dava radicalmente do diagnóstico "precipitado" de ***A2***. Isto é, para não falar nada sobre a demora em desistir do negócio. Pois, embora o telefonema tenha sido feito poucas horas após a entrega do aparelho, como o negócio havia sido fechado três dias antes, ***Q*** acreditava que a verificação da idade do refrigerador com o fabricante poderia ter sido feita antes, evitando-se assim o desperdício de tempo e dinheiro com a realização da entrega.[21]

O principal argumento de ***Q*** para se defender da acusação de falsa representação era o fato de que, além de ter insistido com ***A1*** que a idade por ele atribuída ao refrigerador era fruto de uma suposição imprecisa ("um chute"), não havia se preocupado, —diferentemente dos autores—, em identificar a idade ***cronológica*** do aparelho. Segundo ele, no mercado de comercialização de refrigeradores usados o importante não seria a idade cronológica do equipamento, mas sim sua longevidade prospectiva. Como as condições do refrigerador negociado revelavam uma perspectiva de vida útil equivalente a de um aparelho com seis ou oito anos de idade, ele havia sido classificado nesta faixa etária. Por outro lado, a relativização da idade cronológica dos refrigeradores de segunda mão seria particularmente radical no caso dos aparelhos do tipo e marca do refrigerador negociado, pois o fabricante não teria introduzido qualquer modificação neste modelo durante os últimos quinze anos.[22]

21 Ainda que o "barulho estranho" identificado por ***A2*** possa ser plenamente classificado como uma característica normal do equipamento, sua identificação quando da instalação do refrigerador não deixa de ser uma explicação razoável, da parte dos autores, para motivar o esforço de verificação da idade do aparelho. Ao enfatizar a percepção de ***Q*** sobre este ponto, estou apenas querendo mostrar as diferenças entre as partes na leitura dos acontecimentos, assim como atentar para os problemas de comunicação que marcam o desenvolvimento da disputa.

22 Durante a sessão de mediação o querelado chegou a desafiar ***A1*** e ***A2*** a o acompanharem numa visita a uma loja de departamentos nas imediações do Juizado onde, segundo ele, encontrariam no "show room" um refrigerador novo exatamente igual ao que os

Contudo, o clima dentro do qual as negociações para a dissolução do negócio se desenvolveram foi totalmente desfavorável ao esclarecimento das diferenças de perspectiva e dos eventuais mal-entendidos, os quais foram se tornando cada vez mais fortes e irritantes do ponto de vista das partes, independentemente dos alegados esforços que ambas teriam feito para resolver o problema da melhor maneira possível. Neste sentido, vale a pena mencionar dois ou três eventos que caracterizam bem esta situação.

Pouco depois deste primeiro telefonema mal-sucedido, os autores fizeram nova tentativa de negociar um acordo, agora através de ***A1***, a qual não teve melhor sorte. Neste segundo telefonema, ***A1*** se dizia disposto a abrir mão do depósito de US$ 25,00 que havia deixado com ***Q*** no momento em que o negócio foi fechado, desde que este concordasse em transportar de graça o refrigerador indesejado de volta para a loja. Mas, ainda sob o impacto da conversa com ***A2***, ***Q*** não recebeu bem a proposta, dizendo que não poderia deixar de cobrar US$ 25,00 para transportar o refrigerador de volta, com o objetivo de cobrir os custos do serviço, pois, caso contrário, teria um prejuízo desnecessário, na medida em que não seria responsável pela anulação da transação. Esta contra-proposta teria deixado ***A1*** verdadeiramente irado por que, aos seus olhos, se a aceitasse estaria concordando em "pagar uma multa" para devolver uma mercadoria que não era aquela que ele havia concordado em comprar. Assim, teria acabado a conversa aos gritos com ***Q***, dizendo que bloquearia o cheque de US$ 250,00, e ameaçando-o de formalizar uma reclamação no equivalente ao PROCON local. Se a contra-proposta de ***Q*** havia sido interpretada por ***A1*** como uma confirmação de suas supostas "mal-intenções" ao realizar o negócio, as ameaças de ***A1*** também soaram como uma agressão para ***Q***. Aliás, quando semanas mais tarde ***Q*** recebeu a carta do Serviço de Proteção ao Consumidor, seguida de uma notificação (convocação) do Juizado, teria chegado a conclusão de que os autores queriam mesmo era litigar a qualquer preço, e verbalizou sua impressão durante a sessão de mediação: "isto só

autores haviam comprado de ***Q***.

pode ser uma piada! primeiro o Serviço de Proteção ao Consumidor, depois o Juizado por US$ 25,00...vou deixar isto de lado e, quando chegar a hora, eu vou...".

Nesta direção, as coisas ainda ficariam piores entre as partes quando, pouco antes de formalizar as reclamações no Serviço de Proteção ao Consumidor e no Juizado, e com o objetivo de contemplar as exigências de ***Q*** para resolver o problema de uma vez por todas, um dos autores ligou para a loja de ***Q*** propondo que ele fizesse a entrega do novo refrigerador que os queixosos haviam comprado noutro local. Neste caso ele aproveitaria a viagem para trazer de volta para a loja o refrigerador indesejado, e os queixosos estariam dispostos a pagar os US$ 25,00 exigidos por ***Q***. Acontece que ***Q*** estava fora da cidade quando o telefonema foi feito e, da maneira como o recado foi passado para ele, a nova proposta foi tomada como uma agressão inominável. Pois, segundo ***Q***, a proposta dos autores seria similar a situação em que um consumidor encomenda um filé "para viagem" num restaurante determinado, e telefona para um concorrente, solicitando que este último faça a entrega. Para ***Q***, tal proposta seria o cúmulo do abuso e não merecia qualquer resposta.

Entretanto, quando o espírito da proposta foi explicitado durante a sessão de mediação, ***Q*** ficou surpreso e admitiu rever sua interpretação de que tal proposta seria necessariamente uma provocação. A partir dai, ambas as partes começaram a admitir a existência de problemas de comunicação entre elas e a relativizar as alegações de agressão que haviam feito até então. Apesar disto, até que a definição dos termos do acordo fosse concluída as negociações ainda passaram por momentos de tensão, e quase foram definifitamente encerradas por duas vezes, quando as partes ameaçaram levar o caso para o juiz, para que fosse decidido no âmbito de uma audiência judicial.

O problema é que, ao começar a traduzir o entendimento alcançado até então em propostas alternativas para a formalização do acordo, as partes demonstraram que aspectos importantes do equacionamento normativo da causa ainda não tinham sido suficientemente esclarecidos, ou satisfatoriamente negociados, dando todas as indicações de que, sem o enfrentamento

das pendências de ordem normativa, qualquer tentativa de substantivação do acordo seria inviabilizada. Este condicionamento das negociações fica particularmente claro quando levamos em conta que os termos finalmente acordados são os mesmos que, ao serem propostos pela primeira vez, quase provocaram um desentendimento definitivo entre as partes. Assim quando, — no momento em que as acusações mútuas de agressão já estavam começando a ser relativisadas—, ***A2*** propõe que ***Q*** pague apenas os US$ 25,00 do depósito e faça o transporte do refrigerador de volta para a loja, o querelado afirma não estar disposto a pagar nada, embora aceite se responsabilizar pelo transporte do refrigerador. ***A1*** ainda tenta insistir na proposta, lamentando que eles não tivessem conseguido se entender antes, mas **Q** reage com irritação e ameaça abandonar as negociações.

Neste ponto o mediador faz uma intervenção importante, mostrando para as partes que, no fundo, elas não estavam lá por causa dos US$ 25,00 do depósito, mas por que tinham se sentido agredidas; seja pela alegada prática de falsa representação a que os autores teriam sido submetidos, ou pelas acusações que o querelado havia sofrido em virtude da percepção dos autores quanto ao seu comportamento. O fato é que antes de reapresentar a proposta ***A1*** admitiu, explicitamente, estar convencido das boas intenções de ***Q*** ao avaliar a idade do refrigerador, e que não estava mais se sentindo agredido pelas atitudes de ***Q***.

Deste modo, disse estar disposto a dividir os custos do mal-entendido, mas que não podia concordar em assumir sozinho a perda dos US$ 40,00 que havia investido na transação como um todo até então. ***A1*** ainda recusou uma vez a contra-proposta no valor de US$ 20,00 feita por ***Q***, afirmando que gostaria de ser integralmente reembolsado pelos US$ 25,00 do depósito. Entretanto, é interessante notar que quando ***Q*** chamou atenção para o fato de que US$ 20,00 era exatamente a metade de US$ 40,00, deixando sub-entendido que aquele valor representaria a contribuição (não intencional) de ambas as partes para o mal-entendido, ***A1*** não teve dúvidas em aceitar os US$ 20,00, no que foi imediatamente secundado por ***A2***. Embora o acordo também incluísse o compro-

misso de *Q* em transportar o refrigerador de volta para sua loja, a definição dos US$ 20,00 teve uma importância especial, na medida em que, simbolicamente, significava que as partes haviam sido igualmente responsáveis pela ***transformação*** do evento numa disputa.[23]

Dado que as partes não admitiam para si, aparentemente com boas razões, qualquer imputação de agressão ou de desrespeito a direitos, havendo mesmo absolvido uma a outra neste aspecto, qualquer acordo com pretensão de representar uma solução ***equânime*** para o caso tinha que marcar esta igualdade. Só assim os autores poderiam recuperar sua dignidade de cidadãos cujos direitos não haviam sido de fato agredidos, e portanto não necessitariam qualquer reparação ulterior, ao mesmo tempo que o querelado tinha a oportunidade de recuperar publicamente sua identidade de comerciante honesto e sua condição de pessoa confiável, plenamente merecedora dos direitos de cidadania. É neste sentido que, diferentemente do ocorrido no "Caso do Refrigerador Danificado", aqui a solução acordada contempla amplamente as demandas, de reparação ou de justificação, das perdas ou agressões reclamadas pelas partes ao longo da negociação.

V. Conclusão

Finalmente, gostaria apenas de, à luz da discussão dos dois casos acima, reafirmar alguns dos principais aspectos de minha proposta de articulação dos princípios da ética do Discurso com a análise de situações empíricas, ou de eticidades concretas, tendo como foco o estudo de processos de resolução de disputas (ou conflitos) através do resgate da noção de ***eqüidade***.

Em primeiro lugar, é necessário enfatizar que a priorização de questões de aplicação normativa, —centrada na discussão do significado das soluções ou encaminhamentos dados pelos atores que enfrentam o problema de equacionar as situações que demandam uma avaliação normativa—, não é feita ao custo do abandono do ponto de vista moral ou da preocupação com a pretensão de ***imparcialidade*** das soluções propostas neste empreendimento. Isto é, o questionamento da pretensão de validade normativa, calcada no potencial de universalização das interpretações que dão sustentação às decisões ou acordos "judiciais" em sentido amplo, continua sendo um referencial fundamental para a elucidação dos casos estudados e dos discursos práticos em geral. Neste sentido, é exatamente a implementação desta perspectiva que permite a classificação dos dois casos apresentados acima como, respectivamente, um ***compromisso barganhado*** e um ***acordo equânime***. Se, como disse acima, uma decisão ou acordo arbitrário guarda uma forte característica particularista e não consegue esconder uma dimensão de unilateralidade, em oposição ao universalismo das decisões equânimes, os ***compromissos barganhados*** trazem como marca registrada um indisfarçável déficit de significado, refletindo uma compreensão limitada da causa em pauta.

Da mesma forma, a análise dos processos que desembocam na confecção de acordos ou decisões substantivas incorpora, imediatamente, a dimensão valorativa da eticidade sem que isto signifique uma relativização excessiva do caráter englobador da dimensão normativa do problema. Pois, se a primeira vem à tona com toda a força na motivação ou orientação da ação dos atores, a segunda garante o balizamento das pretensões de ***eqüidade*** (ou correção normativa) ao manter como foco privilegiado no processo de definição das causas o equacionamento dos direitos. Ou seja, o equacionamento da maior ou menor adequabilidade das relações que as partes estabelecem entre si ao interagirem. Assim, os valores de ***cidadania***, ***indivíduo***, ou mesmo a noção de ***fairness***, que não deixa de ser um valor para os americanos, ganham grande espaço na articulação das demandas esboçadas pelas partes envolvidas nos casos discutidos, sem que se sobreponham à perspectiva relacional que a demanda ou afirmação de direitos impõe.

23 Sobre a noção de "transformação de disputas", veja os interessantes trabalhos de Moore (1977), Mather & Yngvesson (1980-81), e de Felstiner, Able & Sarat (1980-81).

Referências

ALEXY, R.
1990 "A Theory of Practical Discourse", in S.Benhabib &

F.Dallmayr (orgs.) ***The Communicative Ethics Controversy***, Cambridge, MA.: The MIT Press.

APEL, K-O

1987 "The Problem of Philosophical Foundations in Light of a Transcendental Pragmatics of Language", in K.Baynes, J.Bohman & T.McCarthy (orgs.) ***After Philosophy: End or Transformation?***, Cambridge, MA.: The MIT Press.

1990 "Is the Ethics of the Ideal Communication Community a Utopia? On the Relationship between Ethics, Utopia, and the Critique of Utopia", in S.Benhabib & F.Dallmayr (orgs.) ***The Communicative Ethics Controversy***, Cambridge, MA.: The MIT Press.

BENHABIB, S. & F.DALLMAYR (orgs.)

1990 ***The Communicative Ethics Controversy***, Cambridge, MA.: The MIT Press.

CARDOSO DE OLIVEIRA, L.

1989 ***Fairness and Communication in Small Claims Courts***, (Ph.D dissertation, Harvard University), Ann Arbor: University Microfilms International (order # 8923299).

1992 "Comparação e Interpretação na Antropologia Jurídica", ***Anuário Antropológico/89***, pp. 23-45. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

1993 "A Vocação Crítica da Antropologia", ***Anuário Antropológico/90***, pp. 67-81. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

FELSTINER, W., R. Able, & A. Sarat

1980/81 "The Emergence and Transformation of Disputes: Naming, Blaming, Claiming...," 15 ***Law & Society Review*** 631.

GIDDENS, A.

1976 ***The New Rules of Sociological Methods***, London: Hutchinson.

GLUCKMAN, M.

1965 ***The Ideas of Barotse Jurisprudence***, New Haven: Yale University Press.

1967 ***The Judicial Process among the Barotse of Northern Rhodesia (Zâmbia)***, (2nd ed.), Manchester: Manchester University Press.

HABERMAS, J.

1970a "On Systematically Distorted Communication," in ***Inquiry***, no. 3 Autumn vol. 13, Holland, pp. 20518.

1970b "Towards a Theory of Communicative Competence," in ***Inquiry***, no. 4 Winter vol. 13, Holland, pp. 36175.

1975 ***Legitimation Crisis***, Boston: Beacon Press.

1979 "What is Universal Pragmatics," in J. Habermas ***Communication and the Evolution of Society***, Boston: Beacon Press.

1982 "A Reply to My Critics," in J. Thompson & D. Held (orgs.) ***Habermas Critical Debates***, Cambridge, Mass: The MIT Press, pp.21984.

1984 ***The Theory of Communicative Action*** (volume 1), Boston: Beacon Press.

1986 "Moralität und Sittlichkeit. Treffen Hegels Einwnde gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?" in W. Kuhlmann (org.) ***Moralität und Sittlichkeit: Das Problem Hegels und die Diskursethik***, Frankfurt: Suhrkamp.

1987 ***The Theory of Communicative Action*** (volume 2), Boston: Beacon Press.

1989 ***Consciência Moral e Agir Comunicativo***, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

KELLY, M. (org.)

1991 ***Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics***, Cambridge, MA.: The MIT Press.

KUHLMANN, W. (org.)

1986 ***Moralität und Sittlichkeit: Das Problem Hegels und die Diskursethik***, Frankfurt: Suhrkamp.

MALINOWSKI, B.

1982 ***Crime and Custom in Savage Society***, New Jersey: Littlefield, Adams & CO.

MARANHÃO, T.

1981 ***The Pragmatics of Speech Acts in Conflict, Consensus and Understanding***, unpublished Ph.D dissertation, Harvard University.

MATHER, L. & B. YNGVESSON

198081 "Language, Audience, and the Transformation of Disputes," 15 ***Law & Society Review*** 775.

MAUSS, M.
1971 "Ensayo sobre los dones, motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas", in M.Mauss ***Sciología y Antropología***, Madrid: Editorial Tecnos.
McCARTHY, T.
1981 ***The Critical Theory of Jurgen Habermas***, Cambridge, Mass.: The MIT Press.
MEAD, H.
1970 ***Mind, Self & Society***, Chicago: The University of Chicago Press.
MOORE, S.
1977 "Individual Interests and Organizational Structures: Dispute Settlements as 'Events of Articulation,'" in I. Hamnett (org.) ***Social Anthropology and Law***, London: Academic Press, pp.15988.
RAWLS, J.
1971 ***A Theory of Justice***, Cambridge, MA.: Harvard University Press.
THOMPSON, J.
1982 "Universal Pragmatics," in J. Thompson & D. Held (orgs.) ***Habermas Critical Debates***, Cambridge, Mass.: The MIT Press, pp. 11633.
ZOLL, S.
1984 "Note," in ***Small Claims Standards of Judicial Practice (SCSJP)***, Massachusetts: Published by the District Court Department of the Trial Court.

LCO

Cap. VII
JUSTIÇA, SOLIDARIEDADE E RECIPROCIDADE:
Habermas e a Antropologia[1]

Nos últimos vinte e poucos anos, i.e, após a publicação de *Conhecimento e Interesse* (1968/1972), Habermas abandona seu debate com a filosofia da ciência c dirige seus esforços de fundamentação de uma ciência social não positivista para a elaboração de uma teoria social, cuja formulação é concluida com a publicação de sua *Teoria da Ação Comunicativa* (1981/1984 e 1981/1987) no início dos anos oitenta. Neste processo, a dimensão normativa da interpretação sociológica, bem como sua relação com problemas de legitimação, vai ficando cada vez mais clara, dando lugar a uma preocupação com questões de moralidade (1983/1989) e a um interesse no Direito (1992) como esfera de investigação privilegiada para a compreensão de alguns dos problemas centrais que afligem a sociedade moderna.

A meu ver, ao resgatar a importância da superestrutura e/ou do mundo da vida como objeto de investigação, o percurso trilhado por Habermas amplia cada vez mais o potencial de repercução de sua obra na antropologia. Não apenas devido ao foco nas representações mas, sobretudo, pelo desenvolvimento de uma preocupação com a dimensão do "vivido". Neste sentido, a relativização da separação Kantiana entre as esferas normativa e valorativa no

1 Trabalho apresentado na Mesa-Redonda "Racionalidade, Temporalidade e Subjetividade: Habermas e as Ciências Sociais", no *VI Congresso Brasileiro de Sociologia*, realizado em julho do corrente, durante a realização da *45ª Reunião Anual da Sociedade Brasileira Para o Progresso da Ciência*, em Recife.

equacionamento de questões de ordem moral, através da articulação dos princípios de justiça e solidariedade nas proposições mais recentes da ética Discursiva, permite uma aproximação interessante com a noção Maussiana de "reciprocidade", cuja fecundidade procurar-se-á explorar na presente comunicação.

No que se segue, farei inicialmente (1) uma breve exposição sobre o lugar das estruturas normativas e do mundo da vida na teoria social de Habermas, para depois (2) discutir o equacionamento das noções de justiça e solidariedade na ética Discursiva. Finalmente, (3) concluo o trabalho propondo uma melhor articulação entre as dimensões normativa e valorativa da eticidade à luz da noção de reciprocidade.

1. A Importância da Dimensão Normativa e a Autonomia do Mundo da Vida

Além da preocupação com a dimensão normativa de uma ciência social que se quer crítica, as propostas de Habermas enfatizam a relevância da esfera normativa como objeto privilegiado da investigação sociológica, na medida em que esta seria constitutiva mesmo do mundo social enquanto tal. Pois, não seria concebível uma vida em grupo ou em sociedade que não fosse normatizada. Após indicar a existência de uma lógica própria de desenvolvimento para as estruturas normativas (Habermas 1979), o autor aponta para o caracter dinâmico das estruturas do mundo da vida em geral e chama atenção para suas implicações no que concerne a compreensão dos processos sociais (Habermas 1981/1987).

Isto é, Habermas procura, num só tempo, relativizar o poder de determinação da chamada *infraestrutura* e renovar o seu poder de explicação ao substituí-la pela noção mais ampla e mais complexa de *sistema* em seu debate com o funcionalismo sistêmico de Parsons e Luhmann (Idem).[2] Apesar do desenvolvimento das

2 O *sistema* incluiria os domínios das organizações economica e político-administrativa, respectivamente através do mercado e da burocracia, que se oporiam as esferas socio-culturais contidas no âmbito do *mundo da vida*. Enquanto os primeiros se caracterizariam por serem movidos por *medias direcionadoras* ("steering media") e "des-

estruturas normativas ser freqüentemente motivado por problemas decorrentes do desenvolvimento das forças produtivas, aquelas se desenvolvem de forma autonoma, a partir de uma lógica interna.

Neste sentido, enquanto o desenvolvimento do *sistema* estaria marcado por processos de diferenciação e de ***complexificação*** social que provocam o surgimento de mecanismos de integração ou de articulação (sistêmica) de-simbolizados (os "steering media"), o desenvolvimento das estruturas do *mundo da vida* seria caracterizado por processos de *racionalização* onde seus componentes estruturais, conceptualizados através das noções de cultura, sociedade e personalidade, apresentariam contornos cada vez mais definidos e atingiriam níveis de autonomia cada vez mais altos, i.e, uns em relação aos outros. Da mesma forma, embora o processo de descolamento entre sistema e mundo da vida tenha viabilizado a autonomização do primeiro, este não pode deixar de se manter ancorado nas instituições do mundo da vida (Habermas 1981/1987:154) que continuam sendo responsáveis pela determinação do padrão estrutural que dá identidade e sentido à integração do sistema social como um todo.[3] Chamo a atenção aqui para o fato de que esta necessidade de ancoramento dos mecanismos sistêmicos no mundo da vida não prejudica a tese de Habermas quanto a colonização do mundo da vida pelo sistema (Idem:318-73), através

linguistificadas", --como o dinheiro no caso do mercado e o poder no contexto da burocracia--, as esferas do mundo da vida se constituem e se reproduzem através de processos de comunicação simbólica. Da mesma forma, enquanto o universo do sistema está marcado pelo desenvolvimento de processos objetivos, externos à consciência dos atores, o mundo da vida está calcado em significados e/ou representações compartilhadas intersubjetivamente.

3 O Direito Civil tem desempenhado um papel particularmente importante neste processo de ancoramento dos mecanismos sistêmicos (e.g., mercado) no mundo da vida, e é interessante notar que Habermas utiliza a noção de *juridificação* (1981/1987:356-73) para caracterizar o processo. Neste contexto, o fato de englobar uma dimensão simbólico-institucional, ao lado de características essencialmente sistêmicas (Luhmann 1982:122-38), faz do Direito um mediador privilegiado entre sistema e mundo da vida.

da expansão dos *domínios de ação formalmente organizados* no âmbito das esferas de ação tradicionalmente organizadas por meio de processos de comunicação orientados para o entendimento mútuo. Isto é, esferas de ação cujo conteúdo simbólico não só é compartilhado pelos atores, mas cuja atualização demanda um mínimo de explicitação e/ou renovação do conteúdo em pauta para que o sentido mesmo das interações envolvidas não seja desvirtuado ou reificado.

De qualquer forma, devo salientar que a necessidade, indicada por Habermas, de se articular o estudo do mundo da vida com a investigação do sistema, através da conjugação das perspectivas do *participante* e do *observador*, não significa a defesa de uma orientação eclética onde as duas estratégias teriam potencialmente o mesmo peso e implicações. Pois, apesar do sistema atuar na organização de processos objetivos e de-simbolizados cuja apreensão demanda o distanciamento de um observador, o seu significado e as suas implicações não podem ser devidamente avaliados sem que os respectivos processos sejam contextualizados nas instituições do mundo da vida que lhe dão ancoramento. Ou seja, como a identificação do sistema e de seus mecanismos de integração tem que supor, necessariamente, a existência de um mundo da vida, ao qual está conceitualmente (e/ou genéticamete) relacionado, o mundo da vida se constitui, simultâneamente, no ponto de partida e de chegada do pesquisador. Assim, se a atenção ao sistema é fundamental para se evitar as "idealizações" insustentáveis de um interpretativismo radical ou ingênuo, e incapaz de distanciamento, a articulação dos mecanisnos sistêmicos *observados* com as representações dos atores é a condição de inteligibilidade dos resultados da pesquisa.

É interessante notar neste contexto, que, dada a comunhão entre os processos de integração social e sistêmica nas sociedades tribais, pelo menos no que concerne à situação daquelas que ainda se mantém relativamente independentes do chamado "sistema mundial", os antropólogos não têm a mesma necessidade de se dedicar ao desvendamento de mecanismos sistêmicos ao estudá-las. Entretanto, aqui também a perspectiva do observador não deixa de ser importante e se manifesta através da comparação (ver Dumont 1980 e Geertz 1983 inter alia), ainda que implícita, com as práticas sociais vigentes em sua própria sociedade. A diferença é que neste caso a observação

tem como eixo a comparação entre mundos da vida, cujo caráter eminentemente simbólico demanda uma ênfase especial na perspectiva do participante. Tal situação sugere que o *olhar de fora* (Lévi-Strauss 1962) do antropólogo é mediado pelas intuições sócio-culturais do pesquisador, enquanto *ator*, fazendo com que sua apreensão do ponto de vista nativo e sua interpretação do contexto etnográfico estejam fortemente marcadas pelo que talvez pudéssemos chamar de *imperativo dialógico* da antropologia.[4]

Tendo sido resgatada a importância sociológica do mundo da vida em geral, gostaria de dizer uma ou duas palavras sobre a preeminência da esfera normativa no programa Habermasiano antes de passar para a próxima seção. Em primeiro lugar, se as pretensões de validade acionadas na argumentação em geral, e no discurso científico em particular, são caracterísicas centrais da ação ou da racionalidade comunicativa vigente no mundo da vida, a pretensão de validez normativa é, de acordo com Habermas, uma das duas pretensões de validade que podem ser redimidas discursivamente.[5] Além disto,

4 Quer dizer, em oposição ao esforço de identificação dos mecanismos sistêmicos autonomizados, cuja lógica de funcionamento e suas implicações significativas só podem ser apreendidas contra-intuitivamente, através da objetificação das relações e/ou processos sociais. Em 1990 organizei um simpósio durante a *XVII Reunião Brasileira de Antropologia*, intitulado "A Vocação Crítica da Antropologia", que tinha como tema este *imperativo dialógico*. Além do meu trabalho, veja as contribuições de Velho, Soares, Carvalho e de Segato, todas publicadas em 1993 no Anuário Antropológico 90.

5 Se deixarmos de lado a pretensão de validade de compreensibilidade, que não oferece maiores problemas para a fundamentação dos acordos gerados argumentativamente, Habermas identifica três pretensões de validade sujeitas a questionamentos numa argumentação: (1) a pretensão de verdade, que tematiza o conteúdo proposicional dos atos de fala constativos; (2) a pretensão de correção normativa, que tematiza as relações interpessoais esboçadas nos atos de fala regulativos; e (3) a pretensão de sinceridade, que tematiza as intenções do falante expressas em atos de fala representativos.

como ficará claro a seguir, a pretensão de validez normativa, ao lado da pretensão de validez assertórica ou veritativa, tem um potencial de universalização mais amplo que as demais e permite um equacionamento mais profundo das relações sociais. Uma das situações paradigmáticas que Habermas tem em mente nesta formulação é a comparação da problematização de expressões de conteúdo normativo (moral) ou cognitivo com as expressões de conteúdo avaliativo. Isto é, embora as pretensões de validade embutidas nos três tipos de expressões possam ser redimidas argumentativamente, enquanto as duas primeiras têm fortes pretensões universalistas, a pretensão de validade da última é sempre circunscrita a um determinado grupo de atores que compartilham os mesmos valores culturais, e seria sempre menos conclusiva que as outras duas. É por esta razão que Habermas classifica as duas primeiras formas de argumentação como *discursos* (prático ou teórico) enquanto a última teria o status de *crítica* (estética, por exemplo)(1981/1984:20-23).

2. *Justiça, Solidariedade e os Dilemas da Ética Discursiva*

Como sugere a classificação de pretensões de validade que esboçamos acima, o caráter cognitivista da ética Discursiva demanda uma separação radical entre questões de ordem normativa e questões de ordem valorativa. Somadas às preocupações deontológicas, formalistas e universalistas, também presentes na ética Discursiva, estas características[6] fazem com que sua arquitetura conceitual tenha como implicação a exclusão de questões de ordem valorativa do campo de interesses da filosofia moral, ou do objeto de pesquisa de uma sociologia da moral. Limitando o seu foco de interesse à esfera normativa, em sentido estrito, a ética Discursiva mantém sua atenção direcionada para a discussão do que é direito, correto ou justo, e se situa na tradição das teorias do "dever moral", --mais na linha das teorias contratistas de Rousseau à Rawls--, em oposição às teorias que privilegiam os aspectos valorativos da vida boa (ou do viver bem), na tradição que vem de Aristóteles, passa

6 Como assinala Habermas, estas características são compartilhadas por toda teoria moral de inspiração kantiana (1986:18).

por São Tomás, e chega aos "comunitaristas" na nossa contemporâneidade (e.g., Taylor 1986).

Por outro lado, e ao contrário das noções fundadoras de "situação original" em Rawls (1971) e de "ideal role taking" em Mead (1970), que se referem à situações intencionalmente idealizadas e artificialmente construidas, a estratégia de fundamentação da ética Discursiva, assim como empreendida por Habermas, através de uma perspectiva reconstrutivista calcada em sua teoria da ação comunicativa, e balizada pela noção Apeliana de *contradição performativa*, mantém ligações incontestáveis com a análise de experiências empíricas ainda que, como já tive oportunidade de indicar, estas ligações sejam trabalhadas num nível excessivamente abstrato (L. Cardoso de Oliveira, cap.VIII deste volume).[7]

Da mesma maneira, embora a ênfase na análise/interpretação das normas morais enquanto tais me pareça limitada e pouco fecunda, a incorporação dos *discursos práticos* em geral dentro do universo de preocupações da ética Discursiva abre possibilidades interessantes para a pesquisa empírica. Ainda que, aqui também, as noções utilizadas por Habermas me pareçam insuficientes para a articulação de um programa de pesquisas onde teoria e empiria estivessem melhor equacionados.

Neste sentido, eu sugeri, em outro lugar, uma alternativa para viabilizar um equacionamento mais forte entre estas duas dimensões do problema, através de uma preocupação com questões de legitimidade e equidade, e de uma mudança de foco da avaliação da moralidade ou da legitimidade das normas para a análise da equidade das decisões/acordos judiciais (em sentido amplo) e/ou das interpretações que lhes dão sustentação (L. Cardoso de Oliveira 1989 e cf. adiante o cap.VII). A idéia era de que, sem abrir mão da prioridade atribuida à esfera normativa, que continuaria sendo

7 Não há espaço,no contexto desta comunicação, para uma discussão detalhada da estratégia de fundamentação empreendida por Habermas. Para maiores esclarecimentos, veja os trabalhos de Habermas (1981/1984; 1986 e 1983/1989), Rouanet (1990), R. Cardoso de Oliveira (1990) e L. Cardoso de Oliveira (cap.VIII deste volume), inter alia.

contemplada através da ênfase no equacionamento dos direitos das partes, procurar-se-ia trazer a problemática para a experiência cotidiana dos atores. Como procurei mostrar então, estas decisões ou acordos, e suas respectivas interpretações, têm uma pretensão de equidade de caráter universalista, imediatamente conectável com as motivações e alegações dos atores, fazendo com que as preocupações cognitivistas e deontológicas da ética Discursiva sejam resguardadas. Apesar de ser indubitavelmente mais modesta e menos abrangente que a proposta originalmente articulada por Habermas, tal alternativa parece permitir um vínculo mais direto e/ou uma mediação mais palpável entre a teoria moral e as intuições morais dos atores, assim como estas se expressam em discursos empiricamente dados, i.e., historicamente datados, e/ou nas interações cotidianamente vividas pelos "nativos" (Idem).

Contudo, ao enfrentar a repercussão das críticas de Hegel à noção Kantiana de moralidade nas proposições da ética Discursiva, através do conceito de "vida ética" ou eticidade (Sittlichkeit), Habermas propõe uma relativisação da exclusão de questões de ordem valorativa do universo da moralidade, e renova o potencial de diálogo com as abordagens neo-aristotélicas que privilegiam a discussão dos valores da vida boa. Assim, o autor indica novas possibilidades de conexão entre teoria e empiria, e traz a tona a importância de uma dimensão do vivido, cuja irredutibilidade já devia ter sido reconhecida a mais tempo.

A proposta de Habermas para a incorporação da dimensão valorativa no campo de preocupações da ética-Discursiva se dá através do reconhecimento do caráter constitutivo do princípio de *solidariedade*, ao lado do princípio de *justiça*, na definição dos problemas de ordem moral. Inspirado nas idéias de Mead, Habermas chama a atenção para a importância do engajamento do ser humano em processos de socialização como condição para a individuação, ou para que tenha início e se desenvolva o processo de formação da pessoa/indivíduo. É através deste processo que a identidade é constituida, e esta estaria marcada por fragilidades e inseguranças crônicas cuja suavização seria uma tarefa precípua da moralidade. A moralidade atuaria então em dois planos: (1) na postulação do respeito à igualdade de direitos entre todos os indivíduos e/ou, na modernidade, no respeito à liberdade

subjetiva da individualidade inalienável, vinculado ao princípio de ***justiça***; e, (2) na proteção da "rede de relações intersubjetivas de reconhecimento mútuo através das quais os indivíduos sobrevivem como membros de uma comunidade", onde compartilham o mesmo mundo da vida e os mesmos valores, e que está vinculado ao princípio de ***solidariedade*** (Habermas 1986:21).

Na realidade, embora o reconhecimento da importância do princípio de solidariedade indique uma atenção especial à dimensão valorativa e uma preocupação genuina em viabilizar a elucidação de práticas sociais concretas, a limitação dos interesses da ética Discursiva aos "aspectos estruturais da vida boa/feliz que podem ser dissociados da totalidade concreta de uma forma de vida específica" (Idem:24), faz com que estes esforços sejam ainda muito tímidos para dar conta do significado e das implicações da dimensão valorativa no equacionamento de problemas de ordem moral. Isto parece ser verdade mesmo no caso de Alexy, um dos colaboradores de Habermas neste empreendimento, que inclui os "julgamentos de valor" ao lado dos "julgamentos de obrigação" como objeto privilegiado dos discursos práticos, mas que, ao propor um elenco de regras para controlar estes discursos, mantém sua discussão num nível excessivamente formal (Alexy 1990:151-90).

Entretanto, tendo em vista que a análise da relação entre atores ou grupos sociais à luz de interesses, direitos e/ou deveres alternativos ainda parece ser uma formulação adequada para definir o universo por excelência da moralidade ou dos discursos práticos, será que a dimensão valorativa da moralidade merece mesmo uma atenção maior do que aquela sugerida por Habermas?[8] Em que

8 Em suas interpretações e/ou discussões da ética Discursiva, Rouanet (1990) e R. Cardoso de Oliveira (1990) sugerem perspectivas interessantes para uma maior aproximação entre as dimensões normativa e valorativa da eticidade na articulação de questões de ordem moral. Ainda que meu equacionamento do problema seja um pouco diferente daquele proposto por estes autores, mantém uma identidade maior com a visão esboçada por R. Cardoso de Oliveira, na medida em que esta tem como foco privilegiado o desvelamento de situações empíricas, onde a conjugação de normas

medida os valores teriam algo mais a dizer sobre o significado dos direitos no equacionamento das relações sociais, assim como para uma melhor compreensão de eticidades concretas? Com o objetivo de enriquecer a discussão sobre estas questões, gostaria agora de introduzir a noção Maussiana de ***reciprocidade***.

3. Moralidade e Reciprocidade: a Articulação de Direitos e Valores Numa Perspectiva Relacional

O *Ensaio Sobre a Dádiva*, onde Mauss (1974) desenvolve a noção de ***reciprocidade***, é sem dúvida nenhuma um dos principais clássicos da literatura antropológica e pode-se dizer que faz parte do conhecimento comum, compartilhado por todos os profissionais da disciplina. Entretanto, embora seja explicitamente uma contribuição ao estudo da moral, do direito e das trocas econômicas, sempre teve uma repercussão muito maior na discussão das práticas econômicas do que nos debates sobre o significado das práticas jurídicas ou morais, ainda que frequentemente a articulação entre estas três dimensões das práticas sociais seja apontada na literatura. Pois são exatamente as implicações da noção de ***reciprocidade*** para a compreensão do direito e da moral que me interessam aqui.

Neste sentido, o "insight" de Mauss quanto a dimensão relacional do direito, embutida na obrigação de dar, receber e retribuir, que caracteriza as "prestações sociais totais" analisadas pelo autor (e.g., o Potlatch, o Kula), assim como a importância atribuida aos valores no equacionamento dos direitos, me parece particularmente interessante. Isto é, a noção de ***reciprocidade*** através da qual é viabilizado o equacionameno da moral, englobaria, simultâneamente, direitos e valores; ou seja, as dimensões normativa e valorativa da eticidade.

Discorrendo sobre o direito Maori, através da noção de ***hau***, que significa alma, Mauss assinala que o ***hau*** atribuido a coisa trocada (ou transacionada) e associado ao ***hau*** de seu proprietário (ou

---

e valores é vista através da análise da ***qualidade da interação/comunicação*** entre os atores ou grupos envolvidos.

doador) original indica que "presentear alguma coisa a alguém é presentear alguma coisa de si" (1974:56). A meu ver, isto significa que a obrigação de retribuir dai advinda implica não só no reconhecimento dos direitos e deveres estabelecidos entre as partes, mas também na afirmação de reconhecimento mútuo dos envolvidos enquanto pessoas merecedoras do tratamento especial/individualizado reciprocado ao longo dos diferentes momentos que marcam a transação. Da mesma forma, penso que esta consideração especial à pessoa dos parceiros de troca implica na assunção de uma identidade "comunitária", onde as partes reconhecem o seu pertencimento a uma mesma comunidade de comunicação, enquanto interlocutores plenos, e renovam sua adesão à determinados valores, intersubjetivamente compartilhados.

Depois de discutir vários exemplos etnográficos e de assinalar a importância da ***dádiva***, enquanto modalidade de troca que marcaria a transição da ***prestação social total*** para o ***contrato*** (1974:129), Mauss sugere que algo desta identidade entre coisas e pessoas tematizada na noção de ***hau***, e característica da ***dádiva***, também se faria presente nas noções de ***nexum*** e de ***wadium*** vigentes, respectivamete, no direito romano e no direito germânico antigo. Embora estas noções tenham desaparecido quando da consolidação das práticas contratuais modernas, Mauss identifica um retorno de idéias e valores constitutivos da ***dádiva*** em parte da legislação francesa (e européia) de sua contemporâneidade (e.g., previdência social, lei de direitos autorais) e faz a interessante observação de que este processo deve ser entendido como um ***retorno ao direito*** (Mauss 1974:166). Logo em seguida Mauss faz o comentário:

> "...A sociedade quer reencontrar a célula social. Ela investiga, ela cerca o indivíduo de um curioso estado de espírito em que se mesclam o sentimento dos direitos que ele tem e outros sentimentos mais puros: caridade, "serviço social", solidariedade. Os temas da dádiva, da liberdade e da obrigação na dádiva, o da liberalidade e do interesse que existem no dar voltam a nós,..." (Idem:167)

Ao enfatizar a importância do princípio de solidariedade, como um valor, neste retorno ao direito, acredito que Mauss esteja sugerindo a existencia de valores que incidem diretamente sobre

o equacionamento dos direitos. Quer dizer, valores sem os quais os direitos incorreriam num déficit irresgatável de sentido e perderiam muito de sua inteligibilidade. Por um lado, a importância dos valores remete a idéia de que o reconhecimento dos direitos do parceiro de troca, oriundos das relações de obrigação entre as partes, demanda o reconhecimento mútuo dos atores de que ambos são *dignos* de parceria. Por outro lado, chama a atenção para o fato de que se tomarmos o direito como uma categoria relacional, orientada para o equacionamento de relações sociais, no que estariamos de acordo com as concepções da ética Discursiva, fica patente a importância dos valores no balizamento dos processos de aplicação empírica dos direitos. Aliás, nesta direção, penso que a importância atribuida por Dumont (1986:223-33) aos valores na constituição mesmo dos princípios estruturais valem também para todos os conceitos e/ou categorias relacionais.

Finalmente, articulando as proposições da ética Discursiva com a noção Maussiana de reciprocidade, gostaria de assinalar que se a autonomização do sistema do mundo da vida não dispensa a necessidade de ancoramento daquele nas instituições deste, o mesmo pode ser dito da relação entre direitos e valores. Isto é, o reconhecimento da importância da separação entre as esferas normativa e valorativa da eticidade, não deve esconder o fato de que normas e direitos também não dispensam a necessidade de ancoramento nos valores sociais. Deste modo, além de propor uma reaproximação entre as esferas normativa e valorativa, sem abdicar da preeminência da primeira no que concerne ao ponto de vista moral, poderia dizer que, a luz da noção de reciprocidade, não existe justiça sem solidariedade.

Agradecimentos

Gostaria de agradecer ao coordenador da Mesa-Redonda, Jessé José Freire de Souza, pela oportunidade de participar do evento, e ao CNPq pelo apoio que me tem sido dado através de uma bolsa de pesquisador. Agradeço também aos membros do Grupo de Pesquisa "Democracia e Cidadania" da UnB, que muito têm contribuido para o desenvolvimento de minhas idéias sobre o tema. Contudo, é desnecessário dizer que o argumento aqui apresentado é de responsabilidade exclusivamente minha.

Bibliografia

ALEXI, R.
1990 "A Theory of Practical Discourse", em S. Benhabib & F. Dallmayr (orgs.) *The Communicative Ethics Controversy*. Cambridge, MA.: The MIT Press, pp. 151-190.

CARDOSO DE OLIVEIRA, L.
1989 *Fairness and Communication in Small Claims Courts*. Ph.D dissertation, Harvard University. Ann Arbor: University Microfilms International (order #8923299).
1993 "A Vocação Crítica da Antropologia", em *Anuário Antropológico 90*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, pp. 67-81.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R.
1990 "O Saber, a Ética e a Ação Social", em *Manuscrito - Revista Internacional de Filosofia*, volume XIII, nº 2, pp. 7-22.
1994 "Antropologia e Moralidade", em *Revista Brasileira de Ciências Sociais* (ANPOCS), ano 9, n..24, pp. 110-121.

CARVALHO, J. J.
1993 "Antropologia: Saber Acadêmico e Experiência Iniciática", em *Anuário Antropológico 90*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, pp. 91-107.

DUMONT, L.
1980 *Homo Hierarchicus*. Chicago: The University of Chicago Press.
1986 "The Anthropological Community and Ideology", em *Essays on Individualism*. Chicago: The University of Chicago Press, pp. 202-33.

GEERTZ, C.
1983 "Local Knowledge: Fact and Law in Comparative Perspective", em *Local Knowledge*. New York: Basic Books, pp. 167-234.

HABERMAS, J.
1968/1972 *Knowledge and Human Interest*. Boston: Beacon Press.
1979 "Historical Materialism and the Development of Normative Structures", em *Communication and the Evolution of Society*. Boston: Beacon Press, pp. 95-129.
1981/1984 *The Theory of Communicative Action, Volume One* (Reason and the Rationalization of Society). Boston: Beacon Press.
1981/1987 *The Theory of Communicative Action, Volume Two* (Lifeworld and System). Boston: Beacon Press.
1983/1989 *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
1986 "Moralität und Sittlichkeit. Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethic zu?", em W. Kuhlmann (org.) *Moralität und Sittlichkeit: Das Problem Hegels und die Diskursethic*. Frankfurt: Suhrkamp, pp. 16-37.
1992 *Fakitizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechsstaats*. Frankfurt: Suhrkamp.
LÉVI-STRAUSS, C.
1962 "A crise moderna da Antropologia", em *Revista de Antropologia* 10 (1 e 2).
LUHMANN, N.
1982 "The Autonomy of the Legal System", em *The Differentiation of Society*. New York: Columbia University Press, pp. 122-137.
MAUSS, M.
1974 "Ensaio Sobre a Dádiva. Forma e Razão da Troca nas Sociedades Arcaicas", em *Sociologia e Antropologia, Volume II*. São Paulo: EDUSP/E.P.U., pp. 37-184.
MEAD, G. H.
1970 *Mind, Self, and Society*. Chicago: The University of Chicago Press.RAWLS, J.
1971 *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

ROUANET, S. P.
1990 "Ética e Antropologia", em *Estudos Avançados*, volume 4, nº 10, pp. 111-150.
SEGATO, R.
1993 "Religião e Sociedade: a Vocação Missionária da Antropologia", em *Anuário Antropológico 90*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, pp. 83-90.
SOARES, L. E.
1993 "A Crise do Contratualismo e o Colapso do Sujeito Universal", em *Anuário Antropológico 90*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, pp. 109-23.
TAYLOR, C.
1986 *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers 2*. Londres: Cambridge University Press.
VELHO, O.
1993 "O Reencontro com o Universal", em *Anuário Antropológico 90*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, pp. 125-33.

LCO

Cap.VIII
ENTRE O JUSTO E O SOLIDÁRIO:
Os Dilemas dos Direitos de Cidadania no Brasil e nos EUA[1]

Pelo menos desde a publicação do hoje clássico trabalho de Marshall (1976) o conceito de cidadania têm sido sistematicamente equacionado através da noção de direitos; sejam estes civis, políticos ou sociais. Da mesma forma, embora a noção de direitos seja uma categoria relacional, isto é, uma categoria cuja aplicação supõe necessariamente uma situação de interação que envolva pelo menos duas partes e um contexto determinado (veja Geertz 1983 e L. Cardoso de Oliveira 1989),[2] no ocidente tem havido uma tendência à absolutização desta noção, onde freqüentemente se ouve falar nos direitos de cidadania como se estes fossem intrínsecos à pessoa do cidadão ou do indivíduo, enquanto sujeito normativo das instituições. Ao lado desta característica, e da articulação do conceito de cidadania com a noção de Estado-Nação, as democracias ocidentais também têm se pautado por uma

1 Uma versão preliminar deste trabalho foi apresentada na mesa redonda "A cidadania no pós-socialismo: aspectos teóricos e filosóficos", durante a realização do *XVII Encontro Anual da ANPOCS*, em outubro de 1993, no Hotel Glória em Caxambú.

2 Recentemente, chamei atenção para o fato de que esta conjunção entre interação e contexto faz com que o caráter relacional da categoria "direitos" tenha duas dimensões. Em primeiro lugar, a categoria remete à tematização de relações sociais e/ou relações de interesses. Em segundo lugar, demanda que o equacionamento das interações em pauta seja balizado com relação aos valores que lhes dão sentido (L.Cardoso de Oliveira 1993:15).

preocupação com a universalização dos direitos de cidadania, entre seus concidadãos, ainda que esta preocupação seja, por vezes, meramente formal. Aliás, se levarmos em conta a atenção que tem sido dada ao tema dos direitos humanos nas últimas décadas, bem como o impacto que as organizações que atuam na defesa destes direitos vêm tendo em escala mundial (e.g., Anistia Internacional), hoje em dia talvez se pudesse falar num núcleo de direitos que estaria associado a uma idéia de cidadania planetária (L.Cardoso de Oliveira 1992).

Neste sentido, as comparações com o chamado socialismo real, hoje em decadência, costumam ressaltar a ênfase ocidental numa idéia de justiça que privilegia os direitos individuais, em oposição à predominância do princípio de solidariedade vigente nas experiências do socialismo real. O fato deste princípio de solidariedade ser freqüentemente associado de maneira quase exclusiva aos chamados direitos sociais da cidadania (e.g., salário desemprego), e receber normalmente um tratamento excessivamente formal (enquanto orientador da política estatal, também presente nos Estados de Bem-Estar Social da Europa Ocidental), similar aquele recebido pelo princípio de justiça através do direito positivo característico das democracias ocidentais, sugere a necessidade de se atentar para uma dimensão da noção de cidadania ou da condição de cidadão cuja importância nem sempre é devidamente reconhecida nas discussões sobre o tema. Refiro-me à dimensão substantiva da solidariedade, indissociável da esfera do vivido ou das representações culturais que lhe dão sentido, e constitutiva da identidade de qualquer pessoa ou cidadão. Em outra oportunidade, inspirado na articulação das proposições da "ética-Discursiva" com a noção Maussiana de ***reciprocidade***, e pensando na relevância da percepção de Habermas quanto ao caráter insuperável da relação de complementaridade entre os princípios de justiça e solidariedade na constituição da moral (1986), defendi a radicalização da relativização da separação entre questões de ordem normativa e valorativa no equacionamento de problemas ético-morais, assim como na compreensão da vida ética ou da eticidade (L.Cardoso de Oliveira 1993 e 1995). Como indiquei então, embora este esforço de relativização já estivesse esboçado nos trabalhos mais recentes dos formuladores da ética-Discursiva (Habermas 1986 e Apel 1990), tal esforço me parecia ainda insuficiente.

Fazendo uma ponte entre estas questões e alguns dos principais problemas enfrentados na compreensão dos dilemas da cidadania e da condição de cidadão em nossa contemporaneidade, procurar-se-á argumentar, neste ensaio, que qualquer experiência de cidadania que pretenda contemplar, ainda que minimamente, o respeito aos direitos usualmente atribuídos ao cidadão, deverá promover um equilíbrio entre os princípios de justiça e solidariedade no tratamento da questão. Isto é, apesar de acreditar na possibilidade de visualização de uma pluralidade de situações alternativas onde a condição de cidadão possa estar igualmente bem representada, e onde os direitos de cidadania são satisfatóriamente respeitados, penso que a atitude característica das pessoas/indivíduos que compartilham estas situações estará sempre marcada por um equilíbrio adequado entre as perspectivas do justo e do solidário. Gostaria de propor inclusive, que sempre que o equilíbrio entre estes dois princípios for inadequado poderá se falar na existência de um déficit de cidadania. Gostaria ainda de assinalar que, apesar do equilíbrio aqui proposto ter alguns pontos em comum com aquele defendido por F. Reis (1993) através da articulação das noções de mercado político e Estado, se distancia deste último por ter como foco privilegiado as orientações culturais que marcam a atuação dos atores em interações face a face onde os direitos são efetiva ou virtualmente tematizados, assim como por se acreditar relevante para o equacionamento dos direitos em todo o espectro da vida social. Em outras palavras, o "elemento solidário", para utilizar a noção acionada por F. Reis em oposição ao que ele chama de "elemento realista" (referente ao campo de manifestação das afirmações de interesses individuais), estaria longe de representar exclusivamente a dimensão social da cidadania e/ou os mecanismos de correção das distorções inerentes ao padrão de funcionamento do mercado político.

Neste empreendimento, procurar-se-á inicialmente caracterizar os dois princípios a nível teórico, para depois apresentar a discussão de dois casos empíricos onde, a meu ver, a inadequação do equilíbrio entre os referidos princípios tem como conseqüência a

geração de déficits de cidadania que se desenvolvem, em cada caso, em direções opostas.

Justiça, Solidariedade e a Condição de Cidadão

As noções de ***justiça*** e ***solidariedade***, especialmente quando associadas ao conceito de ***cidadania***, remetem a dois debates paralelos mas interrelacionados. No âmbito filosófico estas noções têm desempenhado um papel importante no balizamento das discussões referentes à ***teoria moral***, onde a predileção pelos ideais de justiça ou de solidariedade tem marcado a fronteira entre, respectivamente, as teorias do "dever moral" identificadas com a tradição contratista de Rousseau a Rawls, e as teorias mais preocupadas com os valores do "viver bem" ou da "vida boa", vinculadas a perspectivas aristotélicas de diversos matizes. Na atualidade, o enfrentamento das divergências entre os proponentes da ética-Discursiva e os chamados "comunitaristas" representa uma das possibilidades mais fecundas deste debate.[3]

Na literatura sociológica propriamente dita, as noções de justiça e solidariedade norteiam, por um lado, a articulação entre interesses individuais e coletivos na discussão sobre cidadania e democracia (ver F.Reis 1993 & E.Reis 1993:163-175). Por outro lado, a literatura também tematiza o equacionamento entre uma ênfase no papel de cidadão enquanto ser autônomo, portador de direitos, e uma preocupação com os deveres da cidadania associados à uma identidade comunitária, de pertencimento a uma totalidade social (Bellah et al. 1985; F.Reis 1993; Kelly 1979).

Não há necessidade nem espaço aqui para uma discussão detalhada dos dois debates. No entanto, não posso deixar de indicar o que me parece ser o cerne do problema, cujas implicações são particularmente importantes para o desenvolvimento do meu argumento. Nesta direção, como as principais contribuições das duas literaturas, no que concerne às minhas preocupações, estão voltadas para o resgate do plano valorativo da cidadania e da eticidade, vou me limitar, no momento, a uma breve exposição da ética-Discursiva. Em parte por ser meu ponto de partida na discussão sobre cidadania, e em parte por trazer a tona a dimensão substantiva da solidariedade que eu gostaria de discutir aqui, apesar da timidez de seu investimento na questão.

Como toda teoria moral de inspiração Kantiana e, portanto, com fortes pretensões cognitivistas e universalistas, a ética Discursiva faz uma distinção radical entre questões de ordem normativa e questões de ordem valorativa, onde, inicialmente, apenas as primeiras pertenceriam ao universo da moralidade em sentido estrito. Embora, como assinalei acima, esta exclusão da dimensão valorativa tenha sido posteriormente relativizada, a ética Discursiva se mantem ligada à tradição deontológica e tem bons motivos para continuar privilegiando a dimensão normativa da moral e da eticidade (ver L.Cardoso de Oliveira 1995). Isto é, na medida em que a discussão da moralidade das normas e/ou dos procedimentos que caracterizariam a argumentação moral tem como foco a análise das relações entre pessoas, grupos e interesses, a partir da maneira como estas relações são vividas e/ou experimentadas pelos atores, permitindo assim uma aproximação mais palpável a contextos empíricos determinados e viabilizando um balizamento mais adequado das questões de validade que marcam a perspectiva cognitivista da abordagem.[4] Neste sentido, e diferentemente de outras abordagens que se situam na mesma tradição, a ética-Discursiva não precisa fazer uso de situações artificialmente construídas (como as idéias de "situação original" em Rawls e de "ideal role taking" em Mead) para fundamentar suas pretensões de validade e mantem sua adesão ao formalismo característico das teorias universalistas.

Entretanto, apesar de chegar a admitir que os princípios de justiça e de solidariedade são igualmente constitutivos do universo

3 Num artigo recente, Sheyla Benhabib (1991) faz um mapeamento interessante deste debate, indicando os pontos de articulação da discussão que lhe parecem potencialmente mais fecundos.

4 Não quero dizer com isto que a ética-Discursiva se dedique a questões empíricas, ou mesmo que articule satisfatóriamente suas proposições teóricas com problemas empíricos.

da moralidade (Habermas 1986:21; L.Cardoso de Oliveira 1993 e 1995), colocando no mesmo nível de importância a preocupação com o respeito à igualdade de direitos entre as pessoas (ou cidadãos) e a preocupação com a proteção da identidade do indivíduo, enquanto membro de uma comunidade onde compartilha redes de relações intersubjetivas de reconhecimento mútuo, Habermas acaba assumindo uma posição excessivamente tímida em relação à incorporação da dimensão valorativa da eticidade em suas propostas de equacionamento da moralidade. Pois, neste contexto, acaba reduzindo os interesses da ética-Discursiva àqueles "aspectos estruturais da vida boa/feliz que podem ser dissociados da totalidade concreta de uma forma de vida específica" (Idem: 24). Ainda que este passo possa ser considerado um avanço, mantem uma atitude demasiadamente formal frente a valores cuja importância não pode ser devidamente avaliada quando não se permite uma discussão sistemática do conteúdo substantivo dos mesmos. Não só no que concerne ao papel dos valores enquanto fonte de motivação para o engajamento nas ações e práticas sociais, como também no que diz respeito à compreensão das relações entre os direitos e/ou interesses eventualmente tematizados no estudo da dimensão normativa da eticidade.

Foi esta insatisfação com a articulação entre normas e direitos de um lado, e valores de outro, que me levou a propor uma tentativa de superação dos impasses dai advindos através da utilização da noção Maussiana de reciprocidade (L.Cardoso de Oliveira 1993). Procurando resgatar então a dimensão substantiva da solidariedade, chamei a atenção para o fato de que a noção de reciprocidade atribui uma importância decisiva aos valores no equacionamento dos direitos envolvidos nas relações de troca analisadas por Mauss. Neste sentido, além de assinalar a ênfase dada por Mauss no caráter relacional do direito, expresso na noção de reciprocidade através da obrigação de dar, receber e retribuir (característica das "prestações sociais totais"), argumento que a realização das trocas e/ou a institucionalização da relação entre as partes demanda, ao lado da afirmação dos direitos e deveres que condicionam a interação, o "reconhecimento mútuo dos envolvidos enquanto pessoas merecedoras do tratamento especial/individualizado reciprocado ao

longo dos diferentes momentos que marcam a transação" (Idem: 14). Isto é, a idéia de que a implementação e/ou o reconhecimento dos direitos em pauta depende, em alguma medida, da consideração mútua da ***dignidade*** das partes enquanto membros legítimos de uma comunidade ou totalidade determinada, com a qual se identificam através da comunhão de valores e visões de mundo minimamente compartilhados.

Num ensaio recente, Taylor (1992) chama a atenção para a importância da noção de ***dignidade*** no reconhecimento da cidadania dos atores. Ao contrário da idéia de ***honra***, que supõe a existência de hierarquias sociais (à la ancien régime) e tem um caráter diferenciador e exclusivista, a noção de ***dignidade*** está atrelada aos ideais de igualdade das democracias modernas e pode ser compartilhada por todos. Embora o ensaio de Taylor tenha como foco a tematização dos dilemas da cidadania onde a situação de multiculturalismo é vivida e percebida como problema pelos atores, aponta para questões centrais no meu empreendimento. Isto é, na medida em que sugere a necessidade do reconhecimento de especificidades socio-culturais para que grupos e/ou parcelas determinadas dos cidadãos de uma nação possam ter sua ***dignidade*** respeitada, sem que isto provoque iniquidades em relação aos demais cidadãos, que não compartilham as características socio-culturais eventualmente reconhecidas.[5] Como veremos, o resgate da dimensão substantiva da solidariedade demanda o reconhecimento de especificidades ou de identidades particulares, isto é, social e culturalmente balizadas.

De qualquer forma, esta articulação entre direitos e valores, a partir de uma perspectiva relacional, permite uma aproximação interessante aos problemas associados à dimensão substantiva do componente solidário da cidadania. Como espero deixar claro através da discussão dos dois casos empíricos apresentados a seguir, que representa um esforço inicial de comparação entre as

5 O principal exemplo discutido por Taylor para ilustrar seu ponto de vista é a demanda "Quebecois" de que a província do Quebec seja considerada uma "sociedade distinta."

experiências de cidadania no Brasil e nos Estados Unidos, o equilíbrio entre os princípios de justiça e solidariedade que mencionei acima tem como eixo central a relação entre o respeito aos direitos do indivíduo e a consideração à pessoa dos atores sociais, ou o reconhecimento de sua ***dignidade***.

Os Direitos do Indivíduo e a Consideração à Pessoa no Brasil e nos Estados Unidos

A dialéctica entre as noções de indivíduo e pessoa tem inspirado comparações interessantes entre o Brasil e os EUA, inclusive no que concerne ao lugar da cidadania nos dois países (DaMatta 1979; 1991), objeto de reflexão do presente ensaio. Acredito que os principais esforços comparativos nesta direção, que toma como foco a dimensão cultural do problema, tenham sido desenvolvidos por Roberto DaMatta e são amplamente conhecidos na comunidade de cientistas sociais. Entretanto, não posso deixar de mencionar algumas de suas contribuições para contextualizar melhor meu próprio empreendimento.

Na interpretação de DaMatta o Brasil é definido como uma sociedade relacional, em oposição ao caráter nitidamente individualista da sociedade americana. Neste sentido, a lógica moderna e universalista do indivíduo, predominante nos EUA, conviveria no Brasil com a lógica tradicional que privilegia a relação e enfatiza a preeminência do todo sobre as partes; indicando, portanto, a grande importância atribuída à hierarquia no contexto brasileiro. Segundo o autor, enquanto a lógica universalista se vincularia ao espaço público da rua, das leis e das relações impessoais, a lógica tradicional teria como referencial o espaço privado da casa, da família e das relações pessoalizadas. No primeiro caso, trata-se da lógica do indivíduo-cidadão, de caráter nivelador, cuja essência estaria nas idéias ou valores de autonomia, independência e igualdade. Já a lógica tradicional valorizaria mais os contrastes, as gradações e as complementaridades.

Ainda de acordo com DaMatta, a articulação das duas lógicas no Brasil, sob a predominância da perspectiva relacional, teria como conseqüência uma visão negativa da cidadania, entendida aqui como mediadora dos deveres e obrigações para com o Estado.

Da mesma forma, as leis também seriam vistas com desconfiança, sendo percebidas como instrumentos de controle do Estado ou de manipulação de poder, e não representariam garantia de liberdade ou de acesso aos direitos de cidadania. Contudo, talvez a principal contribuição de DaMatta para o argumento aqui desenvolvido seria a idéia de que a noção de cidadania brasileira engendraria desvios para cima e para baixo. Isto é, enquanto a experiência no mundo da rua refletiria um estado de subcidadania, a experiência cotidiana no universo da casa e da família refletiria uma situação de supercidadania (DaMatta 1991:100). Embora concorde com Neves (1994: 262 e 269-70) que a dicotomia subcidadão/sobrecidadão talvez seja mais apropriada para indicar o acesso diferencial a privilégios "no mundo da rua", os quais estariam quase totalmente restritos à minoria de cidadãos ***sobreintegrados*** na sociedade brasileira, o equacionamento proposto por DaMatta tem a vantagem de chamar a atenção para a motivação cultural preferencial em relação a obtenção de privilégios, e que também orientaria a prática social dos cidadãos ***subintegrados*** na terminologia de Neves.

Como observei em outro lugar, tal quadro indica que, mesmo que não discordemos das considerações de Neves, "a sujeição a deveres, num caso, [estaria] sendo compensada [simbolicamente] pelo acesso a privilégios no outro" (L. Cardoso de Oliveira 1992:4). Sugeri então, que a articulação da lógica da **casa** com a lógica da **rua** tinha como conseqüência "a nossa tendência de transformar direitos em privilégios através de uma orientação sistemática em direção à privatização do espaço público", e da motivação para inverter, sempre que possível, a condição de subcidadania, —em relação a qual nos sentimos ameaçados quando nos expomos ao arbítrio das leis impessoais—, transformando-a em seu oposto. Penso que esta situação seria um bom exemplo de desequilíbrio entre os princípios de justiça e solidariedade, onde a falta de respeito aos direitos do indivíduo ou do cidadão comum é contrastada com a propensão ao favorecimento daquelas pessoas que se mostram especialmente ***dignas*** de consideração. Ou seja, uma situação onde se tem muito pouca justiça no acesso aos direitos, mas onde sobra solidariedade, ainda que excessivamente circusncrita e bem localizada, na consideração da pessoa do cida-

dão que merece reconhecimento. Sugerindo inclusive uma concepção de ***dignidade*** fortemente contaminada pela perspectiva da honra, nos termos indicados por Taylor.[6] Desta maneira, o drama da situação não está só na "quantidade", eventualmente excessiva, da atitude de solidariedade ou de consideração à pessoa dos atores, mas também na dificuldade de universalizá-la. Ou melhor, na dificuldade de articulá-la adequadamente com o equacionamento dos direitos e/ou interesses das partes envolvidas nas diversas situações de interação social que caracterizam a vida em sociedade.

É interessante notar que apesar da grande dose de perversidade desta situação no que concerne aos ideais de justiça social, visto que, neste caso, o desequilíbrio entre os princípios mencionados acima tem como implicação necessária a usurpação dos direitos da maioria, os valores que dão sustentação às práticas sociais geradoras desta situação de iniqüidade são amplamente compartilhados em todos os estratos sociais da sociedade brasileira. Não quero dizer com isto que não haja oposição às tentativas de transformação de direitos em privilégios ou aos processos de privatização do espaço público. Muito pelo contrário. Uma vez que estes atos tenham sido classificados como tais a cobrança para que as providências devidas sejam tomadas é imediata, ainda que raramente, como no caso das freqüentes acusações de corrupção ou nepotismo, os infratores sejam efetivamente punidos.[7] O problema é que boa parte das situações passíveis de serem identificadas como exemplos de tais atos são suficientemente ambíguas para evitar uma percepção negativa de seu significado.

Aliás, a intensidade da indignação popular frente à prática destes atos só é comparável à extensão do universo social onde estas práticas

6 A propósito da importância da associação entre as categorias de ***honra*** e ***dignidade***, assim como de suas relações com a contaminação do espaço público pelo privado no caso brasileiro, ver o interessante trabalho de Teixeira (1995) sobre a CPI do Orçamento e a noção de "decoro parlamentar".

7 O *"impeachment"* do ex-presidente Collor deve ser visto como uma excessão radical que, não obstante, confirma a regra.

ocorrem. Aqui não estou me referindo apenas àquelas práticas de privatização do espaço público ou às tentativas de transformação de direitos em privilégios cujo conteúdo é nitidamente ilegal, mas também a todos aqueles atos ou práticas sociais onde a demanda por privilégios, afinada com a lógica da ***distinção***, prevalece em prejuízo dos interesses legítimos de outrem. Isto é, ao lado dos crimes de corrupção e nepotismo, não se pode deixar de reconhecer nas diversas práticas (legais) de clientelismo, na cartorialização da nossa economia,[8] no corporativismo dos sindicatos, ou na concessão de subsídios mal justificados, algo do mesmo fenômeno.

No contexto desta orientação em direção à transformação de direitos em privilégios, os excessos cometidos na concessão de indenizações ou pensões vitalícias a jornalistas perseguidos durante a ditadura é apenas o caso mais recente e talvez o mais escandaloso.[9] Alguns processos de reintegração de professores universitários são quase idênticos ao caso dos jornalistas no que concerne a estes excessos. Da mesma forma, alguns professores de Universidades Federais se aproveitam da necessidade da assinatura de um novo contrato de trabalho quando são aprovados em concursos para professor titular, e se aposentam no contrato antigo, passando a ter "direito" ou o privilégio de receber dois salários.[10] Esta manipulação, que permite a transfor-

8 Inclusive do mercado de trabalho, através da regulamentação de profissões cuja efetivação não representa um benefício para a população, mas, sobretudo, a satisfação dos interesses particularistas daqueles que prestam os respectivos serviços (e.g., jornalismo).

9 Ver reportagem publicada na Revista Veja, em sua edição de 24 de maio de 1995 (pp. 98-100), onde um dos candidatos à indenização é apresentado como um profissional que começou a trabalhar em 1980, portanto após o fim da censura, mas que se julga no direito de ser indenizado, com o apoio do sindicato, porque o jornal onde trabalhava teve que fechar em 1986 devido aos prejuízos sofridos em decorrência da ditadura.

10 Como todos os candidatos a progressão funcional para professor titular, via concurso, têm que ser necessariamente professores adjuntos, e como no atual Regime Jurídico Único os aposentados

mação de progressão funcional em "nova" entrada na carreira, é particularmente interessante para o argumento aqui desenvolvido no caso dos Departamentos que passaram por duas ou mais experiências deste tipo dentro de um curto espaço de tempo. Pois, dada a impossibilidade de esconder a estratégia utilizada no âmbito do Departamento, tais experiências só parecem ser passíveis de compreensão se supusermos o apoio ou mesmo o estímulo dos colegas à estratégia manipulativa dos professores beneficiados. A qual seria, assim, sancionada positivamente no universo doméstico do Departamento!

Os exemplos poderiam ser quase que infinitamente multiplicados, abrangendo inclusive práticas cotidianas sem maior conseqüência como o desrespeito a filas de uma maneira geral. Mas este não é o meu objetivo aqui. Gostaria apenas de destacar duas características do nepotismo, e de mencionar um último exemplo, para concluir minhas reflexões sobre as conseqüências para a cidadania do desequilíbrio entre os princípios de justiça e solidariedade no caso do Brasil.

Num dos poucos trabalhos sobre nepotismo em que o autor procura desvendar a lógica interna desta prática, através da comparação com práticas similares que são sancionadas positivamente pela sociedade, Laraia (s.d.) chama a atenção para dois aspectos centrais do nepotismo aos quais nem sempre se dá a devida importância. O primeiro deles se refere à lógica das relações de reciprocidade estabelecidas no âmbito doméstico, familiar, e à estrutura de lealdades a elas subjacente, as quais legitimariam a demanda por favores àquele que está em condições de ajudar. Como argumenta o autor, além destas solicitações estarem calcadas nos preceitos característicos da sociedade relacional, assim como definidos por DaMatta, muitas vezes elas seriam vistas pelos parentes "como um retorno de seus investimentos e de suas expectativas", como um reconhecimento da contribuição dos solicitantes para o sucesso da trajetória do político em pauta. Embora Laraia não faça referências explícitas a situações similares na esfera

recebem uma pensão equivalente ao salário da posição imediatamente superior, os docentes que conseguem este privilégio passam a receber dois salários de professor titular.

privada, acredito que as demandas dos parentes dos políticos não sejam muito diferentes daquelas feitas pelos familiares de empresários bem sucedidos.[11] O segundo aspecto mencionado por Laraia diz respeito à abrangência do nepotismo, que deveria incluir também a prática de contratação de amigos a partir da mesma lógica de reciprocidades acionada no caso dos parentes. Na mesma direção, o autor também sugere alguma identidade entre este tipo de nepotismo e aquele que se manifesta em contextos mais paroquiais, onde a distribuição de cargos reproduziria a mesma lógica de reciprocidades e lealdades mencionada acima, e teria como objetivo precípuo a satisfação dos anseios da comunidade, no que concerne ao acesso de seus membros ao que talvez se pudesse chamar de ***mercado político*** de empregos.[12]

Finalmente, o exemplo que eu queria mencionar antes de introduzir a discussão sobre os dilemas da cidadania nos EUA é o da reivindicação de institucionalização da paridade nas Universidades, tanto no que concerne à eleição de seus dirigentes como em relação à composição dos seus orgãos colegiados com função deliberativa sobre a política universitária. Neste contexto, gostaria apenas de apontar duas ou três características que marcam a radicalidade do exemplo, na medida em que a despeito de suas conseqüências claramente "privatistas" e da confusão entre as noções de direito e privilégio que vem à tona na articulação da reivindicação, o movimento é apresentado como defensor da democracia e da justiça social.[13] Basicamente, o grande problema

11 É claro que a satisfação das demandas nestes casos não configuraria uma situação de nepotismo e, desde que não resultasse na usurpação dos direitos de outros, tão pouco mereceria qualquer restrição.

12 Neste sentido, alguns trabalhos de antropólogos sobre estratégias de definição de voto e lealdade política em eleições no interior do país dão substância as colocações de Laraia, e chamam atenção para características interessantes do discurso nativo que justifica estas práticas (Palmeira & Herédia s.d; Chaves 1994 e Abreu 1993).

13 Para uma discussão detalhada da questão da paridade sob esta perspectiva, ver L. Cardoso de Oliveira (1992).

dos argumentos em defesa da paridade está em não dar a devida atenção à especificidade da Universidade, no que concerne ao seu papel na sociedade. Isto é, ao considerar, equivocadamente, que a chamada "comunidade universitária" representa a sociedade em miniatura, os defensores da paridade reivindicam para os processos decisórios que têm lugar no interior das Universidades os mesmos direitos de participação política compartilhados por todos os cidadãos no âmbito da sociedade mais ampla. Sintomáticamente, entretanto, ao invés de reivindicar a institucionalização do voto universal para os membros da "comunidade", o movimento pela paridade privilegia a defesa dos direitos e/ou dos interesses dos segmentos representados na "comunidade": professores, estudantes e funcionários.

Acontece que, como a Universidade tem uma função social e presta serviços para a sociedade mais ampla, —através da produção de conhecimento e da formação de profissionais/técnicos competentes—, a definição da política acadêmica tem que contemplar, minimamente, a satisfação dos interesses da sociedade em relação à qualidade dos serviços prestados pela instituição. Neste sentido, qualquer proposta de política acadêmica ou de gestão universitária que não esteja subordinada ao bom andamento das atividades-fim da Universidade estará desconsiderando os interesses da maioria. No caso da proposta de paridade trata-se mesmo de uma inversão de prioridades, na medida em que os interesses dos segmentos são colocados na frente dos interesses da população externa, que mantem a instituição, caracterizando uma tentativa de privatização do espaço público e a transformação do status das reivindicações, que perdem o significado de direitos para se constituírem em privilégios. Para tentar escapar deste diagnóstico, a proposta de paridade teria que, pelo menos, enfrentar aquela discussão básica na qual seus proponentes sempre se recusaram a se engajar. Qual seja, a da avaliação da contribuição potencial de cada segmento da "comunidade universitária" para o bom desenvolvimento das atividades-fim da instituição.

Além de reforçar a caracterização da tendência à privatização do espaço público e da propensão a confusões semânticas entre os significados das noções de direito e privilégio no Brasil, sendo esta

última derivada da grande área de interseção existente entre os campos semânticos do público e do privado em nosso universo socio-cultural, o caso da paridade enfatiza um outro aspecto importante do problema que contrasta bem com os dilemas da condição de cidadão nos EUA. Qual seja, a facilidade dos atores de se identificarem com totalidades determinadas, ainda que circunscritas, —caracterizando a força do princípio de solidariedade no contexto brasileiro—, se percebendo como parte integrante de comunidades onde compartilham redes de relações intersubjetivas de reconhecimento mútuo. O interessante aqui é que, a esta facilidade, parece corresponder uma dificuldade maior no que concerne ao reconhecimento de interlocutores pertencentes a comunidades mais inclusivas, onde a identidade comum seria considerada, em princípio, muito abstrata. É possível que a importância excessiva atribuída à dimensão substantiva da solidariedade, assim como se faz presente nestes casos, tenha como implicação necessária a dificuldade de se reconhecer (ou de se atentar para) os direitos de cidadania, que em princípio são sempre universais ou universalizáveis, daqueles que nos são mais distantes.

De resto, seria interessante ressaltar pelo menos duas características das interações sociais no Brasil, as quais parecem colaborar com esta facilidade de totalizar as relações e de expressar a comunhão de identidades entre interlocutores, ou o que tenho chamado de dimensão substantiva da solidariedade. Me refiro (1) à valorização da simpatia (empatia) nas relações face a face, indicando a existência de um verdadeiro "culto" a sociabilidade, e (2) à ambigüidade do grau de comprometimento expresso pelos atores nestas relações. Isto é, ainda que a manifestação de empatia seja genuinamente cultivada durante a interação, ela não significa, por si só, a existência de qualquer compromisso entre as partes ou destas com relação às mensagens trocadas no momento.

Como procurar-se-á argumentar na discussão que se segue, o desequilíbrio entre os princípios de justiça e solidariedade nos EUA parece apontar para um déficit de cidadania na direção oposta. Isto é, na dificuldade de reconhecimento de certos direitos que demandam uma atuação mais forte do princípio de solidariedade, ainda que a ideologia individualista, universalista e igualitá-

ria (no que concerne ao acesso aos direitos do indivíduo), dominante no pais, facilite o respeito aos direitos do cidadão genérico e permita que as desigualdades sociais, em sentido amplo, sejam bem menores do que no Brasil.

*
* *

Na comparação com o Brasil o individualismo da sociedade americana salta aos olhos e, embora a ideologia vigente contemporaneamente nos EUA acentue excessivamente os valores de autonomia e independência (Bellah et al. 1985), a compreensão dos problemas dai advindos para o exercício da cidadania naquele país demanda um mínimo de contextualização desta visão.

Além de uma maior formalização das relações face a face nos EUA, a existência de uma grande área de interseção entre o público e o privado no Brasil tem como contrapartida nos EUA uma separação radical entre estes dois domínios. Tal situação seria bem marcada na ideologia individualista dominante nos EUA a qual, segundo Bellah et al. (1985:27-51), teria origem em quatro tradições: (1) a Bíblica, (2) a Republicana [ou Cívica], (3) a Utilitarista, e (4) a Expressivista. Se é verdade que as quatro tradições enfatizam a importância do indivíduo na sociedade, cada uma delas o faz a sua maneira. Assim, a tradição Bíblica investe na idéia de "liberdade moral", no seio de uma comunidade ética; a tradição Republicana insiste no princípio da "igualdade política", no contexto de uma sociedade democrática; enquanto a tradição Utilitarista se concentra na idéia de que o indivíduo deve perseguir com afinco o seu interesse próprio/material; e a tradição Expressivista estimularia o cultivo do espírito e da identidade profunda do indivíduo. Embora as quatro tradições, em suas versões originais, se preocupassem com a inserção do indivíduo na sociedade e apostassem na constituição de um determinado tipo de sociedade, apenas as duas primeiras, onde esta preocupação sempre foi mais forte, teriam conseguido manter a articulação entre indivíduo e sociedade em perspectiva. Ou seja, as tradições Utilitarista e Expressivista teriam sido internalizadas exclusivamente em relação aos aspectos que valorizam os interesses particulares do indivíduo, tendo contribuído para a difusão e consolidação de concepções que têm como referência ou ideal um indivíduo descontextualizado e totalmente independente das relações sociais,— que no limite seria mesmo nâo portador de cultura e/ou não socializado—, o assim chamado "*unen-cumbered self*" (Idem: 80).

Ainda segundo Bellah et. al, na nossa contemporaneidade as tradições Utilitarista (na esfera pública) e Expressivista (na esfera privada) teriam se tornado predominantes, fazendo com que os americanos desenvolvessem uma dificuldade particularmente aguda na articulação de um discurso coerente sobre o seu compromisso com o social ("*social commitment*"). Isto é, fazendo com que não conseguissem articular um discurso que justifique suas opções de ordem moral (que tematizam suas relações com os outros), ou que defenda sua identidade com certos valores e não com outros, ou ainda que permita a sintonização destes valores com projetos que pretendam contemplar interesses sociais mais amplos.

Bellah e seus colaboradores se utilizam de exemplos dos mais variados contextos e estratos sociais da sociedade americana para caracterizar a abrangência desta dificuldade discursiva, que os autores atribuem às limitações do que chamam de "primeira língua" do individualismo americano, com sua ênfase quase absoluta na idéia de ***auto-suficiência*** ("*self-reliance*"). Apesar de indicarem a existência de "línguas secundárias" que a maioria dos americanos também teria à sua disposição, as quais permitiriam um melhor equacionamento dos valores e da inserção do indivíduo na sociedade, a subordinação destas línguas à "primeira língua" do individualismo, compartilhada por todos, inibiria a elaboração de um discurso satisfatório sobre aqueles temas.

A propósito, o exemplo de Brian Palmer, um dos informantes de Bellah et al., é particularmente ilustrativo. Brian é um executivo profissionalmente muito bem sucedido, cuja preocupação com o sucesso e a independência financeira fez com que tivesse passado os primeiros 15 anos de sua carreira inteiramente dedicado ao trabalho, sem dar muita atenção a esposa e filhos. Em relação aos quais, aparentemente apenas cumpria a função de provedor. Até que um dia ao chegar em casa, após ter recebido uma oferta por sua casa, que estava a venda, sua esposa o avisa que: "uma vez que

tenhamos vendido esta casa, viveremos em casas diferentes". Neste momento, descobre que a esposa andava tendo um caso já a algum tempo e, com cerca de quarenta anos, faz uma série de reflexões para entender o que estava acontecendo, com o objetivo de reestruturar sua vida. Brian acaba se casando de novo com uma mulher de sua idade, que também tem uma carreira profissional e filhos do primeiro casamento. A oportunidade de cuidar dos filhos, que pouco tempo após a separação resolvem morar com ele, faz com que Brian aprenda a cultivar as relações familiares, e fique estimulado a estruturar o novo casamento em outras bases. Agora Brian já não trabalha o mesmo número de horas na empresa, divide com a esposa parte das atividades domésticas, investe na sociabilidade familiar, e dá várias indicações de que se sente muito mais feliz com este novo estilo de vida.

Não obstante, quando instigado a justificar as mudanças em seu estilo de vida, se limita a identificar uma alteração em suas preferências que, em si mesmas, não seriam melhores nem piores que as anteriores. Neste contexto, os autores chamam a atenção que, embora o novo estilo de vida de Brian seja moralmente melhor equacionado, permitindo-lhe o engajamento em relações mais ricas, densas e profundas, ele não é capaz de defendê-lo, "objetivamente", na comparação com seu estilo de vida anterior.

> "...Moralmente, sua vida aparece muito mais coerente do que quando ele estava dominado pelo carreirismo, mas, ao ouvi-lo falar, mesmo seus impulsos mais profundos de ligação com os outros são tão mal fundamentados quanto seus desejos de momento. Ele não tem uma língua/linguagem para explicar o que parecem ser os compromissos reais que definem sua vida e, desta forma, os compromissos são em si mesmo precários." (Bellah et al. 1985:8)

É importante reter o final da citação, onde os autores assinalam que, sem conseguir explicitar e/ou justificar o que seriam os compromissos reais em sua vida, e portanto sem percebe-los adequadamente, Brian tem como conseqüência o enfraquecimento destes mesmos compromissos que ele preza tanto. De certa forma, é como se este enfraquecimento se desse à revelia dos objetivos ou das intenções do ator. O problema se repete nas mais diversas

situações e contextos sociais, incluindo mesmo casos como o do ativista político que, não obstante sua dedicação à causa que mobiliza todos os seus esforços, não é capaz de articular um discurso convincente sobre os projetos que orientam seu engajamento (Bellah et al. 1985:17-20).

Embora o livro de Bellah et al. contenha exemplos de cidadãos que realizam um melhor balizamento de seus valores e compromissos ético-morais, ainda que dentro das limitações impostas pela predominância da "primeira língua do individualismo",[14] o caso de Brian mostra bem a essência da dificuldade ou do dilema americano, assim como apontado pelos autores. Como gostaria de argumentar, tal quadro tem como implicação necessária não apenas o enfraquecimento dos compromissos aludidos acima, mas também o desrespeito a direitos cujo sancionamento demanda o reconhecimento explícito da ***dignidade*** da pessoa do cidadão, e/ou a manifestação do componente solidário da cidadania.

Farei agora uma breve exposição sobre as sessões de mediação no âmbito dos Juizados de Pequenas Causas nos EUA, onde o desrespeito àqueles direitos diretamente associados ao reconhecimento da ***dignidade*** do interlocutor seria particularmente aparente, para concluir minhas reflexões comparativas sobre os dilemas do respeito aos direitos de cidadania no Brasil e nos EUA.

Deve-se dizer que uma das razões pelas quais as sessões de mediação são especialmente interessantes para a discussão da dificuldade do reconhecimento de certos direitos, enquanto tais, nos EUA, é exatamente o fato delas propiciarem a explicitação de demandas que não encontram qualquer espaço para verbalização no âmbito das audiências judiciais. Como procurei mostrar em minha etnografia sobre pequenas causas em Cambridge, Massa-

14 Em todos estes casos os atores fariam uso de "línguas secundárias", que enfatizariam a identidade com tradições e compromissos associados ao que os autores chamam de "*communities of memory*" (Bellah et al. 1985:154). É interessante notar que trata-se, em todas as circunstâncias, de universos localmente circunscritos e bem delimitados como, por exemplo, as comunidades étnicas e religiosas.

chusetts, (L.Cardoso de Oliveira 1989:298-339), as audiências judiciais são fortemente marcadas pelo "modo judicial de se avaliar a responsabilidade legal", o qual impõe um processo de filtragem das causas que inibe a manifestação de quaisquer argumentos que não estejam diretamente associados a parâmetros contratuais ou de responsabilidade civil ("*tort*") legalmente reconhecidos. Além disto, a cobrança da articulação de um raciocínio lógico-dedutivo ao narrar os eventos que ensejaram o litígio, incluindo aí a apresentação de evidências, seria uma dificuldade a mais para as partes exporem suas causas nas audiências judiciais (O'Barr & Conley 1985). Neste sentido, o problema das sessões de mediação não está na limitação dos argumentos e/ou assuntos que podem ser introduzidos no processo de negociação, mas na maneira de conduzir a discussão e de enfrentar certo tipo de questão.

Apesar do processo de mediação estar profundamente marcado por uma preocupação com questões de eqüidade ("*fairness*"), estas são excessivamente dissociadas da idéia de justiça, fazendo com que o desvelamento das razões ou motivos que deram origem ao conflito sejam colocadas em segundo plano, inviabilizando um balizamento mais objetivo da diferença entre o ***equânime*** e o ***não-equânime***, para além da opinião expressa pelas partes no momento. Deste modo, ao mesmo tempo que os mediadores, —e até certo ponto os juízes também—, acreditam que este procedimento permite uma melhor compreensão de determinadas disputas, e a definição de uma solução mais satisfatória para as partes em muitas causas, rejeitam a idéia de que as sessões de mediação viabilizariam um melhor equacionamento do mérito jurídico das causas ou dos direitos nelas envolvidos. Isto é, a mediação privilegia uma visão prospectiva, mais voltada para a satisfação dos interesses dos litigantes em vista da situação na qual se encontram no momento, do que para a avaliação dos direitos eventualmente agredidos ao longo do conflito ou disputa.

Esta visão é fundamentada no "*bestseller*" de Fisher & Ury, "*Getting to Yes: Negotiating Agreement Without Giving In*" (GTY), —o qual parece ter se tornado um referencial importante para as mais diversas práticas de negociação nos EUA—, e que orienta o trabalho dos mediadores.[15] Assim como no caso dos

informantes de Bellah et al. (1985), os autores do livro e seus seguidores (como os mediadores) têm grande dificuldade de justificar os direitos e/ou os valores que dão sustentação aos interesses negociados no processo. Aqui, é interessante notar que se, por um lado, os mediadores criticam os constrangimentos formais que inviabilizam uma apresentação (e a respectiva compreensão) adequada das pequenas causas no contexto das audiências judiciais, —reconhecida como a instância devidamente comprometida com o equacionamento da justiça—, por outro, uma vez que abrem espaço para a discussão das contingências e especificidades substantivas das causas nas sessões de mediação, se vêm obrigados a abrir mão da avaliação dos direitos das partes ou da correção normativa de suas ações. A situação apresentada por Fisher & Ury em GTY como exemplo paradigmático para a orientação do equacionamento ou negociação dos conflitos traz à tona, num só tempo, o potencial e as limitações da perspectiva:

> "Considere a estória de dois homens discutindo numa biblioteca. Um quer que a janela fique aberta e o outro quer que ela fique fechada. Eles discutem acaloradamente o quanto a janela deve ficar aberta: uma fresta, meia janela, três-quartos de janela. Nenhuma solução satisfaz a ambos.
>
> "Entra a bibliotecária. Ela pergunta ao primeiro porque ele quer a janela aberta: 'Para entrar ar fresco'. Então, pergunta ao outro porque ele quer a janela fechada: 'Para evitar a corrente de ar'. Depois de pensar por um minuto, ela abre totalmente uma janela na sala ao lado, trazendo para o ambiente ar fresco sem a corrente de ar." (1985:41)

Apesar de ser indubitavelmente mais simples do que a maioria das disputas mediadas no âmbito das pequenas causas, o exemplo tem a qualidade de ser excepcionalmente claro quanto aos proce-

15 Aliás, os autores estavam entre os principais membros do "Harvard Negotiation Project", ao qual a maioria dos mediadores que atuavam no Juizado estavam associados, enquanto estudantes de Direito em Harvard.

dimentos adotados e aos objetivos da negociação. Inicialmente, o exemplo chama a atenção para as vantagens de se priorizar os interesses "objetivos" das partes, e de se realizar uma negociação orientada por princípios, na medida em que a solução encontrada produz uma situação mais satisfatória para as partes do que qualquer outra que se centrasse na negociação das posições e/ou das "razões" (direitos) das partes. Pois, mesmo que os dois homens na biblioteca tivessem chegado a uma solução de compromisso, na qual se dispusessem a ceder na mesma proporção e ficasse estipulado que a vidraça da janela permaneceria aberta até a metade, eles ainda assim ficariam sujeitos a, respectivamente, alguma corrente de ar e (provavelmente) menos ar fresco do que a solução sugerida pela bibliotecária (baseada exclusivamente nos interesses das partes) permitiria. Contudo, o outro lado da moeda, também presente no exemplo, é a separação, freqüentemente enrijecida, entre direitos e interesses. Como a maioria das disputas mediadas com sucesso no âmbito das pequenas causas indica, esta falta de recursos para lidar com o equacionamento dos direitos pode se constituir numa limitação significativa para a confecção de acordos equânimes. Isto é, acordos nos quais as partes se sentem plenamente contempladas em suas demandas pela reparação dos direitos eventualmente agredidos (L.Cardoso de Oliveira 1989:399-440 e 1995:15-23).

Neste sentido, uma das principais características de boa parte das disputas que desembocam nos Juizados de Pequenas Causas é a resistência à dissociação entre as dimensões moral e legal dos conflitos que as geraram. Com freqüência as partes demandam não apenas a indenização monetária, a qual teriam legalmente direito quando ganham a causa, mas também o reconhecimento e a recriminação do abuso moral a que teriam se submetido no momento de erupção da disputa.[16] De certa

16 Em minha experiência, ao longo de quase dois anos como Conselheiro "Para-Legal" (voluntário), no Serviço de Aconselhamento para Pequenas Causas de Cambridge, a grande maioria das pessoas que procuravam o serviço, normalmente os Autores das causas, não se satisfaziam com a orientação recebida e ***cobravam a solidariedade moral do Conselheiro.***

forma, poder-se-ia dizer que além da preocupação com a definição do valor em dinheiro expresso na sentença do juiz, ou no acordo mediado, o Autor da causa gostaria de contar com o arrependimento ou com a repreensão moral do Querelado, sempre que este fosse de fato responsável pelas agressões (morais) que aquele teria sofrido. Embora esta característica constitua um padrão, ela é particularmente acentuada nos casos em que o valor da indenização reivindicada não justificaria a formalização da causa, como nas disputas de 30 ou 40 dólares, onde o custo total do Autor dificilmente ficaria muito abaixo disso.

Acontece que esta reparação moral não pode ser adequadamente discutida ou encaminhada sem que a origem da disputa, assim como o equacionamento dos direitos e das responsabilidades, sejam devidamente enfrentados. Caso contrario, se este enfrentamento é visto como contaminador da avaliação "objetiva" dos interesses das partes, a discussão das alegações de agressão não encontra a receptividade necessária e as demandas de reparação não são nem articuladas. Embora tenha enfatizado acima que a perspectiva adotada pelos mediadores insiste na separação entre direitos e interesses, dando prioridade aos últimos, devo dizer que na prática da mediação esta separação acaba sendo um pouco relativizada, ainda que não o bastante para propiciar um reconhecimento mais freqüente daqueles direitos diretamente associados a ***dignidade*** do cidadão.

Por outro lado, é importante observar que a maneira mais utilizada para descaracterizar as demandas dos atores, relativas ao reconhecimento destes direitos, é identificá-las como expressão de um comportamento ou atitude ***emocional***. Pois, sem conseguir articular um discurso moral substantivo e/ou fundamentar os valores que motivam a percepção de agressão, e a respectiva demanda de reparação, os atores recorrem a uma categoria psicológica. Isto é, uma categoria ligada ao universo dos sentimentos, que encontra forte respaldo na tradição Expressivista do individualismo, mas que, ao situar-se dentro dos limites da esfera privada, não permite uma percepção adequada

do comportamento desrespeitoso do oponente como um insulto aos direitos.[17]

É verdade que muitas vezes a categoria de comportamento emocional é acionada não apenas para evitar o que os mediadores consideram como discussão improdutiva, mas também para evitar o que eles vêem como a ameaça de criação de um impasse intransponível nas negociações. Pois, além destas demandas, identificadas como emocionais, serem normalmente verbalizadas com os ânimos exaltados, elas costumam tomar a forma e o tom de um revide. Ou seja, a cobrança de explicações esboçada pelo litigante alegadamente ofendido assume a forma de uma nova agressão ou quase isto. Como, por exemplo, quando o cliente de uma lavanderia que teve cinco camisas perdidas no empreendimento, —exatamente na semana em que a lavanderia estava mudando de proprietário—, reclama que só alguém irresponsável, e sem consideração para com o público, teria agido como o sobrinho (e empregado) do Querelado (o atual dono da lavanderia) ao dizer para ele, o Autor da causa, que as camisas já deviam ter sido entregues pelo ex-proprietário da lavanderia, tentando se esquivar do problema. Ou, quando uma ex-co-inquilina de um apartamento alugado juntamente com um casal, se irrita com o homem do casal, —o Autor da causa contra ela—, ao acusá-la de ter agido de má-fé

17 Devo esclarecer que nos tribunais mais formais há uma categoria de demandas que se identifica, ao menos parcialmente, com a necessidade de reparação de agressões aos sentimentos dos indivíduos. Trata-se da categoria "*pain and suffering*", literalmente "dor e sofrimento", que é freqüentemente acionada por litigantes que tiveram grande prejuízo em decorrência da má-fé ou simplesmente de ilegalidades praticadas por terceiros. Entretanto, estas causas têm duas características que as distinguem das que estou discutindo aqui: (1) a categoria *pain and suffering* é sempre acionada como um agravante de outra ofensa legalmente fundamentada; e, (2) a caracterização deste tipo de agressão aos sentimentos exige o testemunho de especialistas que dão um parecer técnico sobre a extensão da "dor e do sofrimento", o que seria impensável no âmbito das pequenas causas em vista do custo destes testemunhos.

e de ter inventado mentiras para justificar o não cumprimento do acordo de permanecer no apartamento por mais um mês, até que o novo co-inquilino do casal pudesse ocupar seu lugar no apartamento. Nestes momentos, os mediadores costumam interromper a sessão para reunir-se com cada uma das partes separadamente, com o objetivo de acalmar os ânimos e buscar novos recursos para retomar as negociações tendo como foco os interesses das partes e não o equacionamento das responsabilidades sobre atos e atitudes trocados durante a disputa.

De qualquer forma, é importante observar que em todos estes casos, inclusive naqueles onde a utilização da categoria de comportamento ou atitude emocional não é provocada pela "necessidade" de acalmar os ânimos das partes, —apesar de ter a mesma conseqüência de inibir a discussão de certas demandas—, os direitos excluídos da pauta das negociações são os que exigem, para que sejam reconhecidos, uma manifestação explícita de consideração à pessoa do indivíduo/cidadão. Quer dizer, uma manifestação de reconhecimento de sua ***dignidade***, enquanto membro de uma comunidade/sociedade inclusiva e minimamente solidária, onde a identidade dos cidadãos tenha um mínimo de substância que lhes garanta um tratamento que não seja estritamente formal e coisificador. Na realidade, o que está por traz da reclamação do cliente da lavanderia, assim como da irritação da ex-co-inquilina, ou mesmo das acusações do homem do casal que ficou no apartamento, é a dificuldade que todos eles têm de admitir a pretensão de razoabilidade da desconsideração que teriam sofrido de seus interlocutores, os quais teriam agido sistematicamente de maneira unilateral para com eles. Neste sentido, o exemplo mais impressionante é o do Autor de uma causa, que chega a formalizar uma demanda relativa a estes direitos disfarçada sob a roupagem de uma reivindicação estritamente econômica.[18] Apesar de chegar a explicitar a motivação central de sua demanda em termos da falta de

18 A demanda é apresentada como uma cobrança de juros sobre o valor do montante principal da causa, para cobrir os custos adicionais que o Autor teria tido em vista da falta de resposta/atenção do Querelado as suas reivindicações.

atenção a sua pessoa por parte do Querelado, o Autor acaba assumindo que, em última instância, o que estava em jogo era um desconforto de ordem emocional.

Como já foi dito acima, o grande problema com este tipo de encaminhamento das negociações é o não equacionamento dos direitos eventualmente agredidos que ficam, assim, sem reparação. Nos poucos exemplos de acordos equânimes, quando estes direitos são equacionados satisfatoriamente, as respectivas demandas são sancionadas, de uma maneira ou de outra, em comum acordo pelas partes e o mediador ao longo do processo.

Finalmente, gostaria de fazer três observações à guisa de conclusão. Em primeiro lugar, esta falta de consideração à pessoa ou à dignidade do cidadão, e o conseqüente desrespeito a certos direitos, não é vivida com pesar e contrariedade pelos americanos apenas no universo dos Juizados de Pequenas Causas. Ela aparece também com alguma freqüência, ainda que com menos dramaticidade, em muitas situações que fazem parte da vida cotidiana da população. Gostaria de recorrer aqui à categoria de comportamento "*business-like*", a qual, apesar de se referir a uma prática sancionada positivamente na esfera pública, é acionada de maneira critica em certas circunstâncias, isto é, para identificar instâncias onde ego se sente agredido por interlocutores que, ao agirem de maneira estritamente formal, não conseguem reconhecer em ego um sujeito com identidade própria.[19] E, portanto, não conseguem estabelecer com ele a sintonia necessária para o bom desenvolvimento da interação. Embora aqui também se repita a dificuldade de articular a crítica ao comportamento *business-like* com a defesa dos direitos do cidadão, esta categoria é especialmente relevante e iluminadora porque ela identifica, neste tipo de comportamento, uma dimensão de insensibilidade percebida como uma contundente falta de consideração para com a pessoa do cidadão.

19 Embora a categoria *business-like* se refira prioritariamente a um comportamento formal e objetivo, acredito que em certos casos ela pudesse ser melhor traduzida pela idéia de comportamento instrumental.

Se, por um lado, o déficit de cidadania dai advindo é relativamente pequeno quando comparado ao déficit decorrente da dificuldade de se respeitar os direitos do indivíduo no Brasil, por outro, tal quadro sugere que a universalização dos direitos de cidadania não deve ter, como implicação, a institucionalização da noção de indivíduo genérico e sem identidade, o chamado "*unen-cumbered self*". Pois, ainda que esta noção pudesse representar mais do que uma "ideologia" e refletisse plenamente a experiência dos atores, sua vigência significaria a usurpação dos direitos de cidadania vinculados à necessidade de reconhecimento da ***dignidade***, ou da manifestação de consideração à pessoa, do cidadão. Na mesma direção, se, como disse na introdução, a noção de direitos é uma categoria relacional, a noção de ***dignidade*** é uma categoria cuja atualidade nas interações sociais supõe o reconhecimento recíproco entre as partes, ou a existência de uma situação de mutualidade entre elas.

Vale a pena ressaltar ainda que o desequilíbrio entre os princípios de justiça e solidariedade, causador dos respectivos déficits de cidadania no Brasil e nos EUA, é motivado em grande medida por fatores de ordem cultural, indicando a necessidade de um maior investimento de pesquisas nesta área, para viabilizar uma melhor compreensão dos dilemas da cidadania e da democracia na nossa contemporaneidade.

Referências

ABREU, L.

1993 ***A Lei, o Poder e a Lógica: estudo antropológico do universo político de Corte de Pedra, povoado do interior da Bahia***. Tese de mestrado defendida no Departamento de Antropologia da USP.

APEL, K-O.

1990 "Is the Ethics of the Ideal Communication Community a Utopia? On the Relationship between Ethics, Utopia, and the Critique of Utopia", in S.Benhabib & F.Dallmayr (orgs.) ***The Communicative Ethics Controversy***, Cambridge, MA.: The MIT Press.

BELLAH, R., R. Madsen, W. Sullivan, A. Swidler & S. Tipton

1985 ***Habits of the Heart***, Berkeley: University of California Press.

BENHABIB, S.

1991 "In the Shadow of Aristotle and Hegel: Communicative Ethics and Current Controversies in Practical Philosophy", in M. Kelly (org.) ***Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics***, Cambridge: The MIT Press.

CARDOSO DE OLIVEIRA, L.

1989 ***Fairness and Communication in Small Claims Courts***, (Ph.D dissertation, Harvard University), Ann Arbor: University Microfilms International (order # 8923299).

1992 "Direitos Humanos e Cidadania no Brasil: Algumas Reflexões Preliminares" ***Série Antropologia nº 122***. Brasília: UnB/Departamento de Antropologia.

1993 "Justiça, Solidariedade e Reciprocidade: Habermas e a Antropologia". ***Série Antropologia nº 149***. Brasília: UnB/Departamento de Antropologia.

1995 "Da Moralidade à Eticidade Via Questões de Legitimidade e Eqüidade". ***Série Antropologia nº 180***. Brasília: UnB/Departamento de Antropologia.

CHAVES, C.

1994 "Eleições em Buritis: um estudo da política e dos valores". Trabalho apresentado no seminário ***Antropologia e Eleições***, realizado no Museu Nacional da UFRJ em setembro de 1994. Mimeo.

DAMATTA, R.

1979 "Você Sabe com Quem Está Falando? Um Ensaio sobre a Distinção entre Indivíduo e Pessoa no Brasil", in R. DaMatta ***Carnavais, Malandros e Heróis***, Rio de Janeiro: Zahar Editores.

1991 "Cidadania: A questão da cidadania num universo relacional", in R. DaMatta ***A Casa & A Rua***, Rio de Janeiro: Guanabara/Koogan.

FISHER, R. & W. Ury

1985 ***Getting to Yes: Negotiating Agreement Without Giving In***. Harmondsworth, Inglaterra: Penguin Books.

GEERTZ, C.

1983 "Local Knowledge: Fact and Law in Comparative Perspective", in C. Geertz ***Local Knowledge***, New York: Basic Books, Inc., Publishers.

HABERMAS, J.

1986 "Moralitt und Sittlichkeit. Treffen Hegels Einwnde gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?" in W. Kuhlmann (org.) ***Moralitt und Sittlichkeit: Das Problem Hegels und die Diskursethik***, Frankfurt: Suhrkamp.

KELLY, G.

1979 "Who Needs a Theory of Citizenship?", ***Daedalus***, outono de 1979, pp. 37-54.

LARAIA, R.

s.d. "Repensando o Nepotismo", mimeo.

MARSHALL, T.H.

1976 ***Class, Citizenship and Social Development***. Connecticut: Greenwood Press.

NEVES, M.

1994 "Entre Subintegração e Sobreintegração: A Cidadania Inexistente". ***Dados***, vol. 37(2):253-275.

O'BARR, W., & J. Conley

1985 "Litigant Satisfaction Versus Legal Adequacy in Small Claims Courts Narratives," 19 ***Law & Society Review*** 661.

PALMEIRA, M. & B. Heredia
s.d. "La manifestation politique et les liens sociaux: Les meetings et la politique de factions." Mimeo.
REIS, F.
1993 "Cidadania, Mercado e Sociedade Civil". Trabalho apresentado na mesa-redonda "A Cidadania no Pós-Socialismo: Aspectos Teóricos e Filosóficos", realizada durante o ***XVII Encontro Anual da ANPOCS***, em Caxambú, no mês de outubro.
REIS, E.
1993 "As transições do Leste e do Sul: o desafio teórico". ***Estudos Históricos*** 12, julho-dezembro 1993, pp. 163-175.
TAYLOR, C.
1992 "The Politics of Recognition", in A. Gutmann (org.) ***Multiculturalism and "The Politics of Recognition***", New Jersey: Princeton University Press.
TEIXEIRA, C.
1995 "Decoro Parlamentar: A Legitimidade da Esfera Privada no Mundo Público". ***Série Antropologia 176***. Brasília: UnB/Departamento de Antropologia.

LCO

Impresso em offset nas oficinas da
FOLHA CARIOCA EDITORA LTDA.
Rua João Cardoso, 23 - Tel.: 253-2073
Fax: 233-5306 - CEP 20220-060 - Rio - RJ

BIBLIOTECA TEMPO UNIVERSITÁRIO

COLEÇÃO RECLAMADA PELAS NECESSIDADES
ATUAIS DA UNIVERSIDADE BRASILEIRA

MARTIN HEIDEGGER/Introdução à Metafísica
MARTIN HEIDEGGER/Sobre o Humanismo
JEAN VIET/Métodos Estruturalistas nas Ciências Sociais
CLAUDE LÉVI-STRAUSS/Antropologia Estrutural
MAURICE MERLEAU-PONTY/Humanismo e Terror
MICHEL FOUCAULT/Doença Mental e Psicologia
GASTON BACHELARD/Novo Espírito Científico
ABRAHAM MOLES/Teoria da Informação e Percepção Estética
JOSÉ GUILHERME MERQUIOR/Arte e Sociedade em Marcuse, Adorno e Benjamin
EMIL STAIGER/Conceitos Fundamentais da Poética
HANS-ALBERT STEGER/As Universidades no Desenvolvimento Social da América Latina
HENRI E Y (Direção de)/O Inconsciente - Volume I (Colóquio de Bonneval) Colaborações de CL. BLANC, R. DIATKINE, S. FOLLIN, A. GREEN, G. C. LAIRY, G. LANTÉRI-LAURA, J. LAPLANCHE, S. RICOEUR, C. STEIN e A. DE WAELHENS e a participação de P. GIRAUD, JEAN HYPPOLITE, JACQUES LACAN, MAURICE MERLEAU-PONTY, E. MINKOWSKI entre outros.
KOSTAS AXELOS/Introdução ao Pensamento Futuro
LUIZ AMARAL/Técnica de Jornal e Periódico
JACQUES GUILLAUMAUD/Cibernética e Materialismo Dialético
EDUARDO PORTELLA/Teoria da Comunicação Literária
HELMAR FRANK/Cibernética e Filosofia
CLAUDIO SOUTO/Introdução ao Direito como Ciência Social
CLAUDE LÉVI-STRAUSS/Antropologia Estrutural Dois
MUNIZ SODRÉ/Teoria da Literatura de Massa
KARL POPPER/Lógica das Ciências Sociais
ROBERTO CARDOSO DE OLIVEIRA/A Sociologia do Brasil Indígena
EDUARDO PORTELLA/Fundamento da Investigação Literária
ERNEST BLOCH/Thomas Münzer teólogo da revolução
ALEXANDER MITSCHERLICH/A Cidade do Futuro
THEODOR W. ADORNO/Notas de Literatura
EDWIN B. WILLIAMS/Do Latim ao Português
DIETER SENGHAAS, WOLF-DIETER NARR e FRIEDER NASCHOLD/Análise de Sistemas, Tecnocracia e Democracia
JOSÉ GUILHERME MERQUIOR/A Estética de Lévi-Strauss
WALTER BENJAMIN/A Modernidade e os Modernos
EDUARDO PORTELLA, JOSÉ GUILHERME MERQUIOR, HELENA PARENTE CUNHA, ANAZILDO VASCONCELOS DA SILVA, MARIA DO CARMO PANDOLFO, MANUEL ANTÔNIO DE CASTRO, MUNIZ SODRÉ/Teoria Literária
HANS-PETER DREITZEL, GÜNTER ROPOHL, CLAUS OFFE, JÜRGEN FRANK, HANS LENK/Tecnocracia e Ideologia
ANTÔNIO PAIM/A Querela do Estatismo
VOGT FRANK OFFE/Estado e Capitalismo
JÜRGEN HABERMAS/A Crise de Legitimação do Capitalismo Tardio
ANTÔNIO PAIM/A UDF e a Idéia de Universidade
ABRAHAM A. MOLES/Teoria dos Objetos
SÉRGIO PAULO ROUANET/Édipo e o Anjo
ROLAND BARTHES/Sollers escritor
SÉRGIO PAULO ROUANET/Teoria Crítica e Psicanálise
SCHÄFER, SCHALLER/Ciência Educadora Crítica e Didática Comunicativa
FÜRST, KLEMMER, ZIMERMANN/Política Econômica Regional
ROBERTO CARDOSO DE OLIVEIRA/Enigmas e Soluções
KOSTAS AXELOS/Horizontes do Mundo
HANS-GEORG GADAMER/A Razão na Época da Ciência
JÜRGEN HABERMAS/Mudança Estrutural da Esfera Pública
ARNOLD GEHLEN/Moral e Hipermoral
CLAUS OFFE/Problemas Estruturais do Estado Capitalista
SARTRE et alii/Marxismo e Existencialismo
HELMUT REICHELT, EIKE HENNIG, GERT SCHAFER JOACHIM HIRSCH/A Teoria do Estado - Materiais para a reconstrução da teoria marxista do Estado
CLAUS OFFE/Trabalho e Sociedade: problemas estruturais e perspectivas para o futuro da "Sociedade do Trabalho" - Volume I - A crise
CLAUS OFFE/Trabalho e Sociedade: problemas estruturais e perspectivas para o futuro da "Sociedade do Trabalho" - Volume II - Perspectivas
HANS LENK/Razão Pragmática - A Filosofia entre a Ciência e a Práxis
SIEGFRIED J. SCHMIDT, HEIDRUN KRIEGER OLINTO, PETER FINKE, REINHOLD VIEHOFF, NORBERT GROEBEN, REINHOLD WOLFF/Ciência da Literatura Empírica - Uma alternativa
JÜRGEN HABERMAS/Consciência Moral e Agir Comunicativo
JÜRGEN HABERMAS/Pensamento Pós-Metafísico
JÜRGEN HABERMAS/Passado como Futuro
NIKLAS LUHMAN/A Sociologia do Direito I
NIKLAS LUHMAN/A Sociologia do Direito II
ROBERTO CARDOSO DE OLIVEIRA/Sobre o Pensamento Antropológico
I. KANT/Lógica
WERNER MARKERT (Org.)/Teorias de Educação do Iluminismo

ISBN 85-282-0084-1