

## A QUESTÃO MORAL



UNICAMP

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

Reitor

MARCELO KNOBEL

Coordenadora Geral da Universidade

TERESA DIB ZAMBON ATVARIS



Conselho Editorial

Presidente

MÁRCIA ABREU

EUCLIDES DE MESQUITA NETO – IARA LIS FRANCO SCHIAVINATTO

MAÍRA ROCHA MACHADO – MARIA INÊS PETRUCCI ROSA

OSVALDO NOVAIS DE OLIVEIRA JR. – RENATO HYUDA DE LUNA PEDROSA

RODRIGO LANNA FRANCO DA SILVEIRA – VERA NISAKA SOLFERINI

Didier Fassin

Samuel Lézé

Organizadores

# A QUESTÃO MORAL

UMA ANTOLOGIA CRÍTICA

*Tradução*

Lara Christina de Malimpensa

Grafia atualizada segundo o Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa de 1990. Em vigor no Brasil a partir de 2009.

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELO  
SISTEMA DE BIBLIOTECAS DA UNICAMP  
DIRETORIA DE TRATAMENTO DA INFORMAÇÃO  
Bibliotecária: Maria Lúcia Nery Dutra de Castro – CRB-8ª / 1724

---

F264q Fassin, Didier  
A questão moral: uma antologia crítica / organizadores: Didier Fassin, Samuel Lézé; tradução: Lara Christina de Malimpensa – Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2018.

1. Moral. 2. Antropologia. 3. Filosofia. I. Lézé, Samuel. II. Malimpensa, Lara Christina de. III. Título.

CDD - 170  
- 301  
ISBN 978-85-268-1452-3 - 100

---

Título original: *La question morale: Une anthologie critique*

Copyright © 2013 by Didier Fassin e Samuel Lézé  
Copyright © 2018 by Editora da Unicamp



“Cet ouvrage, publié dans le cadre du Programme d’Aide à la Publication 2015, a bénéficié du soutien de l’Institut Français du Brésil.”

“Este livro, publicado no âmbito do Programa de Apoio à Publicação 2015, contou com o apoio do Instituto Francês do Brasil.”

Direitos reservados e protegidos pela lei 9.610 de 19.2.1998.  
É proibida a reprodução total ou parcial sem autorização,  
por escrito, dos detentores dos direitos.

Printed in Brazil.  
Foi feito o depósito legal.

Direitos reservados à

Editora da Unicamp  
Rua Caio Graco Prado, 50 – Campus Unicamp  
CEP 13083-892 – Campinas – SP – Brasil  
Tel./Fax: (19) 3521-7718/7728  
www.editoraunicamp.com.br – vendas@editora.unicamp.br

# SUMÁRIO

INTRODUÇÃO – A QUESTÃO MORAL EM ANTROPOLOGIA – <i>Didier Fassin</i> .....	9
--	---

## Parte 1 FUNDAÇÕES

INTRODUÇÃO – <i>Didier Fassin</i> .....	29
---	----

### *Legado das filosofias morais*

1.1 SOBRE OS CANIBAIS – <i>Michel de Montaigne</i> .....	35
1.2 FUNDAMENTAÇÃO DA METAFÍSICA DOS COSTUMES – <i>Immanuel Kant</i> .....	42
1.3 GENEALOGIA DA MORAL – <i>Friedrich Nietzsche</i> .....	51
1.4 CRÍTICA DA ÉTICA – <i>Elizabeth Anscombe</i> .....	57
1.5 PRÁTICAS DE SI – <i>Michel Foucault</i> .....	67
1.6 UM DIÁLOGO POR VIR – <i>Abraham Edel</i> .....	75

### *Primícias de uma ciência da moral*

1.7 NOTAS E QUESTÕES – <i>Edward B. Tylor</i> .....	81
1.8 A DETERMINAÇÃO DO FATO MORAL – <i>Émile Durkheim</i> .....	85
1.9 O ESPÍRITO DO CAPITALISMO – <i>Max Weber</i> .....	97
1.10 EMOÇÕES E JULGAMENTOS – <i>Edward A. Westermarck</i> .....	105
1.11 CRIME E CASTIGO – <i>Bronislaw Malinowski</i> .....	114
1.12 RETRATO DO PRIMITIVO COMO FILÓSOFO – <i>Paul Radin</i> .....	125

Parte 2  
POSIÇÕES

INTRODUÇÃO – *Didier Fassin* ..... 135

*O lugar da moral*

2.1 A ESTRUTURA DE UM CÓDIGO MORAL – *John Ladd* ..... 143  
2.2 UMA ÉTICA DA LIBERDADE – *James Laidlaw* ..... 152  
2.3 A ÉTICA EM ATOS – *Michael Lambek* ..... 164  
2.4 DEONTOLOGIA E CONSEQUENCIALISMO – *Joel Robbins* ..... 174

*O relativismo ético em questão*

2.5 CONTRA O RELATIVISMO – *Clyde Kluckhohn* ..... 183  
2.6 CONTRA O ANTIRRELATIVISMO – *Clifford Geertz* ..... 195  
2.7 AMBIVALÊNCIA E CONTRADIÇÕES – *Bradd Shore* ..... 203  
2.8 O UNIVERSAL E O RELATIVO – *Steven Lukes* ..... 216

Parte 3  
DESCRIÇÕES

INTRODUÇÃO – *Didier Fassin* ..... 229

*Éticas locais*

3.1 A PESSOA MORAL EM SEU CONTEXTO – *Kenneth Read* ..... 236  
3.2 AS BASES MORAIS DA HIERARQUIA – *Lila Abu-Lughod* ..... 249  
3.3 A HONRA E A VERGONHA – *Michael Herzfeld* ..... 264  
3.4 SENTIMENTOS E CONSCIÊNCIA – *Steven Parish* ..... 280

*Economias morais*

3.5 ECONOMIA MORAL DA MULTIDÃO – *Edward Palmer Thompson* .... 291  
3.6 ÉTICA DA SUBSISTÊNCIA – *James Scott* ..... 297  
3.7 LÓGICAS DA CORRUPÇÃO – *Jean-Pierre Olivier de Sardan* ..... 309  
3.8 OS VALORES DA CIÊNCIA – *Lorraine Daston* ..... 320

Parte 4  
CONFRONTAÇÕES

INTRODUÇÃO – *Didier Fassin* ..... 339

### *Situações críticas*

4.1 SOBREVIVER PELA CRUELDADE – <i>Colin Turnbull</i> .....	346
4.2 REPRESENTAR A POBREZA – <i>Oscar Lewis</i> .....	352
4.3 COMPREENDER OS ATENTADOS SUICIDAS – <i>Ghassan Hage</i> .....	361
4.4 REPENSAR A NOVA BIOÉTICA – <i>Arthur Kleinman</i> .....	372

### *Tensões práticas*

4.5 CULPA E REPARAÇÃO – <i>Nandini Sundar</i> .....	384
4.6 ASSISTÊNCIA E DESENVOLVIMENTO – <i>Erica Bornstein</i> .....	397
4.7 INTEGRAÇÃO E AUTONOMIA – <i>Gregory Simon</i> .....	406
4.8 COMPAIXÃO E RESPONSABILIZAÇÃO – <i>Omri Elisha</i> .....	420

## Parte 5

### PRESCRIÇÕES

INTRODUÇÃO – <i>Didier Fassin</i> .....	435
---	-----

### *Moralizar o mundo?*

5.1 DE QUE LADO ESTAMOS? – <i>Howard S. Becker</i> .....	442
5.2 A PRIMAZIA DA ÉTICA – <i>Nancy Scheper-Hughes</i> .....	456
5.3 O IMPÉRIO DO SOFRIMENTO – <i>Leslie Butt</i> .....	468
5.4 A IMUNIDADE DO SETOR HUMANITÁRIO – <i>Didier Fassin</i> .....	479

### *Codificar a disciplina?*

5.5 O ANTROPÓLOGO COMO ESPÍÃO – <i>David Price</i> .....	494
5.6 OS TESTES MORAIS DA ANTROPOLOGIA – <i>Peter Pels</i> .....	505
5.7 AS NOVAS BUROCRACIAS DA VIRTUDE – <i>Charles Bosk</i> .....	521
5.8 CÓDIGO ÉTICO – <i>American Anthropological Association</i> .....	535

### CONCLUSÃO – RUMO A UMA HANTOLOGIA DA QUESTÃO MORAL –

<i>Samuel Lézé</i> .....	547
--------------------------	-----

ÍNDICE ONOMÁSTICO.....	553
------------------------	-----



# Introdução

## A QUESTÃO MORAL EM ANTROPOLOGIA

*Didier Fassin*

Coisa alguma, em si mesma, é boa ou má; o pensamento é que a torna tal.

William Shakespeare, *Hamlet*

Em que condições o homem inventou para uso próprio estes dois julgamentos de valor: bem e mal. E que valor têm por si mesmos?

Friedrich Nietzsche, *A genealogia da moral*

Ao longo das últimas décadas, a moral e a ética têm sido crescentemente invocadas nos âmbitos mais diversos e, por vezes, mais inesperados. Dos políticos espera-se atualmente que tenham comportamentos morais tanto na vida privada como na vida pública, e ambas são alvo de uma inquisição à qual não estavam habituados. De tiranos e torturadores, exige-se que prestem contas no contexto de expansão dos tribunais internacionais, encarregados de julgar crimes contra a humanidade e crimes de guerra. Após a queda das ditaduras, comissões são instauradas em nome da verdade e da reconciliação, que passaram a substituir os hábitos anteriores de silêncio ou vingança. As finanças já não encontram sua única justificação oficial no desenvolvimento do capitalismo e no enriquecimento dos especuladores; poupadores e acionistas preferem investir em fundos éticos associados à solidariedade ou à ecologia. As guerras já não traduzem simplesmente uma relação de forças entre nações que defendem seus interesses; quando partem de potências ocidentais, não raro são proclamadas guerras humanitárias. As pessoas afetadas por fatores naturais ou por violências e discriminações já não ficam entregues à própria sorte ou aos sistemas locais de ajuda mútua: adquirem, em razão do sofrimento, a condição de vítimas legítimas. Os abusos sexuais cometidos por pessoas do círculo fa-

miliar, padres ou treinadores esportivos já não estão submetidos à lei do segredo, que, durante muito tempo, prevaleceu em famílias, igrejas e centros esportivos: são debatidos em praça pública e penalizados pela instituição judiciária. Os médicos já não podem confiar apenas em sua própria avaliação da validade de seu método para testar novos medicamentos: comitês de ética verificam se os ensaios clínicos respeitam as normas que protegem os participantes da experimentação. Os biólogos já não podem realizar sozinhos a supervisão de suas pesquisas: leis de bioética circunscrevem o que podem fazer e o que lhes é proibido. O discurso dos direitos humanos impõe-se pouco a pouco em todos os setores da atividade humana, e também o direito das crianças, das minorias, dos pacientes, dos animais, e todos estes são, igualmente, expressões de valores e sensibilidades característicos das sociedades contemporâneas. Por fim, o atento observador da atualidade não deixa de notar o quanto a linguagem da moral e a referência à ética penetram a representação dos acontecimentos e das situações, das mais trágicas às mais insignificantes, e os comentários que suscitam.

Que essa lista à maneira do bestiário da famosa enciclopédia chinesa apócrifa de Jorge Luis Borges não seja, no entanto, enganosa. O propósito não é sugerir que a moral e a ética estivessem ausentes de nossos debates e existências até um período recente. Tampouco é indicar que as transformações descritas traduziriam uma forma de progresso moral ou de revolução ética, como alguns gostariam de persuadir-se. Por fim, não é supor que todos esses fenômenos procederiam de lógicas comuns, quer se veja neles o retorno do conservadorismo moral, quer a emergência de uma ética social. Trata-se de apreender, isso sim, uma problematização, diria Michel Foucault, ou talvez um momento, nos termos de J. G. A. Pocock – em outras palavras, uma configuração histórica marcada por uma multiplicação de preocupações, expectativas e dúvidas a respeito da moral e da ética, e, simultaneamente, por uma banalização das palavras, imagens e práticas que afirmam sua relação com elas. A combinação e a sobreposição, no espaço público, dessas duas camadas, a profunda e a superficial, que por vezes se tornam quase indistintas, constituem o que se pode denominar a *questão moral*. Assim como a questão social abarca tanto a realidade das desigualdades econômicas como os discursos que, nessa qualidade, a constituem, a questão moral associa os problemas morais e o tratamento que a eles se dá no espaço público. E, assim como se diz sobre a questão

social, poder-se-ia falar, para qualificar a acumulação dos fatos anteriormente evocados, de uma nova questão moral, que caracterizaria o tempo presente.

Embora encontre sua razão de ser na contemporaneidade das mudanças enumeradas e na reflexão que ela exige, o projeto desta obra não é, contudo, o de analisar seus sinais e decifrar seu sentido. Seria antes o de proporcionar ao leitor certo recuo. Esse distanciamento é de dupla natureza. Por um lado, é temporal e espacial, pela evocação de períodos e lugares em que inúmeras preocupações ou indagações, que são hoje as nossas, já eram objeto de análises e discussões. Por outro, é teórico e crítico, convidando às terras das ciências humanas e sociais, a começar pela filosofia, que trata da questão moral há mais de 2 mil anos. A antropologia, a nosso ver, está no cerne desse projeto, pois o distanciamento sempre foi seu princípio, seja ao descobrir sociedades longínquas, seja ao explorar mundos próximos. Ler e reler os textos dos antropólogos, mas também dos pensadores que os inspiraram, é, portanto, reformular a partir do início a questão moral por um percurso que é simultaneamente histórico, geográfico e intelectual, que retorna às origens da disciplina e retraça até sua genealogia, viajando de horizontes exóticos a guaridas familiares, expondo-nos à certeza de uns e ao ceticismo de outros. No entanto, ao entrarmos nessa aventura, precisamos ressaltar de saída um fato notável.



De fato, a questão moral proporciona ao historiador da antropologia um paradoxo surpreendente: ela tanto é onipresente no *corpus* desta última desde o seu nascimento, a tal ponto que quase se poderia dizer que persegue a busca da antropologia pela verdade humana, como está ausente das múltiplas sínteses que nos proporcionaram dessa disciplina seus cronistas, enciclopedistas e dicionaristas, o que levaria até a indagar se não constitui um ponto cego ou uma marca vexaminosa dessa área. Este é, aliás, um traço comum dos trabalhos que se debruçam sobre essa questão há meio século: logo em sua abertura, deploram o déficit de pesquisas, ao mesmo tempo em que notam a emergência de preocupações – de cuja perenidade podemos desconfiar, dada a repetição da mesma constatação. Assim, em sua primeira obra pioneira, May Edel e Abraham Edel (1959) – aquela, antropóloga, e este, filósofo – observam com pesar a falta de colaboração entre suas disciplinas; apontam também a

fragilidade da produção científica pelo recenseamento de apenas 4 artigos sobre a moral ou a ética em 50 anos de existência da revista oficial da profissão, *American Anthropologist*. Quatro décadas depois, foi semelhante o diagnóstico proposto por James Laidlaw (2001), etnólogo especialista no mundo indiano, ao afirmar que não há antropologia da ética no sentido – assinala ele – de um esforço sistemático para apreender a moral, como é o caso para o parentesco ou a religião.

Decerto é de boa retórica justificar a própria contribuição a uma disciplina com base na novidade da proposta e na urgência da iniciativa. Poderia causar especial espanto o fato de serem raramente mencionados, na antropologia britânica em particular, os trabalhos sobre moral, de Bronislaw Malinowski (1967 [1926]) – que lança as bases de um estudo das normas que fundam a lei por meio da análise do crime e do castigo – a Raymond Firth (1964 [1953]) – que faz do estudo dos valores uma das três orientações precípua da antropologia, ao lado do estudo da estrutura e da organização social –, passando pelos debates suscitados pela conferência de E. E. Evans-Pritchard (1963 [1950]) e suas implicações para a concepção da “sociedade como sistema moral” (Evens, 1982). O fato, no entanto, é que, para além de todas as considerações estratégicas, e não obstante alguns esquecimentos significativos, a defasagem entre a proliferação de questionamentos e julgamentos morais na literatura antropológica e a modéstia de sua tematização e problematização como questão moral, ao menos até um período recente, convida a uma reflexão sobre essa dissociação. As razões que a explicam são principalmente de duas ordens: cognitiva e política.

Por um lado, a moral foi com frequência assimilada, em nossas tradições durkheimianas, às regras cuja violação dá ensejo a uma punição e que, por isso, determinam a obrigação moral que rege a vida em sociedade; ou então, por uma perspectiva boasiana, aos costumes que são objeto de aprovação social e cujas configurações, por consequência, variam em função das entidades culturais. No primeiro caso, a moral outra coisa não é senão o social; no segundo, quase não se distingue da cultura. A partir daí a moral se torna dificilmente identificável e não justifica um estudo específico. As normas e os costumes, os valores e os usos representam o que os antropólogos não cessaram de estudar desde que sua disciplina existe: não haveria necessidade alguma de singularizar a moral como objeto ou como âmbito. Ainda hoje, contra as ten-

tativas de estudá-la como tal, essa objeção é formulada seja por meio da inserção da moral num conjunto já existente, como a religião ou a lei, seja porque nela se vê outro nome, suspeito, aliás, para designar o social ou a cultura.

Por outro lado, a moral foi geralmente considerada pelos antropólogos com certa desconfiança, em razão das dimensões avaliadora e normativa a ela associadas. Se esse relativismo cultural lhes serviu de proteção contra as tentações de um universalismo conquistador, impelido no passado por projetos coloniais e, no presente, por ideologias progressistas, a análise dos fatos morais implicaria o risco, pensava-se, de fazer voltarem pela janela as formas de julgamento que, conforme se acreditava, haviam sido expulsas pela porta. Os selvagens e os bárbaros dos modelos evolucionistas, e até racistas, renasceriam então sob aparências menos repulsivas, por meio da condenação de representações e de práticas rejeitadas em nome de um direito natural, dos direitos humanos, dos direitos das mulheres ou dos direitos das crianças. Estudar a moral, e principalmente a moral dos outros, seria a partir daí correr o risco de fazer da antropologia uma empreitada moralizadora, como ela pôde sê-lo no passado. É verdade que os debates sobre o relativismo moral geraram uma confusão entre descrição de diferenças de valores entre as culturas e julgamento instaurador de hierarquias de culturas com base nesses valores.

No fundo, este duplo obstáculo, cognitivo e político, parece haver desempenhado um papel nas fontes batismais da antropologia. O livro *Primitive culture*, de Edward Tylor (1871, pp. 1-2, e 1874, p. 453), frequentemente considerado o primeiro tratado científico da disciplina, não se abre com uma definição da “cultura” – que inclui a moral, decerto, mas que a trata de maneira extensiva, por oposição às “coisas naturais” – e não termina com uma invocação da “ciência da cultura”, que caracterizaria sua vocação reformadora ou, em outras palavras, portadora de progresso “para o bem da humanidade”? Por um lado, a moral desaparece submersa na cultura; por outro, reaparece sob a forma moralizadora. Podem-se conceber as dificuldades que a antropologia enfrentou para escapar desse duplo vínculo.



Essas duas objeções opostas à constituição da moral como objeto da antropologia são sérias. No entanto, não impediram a emergência recente de um

verdadeiro campo de pesquisa com a publicação de obras coletivas, a realização de debates nas revistas da disciplina, a organização de sessões especiais nas conferências internacionais. Se levarmos a sério a referência bourdieusiana à ideia de campo científico, será preciso, portanto, descrever esse espaço social em que se posicionam os pesquisadores, em função de sua escola de pensamento, e se definem os desafios teóricos legítimos relacionados ao objeto moral. Realizar esse trabalho é identificar não apenas a parte mais visível do campo dos estudos sobre a moral, a que se apresenta como tal e se promove sob essa designação, mas também os diversos lugares menos facilmente detectáveis, porque neles os desafios morais não são necessariamente explícitos ou reconhecidos. No centro desse campo – em sua parte mais legítima, se assim se preferir –, uma tensão se exerceu entre essas duas grandes abordagens: uma que dá primazia às restrições morais que a sociedade faz pesar sobre os indivíduos, em termos de obrigações, positivamente, ou de punições, negativamente; outra que ressalta a capacidade que os indivíduos possuem de produzir raciocínios e julgamentos éticos, tomando para isso certa liberdade em relação à pregnância do social.

A primeira abordagem, herdeira de Émile Durkheim (2004 [1924]) e, por intermédio dele, herdeira da ética do dever de Kant, elabora uma etnografia das moralidades (Howell, 1997). Interessa-se pelos valores e normas que, em dada sociedade e em dada época, definem o que é bem ou bom ou o que é mal ou mau, por um lado, e o que se deve e não se deve fazer, por outro. Essa perspectiva não é nova. Assim, a “ética descritiva” de John Ladd (1957) reconstituiu o “código moral” dos índios navajo, isto é, “o conjunto das regras e dos princípios” que permitem que os indivíduos discirnam o que é do âmbito do dever e do bem, ao passo que a “ética comparativa” de Kenneth Read (1955) constrói uma oposição entre a moral ocidental cristã e a moral dos Gahuku-Gama da Nova Guiné, do ponto de vista das “noções de dever e de ideal, de obrigação e de deseabilidade”. Descritivo ou comparativo, o estudo das morais locais pressupõe uma dupla forma de relativismo: o reconhecimento dos sistemas morais como resultado de disposições abstratas, e não simplesmente como produto de emoções e de pulsões; e a suspensão do julgamento sobre valores e normas observados, por contraste com as formas mais ou menos explícitas de avaliação e de hierarquização. No entanto, trabalhos posteriores permitiram afinar, por um trabalho etnográfico e linguístico, tanto a compreensão dos valores

que sustentam as moralidades locais como sua inserção concreta na vida cotidiana: assim é em relação à pesquisa sobre a tristeza e a raiva entre os caçadores ilongot das Filipinas, realizada por Michelle Rosaldo (1980), ou ao estudo da honra e do pudor numa sociedade beduína do Egito, conduzido por Lila Abu-Lughod (1986). Mais recentemente, pesquisas trataram dos conflitos que podem ser suscitados pelo contato entre morais locais diferentes, e até contraditórias: valores tradicionais contra *ethos* cristão entre os Urapmim da Papua Nova Guiné (Robbins, 2004), ascetismo ortodoxo contra ateísmo socialista em uma comunidade de antigos crentes do Ural (Rogers, 2009) ou ética islâmica contra moral médica na prática de doações e transplantes de rins no Egito (Hamdy, 2012). Ao valorizar assim certa unidade cultural, que é a do grupo analisado, e mesmo que essa unidade se construa nas oposições entre sistemas de valores, trata-se de mostrar que, para além das variações individuais, existem coerências que permitem definir precisamente as morais locais, ainda que sejam atravessadas pela história.

A segunda abordagem, inspirada em Michel Foucault (2001 [1983]) e, de maneira mais longínqua, na ética da virtude de Aristóteles, propõe uma antropologia da ética (Faubion, 2011). Empenha-se em conferir aos sujeitos sua margem de liberdade, em revelar sua capacidade de subtrair-se à dominação do social, de debater sobre dilemas morais, de produzir subjetividades éticas. Na esteira dos trabalhos de Talal Asad (1993), a experiência da religião e, particularmente, da oração como modo de transformação de si tornou-se central para essa abordagem, quer se trate de analisar a experiência de mulheres engajadas em movimentos islâmicos no Egito (Mahmood, 2005) ou de doentes de aids nos centros cristãos ortodoxos de reabilitação na Rússia (Zigon, 2011). Essa atenção às subjetividades dos agentes se manifesta como reação à visão clássica de normas impostas pelo medo da punição, de um lado, e de valores provenientes de uma produção coletiva, de outro. Desdobra-se segundo modalidades diferentes, conforme a primazia que se dá a expressões emocionais, a julgamentos explícitos ou a ações comuns. Alguns buscam evidenciar os sentimentos que animam os indivíduos e, especialmente, a experiência da “dialética do sofrimento e da compaixão” (Throop, 2010). Outros consideram os raciocínios que os agentes desenvolvem a respeito dos desafios morais, revelando as lógicas e os arranjos, estabelecendo até “o paradoxo e a contradição como aspectos conscientes da experiência humana” (Sykes, 2009). Há ainda os

que prestam atenção às interações comuns ou às decisões cotidianas, para “mostrar a centralidade da prática ética na vida” (Lambek, 2010). O desafio desse deslocamento das restrições sociais para a liberdade individual, das morais locais para as subjetividades éticas, constitui certa reformulação do universalismo, que não é o dos valores morais, geralmente rejeitado pelos antropólogos, mas o das competências éticas. Já não se trata de defender um sentido moral particular numa sociedade determinada, mas de reconhecer que todos os seres humanos são capazes de agir como sujeitos éticos.

O leitor versado nos debates da filosofia moral não deixará de constatar que, se as duas linhas teóricas que atualmente desenham a paisagem da antropologia da questão moral emprestam com mais ou menos liberdade dois dos paradigmas da ética – o dever e a virtude –, um terceiro parece ter sido negligenciado: a ética consequencialista. De acordo com essa última abordagem, a moral não é julgada em relação a regras de conduta às quais é preciso se conformar nas práticas pessoais ou em relação ao trabalho interior que sentimentos, raciocínios ou atos implicam, mas em relação às consequências provocadas pelo que é dito ou feito. O utilitarismo, que privilegia a maximização da felicidade, tem uma de suas expressões em Max Weber, em menor grau em *A ética protestante e o espírito do capitalismo* do que em sua conferência “A política como vocação” (Weber, 2003 [1919]), em que ele opõe precisamente a ética da convicção, fundada em uma aplicação absolutista dos princípios, e a ética da responsabilidade, atenta às consequências das ações. É nessa linha que se inserem certas pesquisas recentes sobre os pânicos morais, nos Estados Unidos (Lancaster, 2011), ou os programas neoliberais na Itália (Muehlebach, 2012), sobre os direitos humanos (Englund, 2006) ou o governo humanitário (Fassin, 2011). Essa abordagem, diferentemente das duas anteriores, não isola a moral e a ética como produtos da sociedade ou elaborações da subjetividade, mas confere-lhes um cunho histórico e político. De fato, trata-se de considerar que os desenvolvimentos contemporâneos de discursos e de práticas que afirmam sua filiação à moral e à ética são obra de uma história, que é principalmente a do mundo ocidental e de sua relação com o resto do mundo, e têm uma significação política que excede valores e sensibilidades manifestados.



As linhas de pesquisa que acabam de ser mencionadas dominam os estudos antropológicos contemporâneos sobre a questão moral, e estes foram amplamente renovados graças à contribuição delas. No entanto, elas não esgotam a riqueza de abordagens e as interrogações relacionadas a essa questão. Outras perspectivas devem ser discutidas não apenas por seu interesse próprio, mas também pelo que proporcionam à compreensão dos desafios morais de nosso mundo.

Primeiramente, a antropologia tem uma longa tradição de debates sobre o relativismo ou o universalismo moral (Westermarck, 2000 [1932]). Se há um consenso sobre a existência empírica de uma diversidade de padrões morais segundo as culturas e as épocas, a questão é saber, por um lado, se existem ainda assim fundamentos comuns a todas as sociedades – estruturas elementares da moral de certa forma – e, por outro, se é possível estabelecer procedimentos que permitam determinar que um conjunto de valores e de normas é superior a outro – uma hierarquia de morais, por assim dizer, mesmo que esta não se apresente oficialmente como tal, de modo geral (Lukes, 2008). Esse debate é atualmente relançado em duas frentes, por razões muito distintas, umas propriamente científicas, outras, sociológicas. Na primeira, as abordagens neurocognitivas da moral, quer procedam da biologia evolucionista (Baumard, 2010), quer da psicologia experimental (Gazzaniga, 2005), sugerem que todos os seres humanos compartilham uma mesma aparelhagem neurológica e cognitiva, para pensar sobre os objetos morais a partir de uma gramática comum, o que não contradiz as variações culturais observadas, mas permitiria considerar uma ética universal (Haidt, 2003). Na segunda, as controvérsias recorrentes sobre temas sensíveis, como podem sê-lo a excisão de meninas em países africanos (Boddy, 2007) ou os crimes de honra nas sociedades muçulmanas (Wikan, 2008), suscitam posições radicalmente opostas de condenação peremptória e de compreensão conciliadora que polarizam o espaço público (Shweder *et al.*, 2002). Oriundos de interrogações fundadoras da antropologia, o relativismo e o universalismo se remobilizam e reformulam, assim, ao sabor das transformações dos saberes e dos debates de sociedade.

Em segundo lugar, a antropologia se viu confrontada desde sempre com problemas morais suscitados por sua própria prática ou, antes, pela prática de seus membros, visto que o próprio fundador da disciplina nos Estados Unidos foi excluído da associação profissional por ele criada, após um litígio relacio-

nado justamente com o desrespeito à deontologia (Price, 2008). Desde então, os antropólogos não cessaram de se perguntar sobre suas boas práticas, sobre as lealdades e as responsabilidades que lhes cabiam diante daqueles e daquelas que eles estudavam, mas também daqueles e daquelas que os financiavam, e, é claro, diante de sua própria disciplina, que por vezes conduz a escolhas éticas difíceis (Pels, 1999). Em certos casos, interrogações morais emergiram de maneira polêmica, por ocasião de escândalos envolvendo, por exemplo, colaborações entre pesquisadores e serviços de informação ou exércitos, do Projeto Camelot no Chile, nos anos 1960, ao Human Terrain System no Iraque, nos anos 2000; tais interrogações contribuíram amplamente para produzir e impulsionar em sua evolução os códigos éticos da antropologia, principalmente nos Estados Unidos (Fluehr-Lobban, 2003). Seguindo uma lógica completamente distinta, a disciplina também se viu confrontada com desafios deontológicos por meio da pressão cada vez maior exercida pelos comitês de ética na avaliação e no acompanhamento de programas de pesquisa, os Institutional Review Boards da América do Norte, que adotam o modelo dos comitês destinados à proteção dos “sujeitos humanos” nas ciências da vida e parecem, também neste caso, os mais ativos (Lederman, 2006). Produto das restrições impostas pelos acontecimentos ou pelos dispositivos, mas também – e principalmente – da reflexividade de seus membros sobre a própria prática, a antropologia é assim trabalhada por desafios morais relacionados à singularidade de seus objetos, de seus terrenos, de seus métodos e de seus compromissos.

Em terceiro lugar, a própria antropologia não raro é praticada como uma disciplina moral, no sentido normativo, isto é, com a vocação de tornar o mundo melhor. Essa tendência, que suscita delicadas questões, está inter-relacionada com os dois pontos anteriores – a saber, o debate sobre o relativismo e o universalismo e os questionamentos deontológicos sobre a prática da profissão. Ela não é, também neste caso, nem nova nem específica. Desde os primórdios das ciências sociais, o projeto de conhecimento da sociedade caminhou com o projeto de sua transformação e, tanto entre os sociólogos europeus como entre os antropólogos norte-americanos, o progressismo moral foi muitas vezes concomitante com a tentativa de constituição da moral como objeto de conhecimento científico. Parece, no entanto, que a tendência se acentuou nos últimos tempos: a questão do engajamento do pesquisador foi formulada da maneira mais clara por Nancy Scheper-Hughes (1995), num texto

famoso em que se declarou favorável a uma “antropologia militante”. Mais recentemente, Jeremy MacClancy (2002), recusando uma tradição antropológica de estudo de “costumes absconsos de tribos pouco conhecidas” e de “cerimônias extraordinárias em cenários exóticos”, afirmou que “os antropólogos se dedicam a tratar de questões de interesse público e a ajudar a resolver os problemas sociais em todos os lugares onde estes sobrevêm”, ao passo que Michael Carrithers (2005), num artigo intitulado “Lanthropologie comme science morale” [“A antropologia como ciência moral”], propôs que a antropologia se desenvolvesse a serviço de uma “crítica cética e terapêutica da retórica imperialista” estadunidense. Quanto a essa orientação moral incessantemente revisitada da antropologia, Wiktor Stoczkowski (2008) propõe uma leitura crítica, convidando os leitores a examinarem com mais rigor os conflitos que podem surgir da confrontação das normas éticas com as exigências epistemológicas.

Por fim, no prolongamento dessa discussão e no âmbito de uma iniciativa de reflexão sobre a disciplina, restaria indagar as razões do interesse manifestado por parte das ciências sociais pela questão moral. De fato, não bastaria sugerir que os pesquisadores se contentam em estudar a realidade social tal como é e se debruçam sobre essa questão, portanto, porque esta lhes é formulada dentro da sociedade ou pela sociedade, pois então seria necessário explicar por que não o fizeram antes. O fato é que, de maneira geral, a pesquisa se constrói de modo relativamente autônomo em relação ao mundo que a cerca: elabora suas próprias indagações e suas próprias problemáticas. A observação vale para as ciências humanas. Que um novo campo científico se constitua não é, portanto, nem uma resposta a uma hipotética demanda social nem, inversamente, o fruto de uma simples coincidência com os desenvolvimentos observados no espaço público. A emergência de uma questão moral na antropologia exige a mesma análise antropológica que a emergência de uma questão moral no mundo contemporâneo. Trata-se em particular de refletir sobre o que ela revela e o que ela evita, os fatos que ela esclarece e os problemas que ela oblitera, as formas de discurso que ela autoriza ou invalida – em suma, de fazer a crítica de uma antropologia moral.



É essa notável riqueza das discussões sobre a questão moral em antropologia que queremos testemunhar por meio desta antologia. Uma riqueza que, de resto, torna ainda mais surpreendente a ausência delas nos tratados da disciplina e ainda mais necessária a tentativa de reunir textos que definam esse novo espaço científico. A vitalidade de um campo científico em via de constituição, tal como acabamos de esboçá-lo em seus contornos e desafios, justifica por si só a empreitada de proporcionar o acesso a textos e explicações dos debates, como esta em que nos envolvemos aqui. No entanto, para além desse interesse, que diz respeito a um público relativamente especializado, pensamos que tal literatura pode se revelar pertinente para qualquer pessoa que se interesse pelos problemas da moral e da ética, e pretenda se esforçar para construir a própria reflexão para além das reações emocionais e dos julgamentos categóricos que eles costumam suscitar. O “caminho mais longo” da antropologia ao qual se refere Georges Balandier (1985) assume aqui toda a sua justificação e toda a sua significação.

A obra é estruturada em torno de cinco temas. A primeira parte evoca as fundações da questão moral em antropologia. Convocamos, de um lado, escritores e filósofos cujo pensamento se revela particularmente esclarecedor para as ciências sociais da moral e, de outro, antropólogos e sociólogos, que foram os primeiros a se aventurar nesse terreno, definindo assim de modo duradouro seus contornos. A segunda parte desenha as posições tal como se cristalizaram progressivamente. Apresentamos primeiramente as diferentes abordagens teóricas que permitem apreender o objeto moral, entre obrigação e liberdade, depois, os debates entre relativismo e universalismo suscitados pela diversidade dos sistemas morais. A terceira parte propõe descrições de contextos morais. Reunimos trabalhos sobre morais locais, que tratam de normas, valores e afetos em contextos sociais particulares, e análises das economias morais locais, que ilustram as mudanças progressivas desse conceito. A quarta parte diz respeito à confrontação de morais distintas. Interessamo-nos, por um lado, pelas dificuldades encontradas pelos próprios antropólogos que se depararam com essas diferenças em seus terrenos e em suas práticas e, por outro, pelas ambiguidades dos desdobramentos das políticas de auxílio social. A última parte aborda a maneira como a antropologia se encontra alternadamente na posição de emissora e de receptora de prescrições morais. Retomamos em particular a discussão sobre o engajamento e o distanciamento do