

ANTROPOLOGIA
& DIREITO

ASSOCIAÇÃO BREASILEIRA DE ANTROPOLOGIA

2002–2004

Gustavo Lins Ribeiro PRESIDENTE

Antonio Carlos de Souza Lima VICE-PRESIDENTE

2004–2006

Miriam Pillar Grossi PRESIDENTE

Peter Henry Fry VICE-PRESIDENTE

2006–2008

Luís Roberto Cardoso de Oliveira PRESIDENTE

Roberto Kant de Lima VICE-PRESIDENTE

2008–2010

Carlos Alberto Caroso Soares PRESIDENTE

Lia Zanotta Machado VICE-PRESIDENTE

2011–2012

Bela Feldman-Bianco PRESIDENTE

Luiz Fernando Dias Duarte VICE-PRESIDENTE

ANTROPOLOGIA

& DIREITO

temas antropológicos

para estudos jurídicos

COORDENAÇÃO GERAL

Antonio Carlos de Souza Lima

COORDENAÇÃO DOS EIXOS TEMÁTICOS

Adriana de Resende Barreto Vianna

Ana Lúcia Pastore Schritzmeyer

Claudia Fonseca

Eliane Cantarino O'Dwyer

Maria Luiza Heilborn

Sérgio Carrara

APOIO



COPYRIGHT ©, 2012 dos autores

EDIÇÃO, CAPA E PROJETO GRÁFICO
Contra Capa

A636 Antropologia e direito : temas antropológicos para estudos jurídicos / coordenação geral [de] Antonio Carlos de Souza Lima. – Brasília / Rio de Janeiro / Blumenau: Associação Brasileira de Antropologia / LACED / Nova Letra, 2012
576 p. ; 23 cm.

ISBN 978-85-7682-461-9

1. Antropologia. 2. Direito. 3. Filosofia da Cultura. 4. Filosofia do Direito. 5. Comportamento Humano. I. Lima, Antonio Carlos de Souza, coord. II. Título.

CDD533.801

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA
Universidade de Brasília
Campus Universitário Darcy Ribeiro – Asa Norte
Prédio Multiuso II (Instituto de Ciências Sociais)
Térreo – Sala BT-61/8
Brasília/DF – CEP 70910-900
Tel/fax: [55 61] 3307-3754

LACED – LABORATÓRIO DE PESQUISAS EM
ETNICIDADE, CULTURA E DESENVOLVIMENTO
Departamento de Antropologia – Museu Nacional
Quinta da Boa Vista, s/n. – São Cristóvão
Rio de Janeiro/RJ – CEP 20940-040

NOVA LETRA GRÁFICA E EDITORA
Rua Governador Jorge Lacerda, 1809 Galpão 2 – Velha
Blumenau/SC – CEP 89045-001
Tel [55 47] 3325-5789

SUMÁRIO

- 11 APRESENTAÇÃO
Luís Roberto Cardoso de Oliveira
Miriam Pillar Grossi
Gustavo Lins Ribeiro
- 17 INTRODUÇÃO
Ela Wiecko V. de Castilho
- 23 NOTA SOBRE A ORGANIZAÇÃO
Antonio Carlos de Souza Lima
- I. VISÕES GERAIS
- 35 Antropologia jurídica
Roberto Kant de Lima
- 55 Cultura
Roque de Barros Laraia
- 68 Grupos étnicos e etnicidade
Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto

79	Honra <i>Mariza Corrêa</i>
86	Identidade e subjetividade <i>Carlos Guilherme O. do Valle</i>
94	Moral e ética <i>Luís Roberto Cardoso de Oliveira</i>
103	Natureza <i>Henyo Trindade Barretto Filho</i>
110	Patrimônio cultural <i>Antonio A. Arantes</i>
125	Perícia Antropológica <i>João Pacheco de Oliveira</i>
141	Pessoa e indivíduo <i>Luiz Fernando Dias Duarte</i>
147	Raça <i>Ricardo Ventura Santos</i>
154	Ritual <i>Esther Jean Langdon</i>
161	Sociedade <i>Eduardo Viveiros de Castro</i>
186	Tradição <i>Rodrigo de Azeredo Grünwald</i>

II. EIXOS TEMÁTICOS

DIREITO À DIFERENÇA

202	Introdução <i>Adriana de Resende Barreto Vianna</i>
212	Ação afirmativa <i>Jocélio Teles dos Santos</i>
219	Cidadania e minorias no mundo globalizado <i>Gustavo Lins Ribeiro</i>
227	Diferenças, desigualdade e discriminação <i>Peter Fry</i>
234	Minoria <i>Giralda Seyferth</i>
240	Minorias e religiosidade em seus contextos <i>Emerson Giumbelli</i>
247	Comentário jurídico <i>Roger Raupp Rios</i>

DIREITO AOS DIREITOS

262	Introdução <i>Ana Lúcia Pastore Schritzmeyer</i>
271	Cidadania, direitos e obrigações <i>Paula Montero</i>
276	Fisco e cartórios: exemplos de burocracia à brasileira <i>Ana Paula Mendes de Miranda</i>

- 286 Polícia e delegacias
Guita G. Debert
- 294 Segurança pública: uma abordagem antropológica
(repleta de valores e opiniões)
Luiz Eduardo Soares
- 300 “Violência conjugal” e acesso a Justiça: um olhar
crítico sobre a judicialização das relações sociais
Theóphilos Rifiotis
- 309 Comentário jurídico *José Eduardo Faria*

DIREITOS TERRITORIAS

- 318 Introdução *Eliane Cantarino O’Dwyer*
- 336 Campesinato e posse da terra
Ellen Fensterseifer Woortmann
- 346 Meio ambiente
Henyo Trindade Barretto Filho
- 356 Terras de quilombos
Ilka Boaventura Leite
- 369 Terras indígenas
João Pacheco de Oliveira
- 375 Terras tradicionalmente ocupadas
Alfredo Wagner Berno de Almeida
- 391 Comentário jurídico *Deborah Duprat*

DIREITOS SEXUAIS E REPRODUTIVOS

- 396 Introdução *Maria Luiza Heilborn*
- 405 Aborto
Debora Diniz
- 412 Identidade de gênero
Elizabeth Zambrano
Maria Luiza Heilborn
- 420 Identidades sexuais
Júlio Assis Simões
- 430 Limites da sexualidade: violência e transgressão
Maria Filomena Gregori
- 439 Sexo e gênero
Adriana Piscitelli
- 448 Comentário jurídico *Flávia Piovesan*

DIREITO E FAMÍLIA

- 460 Introdução *Claudia Fonseca*
- 471 Direito à convivência familiar
Domingos Abreu
Geovani Tavares
- 478 Família e trabalho infantil
Delma Pessanha Neves
- 485 Novas tecnologias reprodutivas, também
chamadas de tecnologias reprodutivas assistidas
Verena Stolcke

- 495 Relações conjugais em transformação
Russell Parry Scott
- 502 Violência familiar: relações violentas e contexto social
Cynthia Sarti
- 510 Comentário jurídico *Roberto Arriada Lorea*

DIREITO E SAÚDE

- 520 Introdução *Sérgio Carrara*
- 526 Corpo
Olivia Maria Gomes da Cunha
- 532 Vida e morte
Rachel Aisengart Menezes
- 539 Loucura e responsabilidade
Jane Russo
Ana Teresa A. Venancio
- 546 Idade e ciclo de vida
Daniela Riva Knauth
- 552 Saúde e doença
Alessandra de Andrade Rinaldi
- 558 Comentário jurídico *Paulo Gilberto Cogo Leivas*
- 567 ÍNDICE REMISSIVO

APRESENTAÇÃO

PUBLICA-SE AQUI O RESULTADO de esforços feitos durante cinco gestões da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), que representam um passo significativo na reflexão sobre as relações entre a antropologia e o direito. Nas duas últimas décadas, em consequência, mas não exclusivamente, de ações motivadas pela promulgação da Constituição de 1988, a ABA e os antropólogos brasileiros têm buscado ampliar, de maneira substancial, o diálogo com os chamados *operadores do direito* e o sistema jurídico brasileiro. Seja na realização de laudos periciais decorrentes de demandas de reconhecimento de territórios indígenas e quilombolas, seja em discussões sobre segurança pública, direitos de minorias e cidadania, ou na preocupação com os direitos humanos em sentido amplo, o diálogo com o direito tem se mostrado cada vez mais denso e presente no horizonte do ofício antropológico. As dificuldades de compreensão mútua entre os profissionais dessas duas áreas, no entanto, nem sempre são claras ou de fácil superação, razão pela qual um dos principais objetivos deste livro é contribuir para melhorar a comunicação entre antropólogos e advogados.

Antropologia e direito têm visões diferentes sobre os *direitos* e as perspectivas de ambas as disciplinas para a compreensão da vida em sociedade têm pouca proximidade. Além de diferenças no campo conceitual que dificultam o diálogo, a antropologia produz conhecimento com base em pesquisa empírica e cultiva a preocupação em

apreender (e aprender com) o ponto de vista do ator ou dos sujeitos da pesquisa, ao passo que o direito é uma disciplina normativa que analisa “fatos” trazidos aos tribunais e se preocupa com o *dever ser* e a referência a direitos predefinidos. Numa sociedade complexa como a brasileira, caracterizada por uma separação significativa entre o Estado e a sociedade, uma lei processual sofisticada e uma prática jurídica cuja orientação se pauta em doutrinas apartadas do cotidiano dos cidadãos, competindo entre si segundo as regras do *contraditório*, os processos jurídicos apresentam grande opacidade para os leigos, inclusive os antropólogos. Na direção inversa, o conhecimento produzido por estes também não é imediatamente transparente para os advogados, pois sua compreensão é impermeável à prática de *reduzir a termo* e sua apreensão demanda abertura a novos parâmetros interpretativos, cuja diversidade é inesgotável.

Nesse sentido, como Clifford Geertz observou, a preocupação compartilhada pelas duas disciplinas em articular o geral com o particular sugere uma identidade de propósitos apenas aparente (Geertz, 1981). Importam aqui os pontos de partida de cada uma delas no exercício de articulação. Enquanto o jurista privilegia o exame de princípios gerais para avaliar aqueles que melhor iluminam a causa em questão, de modo a viabilizar uma solução imparcial, ou seja, não arbitrária, o antropólogo procura esmiuçar os sentidos das práticas e dos saberes locais, indagando se a singularidade da situação etnográfica pesquisada tem algo a nos dizer sobre o universal, em favor de uma interpretação não etnocêntrica e, portanto, também não arbitrária. É evidente que as duas orientações não se contradizem e podem ser acionadas de forma complementar, mas as diferenças de perspectiva mencionadas acima e aquelas entre os respectivos *ethoi* das disciplinas não facilitam o diálogo.

À proporção que o jurista está preocupado em evitar arbitrariedades no plano da decisão, razão pela qual rejeita a parcialidade, o antropólogo não admite arbitrariedades no plano da compreensão, e por isso refuta o etnocentrismo. Embora nenhuma das duas formas de arbitrariedade seja aceita por ambas as disciplinas, as

diferenças de sensibilidade que incidem sobre cada uma delas são muito acentuadas, assim como a ignorância de parte a parte sobre os mecanismos de defesa contra as respectivas modalidades de arbitrariedade não colabora para uma atuação mais articulada entre os profissionais formados nas duas áreas.

Há, todavia, um campo em que as trocas têm se dado de maneira mais intensa. A experiência de diálogo entre antropólogos e procuradores na defesa de direitos étnicos, depois da promulgação da nova Carta constitucional, especialmente no que concerne aos direitos de índios e quilombolas aos territórios que ocupam, tem ampliado o nível de compreensão entre os profissionais das duas áreas. Ainda se resume a um único passo num longo caminho a ser percorrido, mas se trata de um dos raros exemplos em que as preocupações com os dois tipos de arbitrariedade se somaram de maneira efetiva, produzindo um produtivo diálogo entre a antropologia e o direito, bem como algum sucesso na defesa dos respectivos direitos. Em outras palavras, por rejeitar o etnocentrismo embutido na eventual imposição da visão vigente na sociedade mais ampla, a atenção ao modo singular de ocupar e representar o território característico de povos indígenas e quilombolas tem sido considerada pelos procuradores uma condição importante para a produção de decisões não arbitrárias quanto às demandas desses grupos. Da mesma maneira, ao recusar a parcialidade da aplicação de leis não contextualizadas, os instrumentos jurídicos acionados pelos procuradores para proteger os direitos de índios e quilombolas têm sido percebidos pelos antropólogos como garantias da manutenção de direitos.

Assim, ainda que as perspectivas e os instrumentos interpretativos das duas disciplinas não sejam plenamente compreendidos de parte a parte, o diálogo iniciado tem tornado possíveis trocas significativas e uma melhor percepção da atuação do interlocutor na interseção entre antropologia e direito. O diálogo entre essas duas disciplinas também tem se manifestado, mesmo que timidamente, em busca da formulação de leis e da resolução de conflitos interpessoais, expressos em situações de violências de gênero, familiares e homofóbicas, bem como

nas redefinições de família, adoção e reprodução. Trata-se de temas que são objeto de reflexões deste livro e apontam para uma frutífera colaboração entre antropólogos e operadores do direito.

Organizado por Antonio Carlos Souza Lima, este livro contou com o apoio de Adriana de Resende Barreto Vianna, Ana Lúcia Pastore Schritzmeyer, Claudia Fonseca, Eliane Cantarino O'Dwyer, Maria Luiza Heilborn e Sergio Carrara, responsáveis pelos seis eixos que estruturam o volume; de número significativo de respeitados antropólogos vinculados à ABA; e de importantes interlocutores do campo jurídico. Dada a riqueza do seu conteúdo, certamente será, para além de um volume dedicado ao campo jurídico, referência de estudantes de antropologia e de colegas de outras áreas interessados nas reflexões sobre temas clássicos e contemporâneos que a antropologia brasileira vem trabalhando há cinco décadas.

Por fim, esperamos que sua publicação contribua para a expansão dos diálogos em curso e envolva áreas do direito e da antropologia que não têm muita experiência de interlocução interdisciplinar, ou que não ainda tenham motivado esforços de colaboração institucional em escala semelhante, não só melhorando a compreensão de problemas e perspectivas, como também favorecendo tanto a elucidação de direitos quanto a expansão da cidadania. Nessa direção, os trabalhos antropológicos podem se tornar fonte de inspiração e apoio para os operadores em diferentes frentes, entre as quais os direitos do consumidor e de outras “minorias” dependentes de noções de cidadania e de arquitetura político-institucional republicana mais condizentes com as transformações do mundo globalizado, em que o respeito à diferença se consolidou. Na condição de praticantes de uma disciplina dialógica, os antropólogos só podem saudar o aparecimento de obra destinada a incrementar a conversação com os operadores do direito e demais atores sociais interessados nas questões aqui tratadas.

LUÍS ROBERTO CARDOSO DE OLIVEIRA
MIRIAM PILLAR GROSSI
GUSTAVO LINS RIBEIRO

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

- GEERTZ, Clifford
(1981) “Local knowledge: fact and law in comparative perspective”. In: *Local knowledge*. New York: Basic Books, 1983, p. 167–234.

INTRODUÇÃO

ESTE É UM LIVRO escrito preponderantemente por antropólogos e antropólogas, e direcionado para profissionais do direito. É fruto de uma aproximação que se estabeleceu, no início dos anos 1990, entre membros do Ministério Público Federal e da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), para o reconhecimento dos direitos dos índios existentes na nova Constituição brasileira. A cooperação informal veio a se formalizar em convênio firmado, em 24 de abril de 2001, pelo então procurador geral da República Geraldo Brindeiro e pelo então presidente da ABA Ruben George Oliven, com o objetivo de realizar:

estudos, pesquisas e elaboração de laudos antropológicos periciais que permitam subsidiar e apoiar tecnicamente os trabalhos, judiciais e extrajudiciais, do Ministério Público Federal, em questões que envolvam direitos e interesses de populações indígenas, remanescentes de comunidades de quilombos, grupos étnicos, minorias e outros assuntos referentes às atribuições do Ministério Público Federal, seja como defensor dos direitos e interesses referidos, seja na qualidade de *custos legis*.

Por essa razão, membros do Ministério Público Federal escrevem esta introdução e dois comentários. A obra, todavia, não se limita a temas de atribuição específica do Ministério Público Federal

ou Estadual, e interessa a estudantes e profissionais do direito. Está estruturada em eixos temáticos, cada um dos quais precedido de uma introdução específica. Nesta introdução, de caráter geral, quero ressaltar a importância e a utilidade da produção intelectual conjunta de antropólogos e juristas.

O livro aborda temas que emergem da vida em sociedade e são tratados de formas diferentes pela antropologia e pelo direito. Este privilegia princípios e normas, quase como se fossem dogmas. A saúde, por exemplo, é estudada pelo jurista à luz das normas estabelecidas pela Constituição, por leis, decretos e outros atos normativos expedidos pelas autoridades sanitárias e pelos órgãos de fiscalização profissional. O jurista busca, fundamentalmente, aplicar normas a uma determinada situação fática. Já a antropologia se ocupa da análise das relações sociais, inclusive do próprio direito. Essa diferença de abordagens, em decorrência do método epistemológico e de seu próprio objeto, conduz a resultados díspares. Tomando como exemplo o mesmo tema, percebemos que os autores dos verbetes relacionados a saúde revelam representações sociais, tecidas ao longo da história e das culturas, sobre o início da vida, a morte, o corpo saudável e o corpo doente, a sanidade e a loucura.

Não raro, tais representações sociais não são visíveis para o jurista ou aplicador do direito. A visão normativista levada ao extremo não só nega códigos consuetudinários e valores que foram desconsiderados na elaboração das leis, como também traz consequências indesejadas pelo próprio sistema jurídico. O texto de Ellen Woortmann, ao analisar terra e campesinato, mostra que o direito civil conduz à imposição da partilha igualitária da terra por ocasião da morte dos pais, quase sem levar em conta fatores como qualidade do solo, presença ou não de mananciais de água, vias de transporte, formas de organização social e de casamento preferencial, ou o valor tradicional atribuído à terra. “Desse modo, ao longo de algumas gerações, a fragmentação da terra [...] torna inviável a reprodução social do campesinato”, contexto em que a própria lei representa, paradoxalmente, um obstáculo ao modelo da agricultura familiar acolhido na Constituição de 1988.

Na reflexão de Clifford Geertz, invocado no texto introdutório de Ana Lúcia Pastore Schritzmeyer acerca do direito aos direitos, as práticas jurídicas se caracterizam por constantemente simplificarem as complexidades a que se reportam. O fazer jurídico é, pois, um processo seletivo e incompleto. Essa mesma ideia é desenvolvida por Cynthia Sarti, ao discorrer sobre a violência familiar. A lógica de atuação do sistema jurídico, em suas palavras, “tende a descontextualizar os conflitos, ou seja, a enquadrá-los em seus termos, abstraindo-os do contexto onde ocorreram e que lhes dá sentido, razão pela qual se verifica um descompasso entre os dois momentos que, frequentemente, impede que a Justiça seja um *locus* efetivo para a resolução de conflitos”. Quando incide sobre esse ponto uma leitura antropológica adequada, verifica-se que a noção popular de justiça não coincide necessariamente com a noção de Justiça positivada na lei.

§

A PROPOSTA DESTE LIVRO é dialógica, sendo oferecido aos profissionais do direito um panorama do que a pesquisa antropológica já revelou acerca da honra, da tradição, dos rituais, da sexualidade, da saúde, da vida e morte, da violência e da família, entre vários outros temas que são objeto de regulação normativa pelo Estado. Espera-se que eles se sintam provocados a trazer enfoques advindos da prática jurídica.

Theóphilos Rifiotis, autor do verbete sobre acesso a Justiça, também lembra de Geertz e observa que “o diálogo entre a antropologia e o direito vem sendo realizado de diversas formas, de acordo com o referencial teórico e os objetivos de pesquisa, razão pela qual se fala em antropologia do direito, antropologia jurídica ou antropologia legal. Em qualquer uma delas, contudo, depara-se com um exercício de ‘tradução cultural’, no sentido etimológico de ‘trazer o sentido’, isto é, de uma relação de complementaridade em que um ilumina o que o outro obscurece, e vice-versa, permitindo que eles se transformem um no comentário do outro”.

Os textos aqui reunidos vão da análise das relações reguladas pelo direito à análise da própria regulação. São duas perspectivas igualmente importantes, que contribuem para uma avaliação das práticas jurídicas pelos profissionais do direito e permitem a adoção administrativa ou judicial de políticas de reconhecimento de ampla gama de movimentos sociais. Nessa ótica, vale registrar que Antonio Carlos de Souza Lima, ao fazer alhures uma reconstrução histórica da política indigenista brasileira, levou-nos a perceber que a consolidação da antropologia como disciplina acadêmica e universitária no Brasil só pode ser compreendida, se for considerada a participação de antropólogos na formulação de políticas estatais (Souza Lima, 2002).

Antropologia e direito se assemelham como ciências de interpretação. A primeira interpreta as relações sociais e a segunda, as normas que regulam grande parte dessas relações, em geral estabelecidas de maneira formal pelo Estado. Assemelham-se também nas possibilidades de dominação, por intermédio do conhecimento advindo da interpretação. A esse respeito, lembre-se, por exemplo, como o conhecimento antropológico sobre o caráter nacional dos japoneses serviu à tomada de decisões e a estratégias empregadas pelos americanos na Segunda Guerra Mundial. Por sua vez, o conhecimento jurídico forjado no legalismo tende a manter o *status quo* da desigualdade material e a criar obstáculos ao exercício de direitos. É ele que contesta ações afirmativas no âmbito do trabalho e da educação, ou a aplicação analógica da união estável às uniões homoafetivas.

As coisas, de todo modo, podem se passar de forma diferente e interpretações feitas pelos antropólogos, ser utilizadas na formulação e na execução de políticas públicas para o reconhecimento de direitos, ou seja, como instrumento não de dominação, e sim de libertação e de empoderamento de minorias e grupos sociais com déficit de cidadania. Em outro viés, a interpretação feita por juristas que abandonam o método tecnicista é capaz de dar ao direito a possibilidade de atuar como instrumento de transformação social, e não mais como obstáculo a ela. Em tal perspectiva, é importante que todo profissional do direito tenha acesso ao conhecimento

antropológico, pois este, como os demais conhecimentos produzidos pelas ciências sociais, favorece a compreensão da complexidade e da diversidade humanas. Em consequência, espera-se haver melhor administração dos conflitos, menores preconceito e discriminação, e maior igualdade material.

Admitir o conhecimento antropológico na prática de criação e de aplicação do direito pode revolucionar a representação que a sociedade brasileira tem deste, uma vez que permite passar de um modelo de *rule by Law* (o que não está na lei não é direito, não vale, não tem força para se impor) para outro de *rule of Law* (o direito se constitui na sociedade). Como avalia Roberto Kant de Lima em seu verbete sobre a antropologia jurídica, a antropologia no primeiro modelo é totalmente desnecessária ao jurista. Parece-me, contudo, que o segundo modelo tem potencial de legitimação muito maior, devendo os profissionais de direito empenhar-se em sua adoção. Porque o conhecimento antropológico é indispensável a isso, acredito que o esforço despendido na produção desta obra servirá a esse desiderato, abrindo caminho para um diálogo mais constante e sempre fecundo entre os profissionais desses dois campos de saber.

ELA WIECKO V. DE CASTILHO

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de
(2002) “O indigenismo no Brasil: migrações e reapropriações de um saber administrativo”. Cf. L’ESTOILE, Benoit de; NEIBURG, Federico & SIGAUD, Lygia (orgs). *Antropologia, impérios e Estados nacionais*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.

NOTA SOBRE A ORGANIZAÇÃO

ANTROPOLOGIA E DIREITO: temas antropológicos para estudos jurídicos foi concebido com o objetivo de facilitar e solidificar o crescente diálogo entre esses dois campos disciplinares, bem como entre seus profissionais e instituições emblemáticas no Brasil. Pensado em diálogo com Denise Dora, assessora do Programa de Direitos Humanos da Fundação Ford, integrou o quadro de propostas do projeto *Os antropólogos face aos direitos humanos e às políticas públicas para a saúde indígena no Brasil e na América Latina*. Apresentado a essa Fundação (Grant n. 1035-1736) pela Associação Brasileira de Antropologia (ABA) em setembro de 2003, durante a presidência de Gustavo Lins Ribeiro (2002–2004), o texto do projeto destacou, à luz da temática dos direitos humanos, a consolidação das relações entre essas duas instituições, ocorrida sobretudo nos últimos 15 anos:

No Brasil, os antropólogos estão altamente qualificados para entrar tanto nos aspectos mais imediatos e concretos quanto nos mais abstratos e sofisticados desta questão. Isto por força de suas experiências diretas com conflitos agrários envolvendo terras indígenas ou de remanescentes de quilombos, por exemplo, ou pelo seu envolvimento em movimentos sociais indigenistas, feministas, ambientalistas, étnicos, por uma cidadania mais justa ou por outras formas de globalização. Para aprofundar este processo, a ABA tem

contribuído, com o apoio da Fundação Ford, para a consolidação da temática dos direitos humanos no meio acadêmico, para a divulgação de conhecimentos e procedimentos mais sofisticados internamente ao Estado e à sociedade civil, por meio de eventos, livros, vídeos, convênios com órgãos, como a Procuradoria Geral da República e a Escola Superior do Ministério Público da União, e a participação em conselhos de Estado, como o Conselho Indigenista da Fundação Nacional do Índio (Funai), a Comissão Intersetorial do Índio no Conselho Nacional de Saúde e a Câmara Temática de Conhecimento Tradicional Associado e Repartição de Benefícios do Ministério do Meio Ambiente.

Tratou-se, portanto, de enfatizar não só o potencial de contribuição dos antropólogos para um país mais justo e solidário, como também a relevância de uma sociedade científica para a preservação dos direitos humanos e da diversidade sociocultural. O contexto em que esse potencial passou a se disseminar teve como ponto de inflexão a Constituição brasileira de 1988, cujo teor favoreceu a luta pelo reconhecimento do caráter pluriétnico da sociedade brasileira. No projeto apresentado pela ABA, lê-se:

Em que pesem diferentes histórias de mobilização e organização, os anos posteriores à promulgação da Constituição assistiram ao reconhecimento progressivo da necessidade de políticas públicas que dessem conta dos direitos sociais e civis diferenciados de segmentos, como os povos indígenas, remanescentes de quilombos, seringueiros e outras populações tradicionais, negros, mulheres, homossexuais etc. Neste processo, aprofundaram-se ou surgiram formas variadas de organização da sociedade civil em prol das lutas sociais no combate às doenças sexualmente transmissíveis, a aids em particular; nos processos de reconhecimento dos direitos territoriais de populações, como as indígenas, de comunidades

remanescentes de quilombos ou de populações extrativistas, com a consequente proteção ao meio ambiente em espaços territoriais específicos; no reconhecimento da necessidade de combater a violência perpetrada contra pequenos produtores em meio rural e contra mulheres e crianças, no âmbito das famílias. Ao mesmo tempo, o Estado respondeu criando políticas públicas nessas áreas, coordenando a especificação dos direitos adquiridos com a Constituição de 1988 em legislação própria e institucionalizando mecanismos de controle social de sua intervenção e dispositivos de regulação social da desigualdade.

Com efeito, durante os anos 1990, em que houve profundas transformações nos modos de organização da sociedade brasileira, os antropólogos e a antropologia brasileira tiveram papel decisivo na *expertise* necessária a organizações da sociedade civil engajadas em lutas específicas, a setores da administração pública e inclusive à produção legislativa. Com isso, puderam contribuir, de maneira significativa, para o aprofundamento e a ampliação da noção de direitos humanos em sua ampla complexidade e diversidade conceitual e empírica, tendo influenciado, em diferentes momentos, tomadores de decisão e gestores públicos envolvidos no campo político em nosso país. Desde essa quadra histórica, tem sido significativa a interlocução e a parceria entre a ABA e os antropólogos com o Ministério Público Federal, em especial com os procuradores participantes de sua 6ª Câmara de Coordenação e Revisão. Não por acaso, o Ministério Público Federal está aqui representado por diversos autores.

§

AS COORDENADAS ESBOÇADAS ACIMA restituem o conjunto das preocupações que fomentaram a proposição do presente volume, desde então reafirmado pelas diretorias da ABA. Demarcam

a consciência dos usos de conhecimentos antropológicos em amplos cenários na sociedade brasileira contemporânea, para além das instituições e da formação típicas da antropologia como disciplina. Entre a proposição do livro e o momento atual, deu-se, por exemplo, a prescrição do ensino de “antropologia jurídica” nas faculdades de direito, que em geral não tem sido ministrado por antropólogos e recorrido, muitas vezes, a manuais escritos por advogados.

Por diversas razões, a primeira tentativa de levar adiante este projeto, feita no fim de 2003 e no início de 2004, com recursos muito reduzidos, viu-se inviabilizada. Após convite de Miriam Pillar Grossi, presidente da ABA na gestão subsequente (2004–2006), aceitei, em outubro de 2004, o desafio de coordená-lo do ponto de vista editorial. No final desse mesmo ano, já na qualidade de coordenador geral, montei o projeto do livro com base nas ideias acima indicadas. Em diálogo direto com Denise Dora, na qualidade de advogada especialista na área dos direitos humanos, buscamos refletir sobre possibilidades de parcerias editoriais à luz de sua experiência prévia. Convidei os coordenadores temáticos e solicitei a eles uma primeira versão dos conteúdos de seus *eixos temáticos*. Estabelecemos em conjunto com Miriam Grossi a necessidade de uma reunião presencial dos coordenadores dos eixos conosco e com a presidência da ABA.

Nessa única reunião, realizada no dia 31 de março de 2005, presentes os coordenadores de eixos, Miriam Grossi e Denise Dora, os conteúdos para cada eixo foram debatidos e possíveis autores de textos, cogitados. Adriana de Resende Barreto Vianna, Ana Lúcia Pastore Schritzmeyer, Claudia Fonseca, Eliane Cantarino O'Dwyer, Maria Luiza Heilborn e Sérgio Carrara foram convidados em razão não só de seu investimento em pesquisa e ensino nas áreas temáticas escolhidas, como também pelo diálogo que têm mantido com operadores do direito atuantes nessas áreas. A participação em comissões ou assessorias da gestão da ABA foi outra razão da seleção de seus nomes. A eles expressei minha gratidão pela interlocução, pela troca e por terem, apesar da sobrecarga de suas agendas,

concebido e cuidado com total liberdade da parte deste volume cuja coordenação lhes coube.

Na ocasião, debateu-se uma primeira proposta para o que, no projeto, defini e elenquei como conjunto circunscrito de *temas gerais*, em que alguns conceitos-chave na antropologia deveriam estar presentes. Esses textos precederiam os *eixos* específicos, também constantes do plano inicial. Deliberamos então a ampliação do escopo dos *temas gerais*, e mais adiante julguei necessária a inserção de outros temas.

De um lado, não houve a intenção de realizar um seminário posterior para debate dos textos, procedimento comum na elaboração de livros como este; de outro, quisemos manter uma das marcas que nos parecem importantes e fecundas na produção antropológica, qual seja, a diversidade de posições teóricas. Assim, acreditamos fornecer aos leitores um panorama do amplo leque de conhecimentos sobre os quais versa a antropologia na contemporaneidade, a despeito da ausência de propostas de captação ou alocação de recursos compatíveis com um empreendimento de tal envergadura.

A proposta original não era produzir um volume com dimensões enciclopédicas ou perfil que lembrasse o dos glossários temáticos próprios ao campo jurídico ou o de dicionários especializados comum aos dois campos, ainda que não exista nada desse feito publicado em português no que respeita à antropologia. É verdade, no entanto, que no projeto do livro, em particular na definição dos parâmetros para os tópicos abordados em blocos temáticos, sugeriu-se uma estrutura textual próxima àquela usual em verbetes de dicionários enciclopédicos. Tal sugestão tinha como objetivo aplainar minimamente a quase inevitável heterogeneidade de formatos que acaba por ser a realidade de projetos sustentados pela participação voluntária e não remunerada de seus colaboradores. Tampouco se queria um livro de introdução à antropologia ou um manual voltado para estudantes e operadores do direito. De saída, buscou-se evitar o que se tem chamado de *manualização*, ou seja, a produção de uma suma redutora dos conhecimentos disciplinares para fins didáticos

ou de aplicação dos conteúdos de uma disciplina ou campo de saber.¹ Procurou-se, pois, demarcar o caráter aberto do material aqui coligido, isto é, seu caráter parcial e sua vocação para ser alterado, ampliado e revisto em futuro não muito distante.

Nessa ótica, a concepção deste volume o torna próximo de trabalhos que contêm debates-chave em campos disciplinares específicos. A imagem que nos parece oportuna é a de uma coletânea de textos cuja base são *eixos* de interlocução já existentes entre os campos disciplinares da antropologia e do direito no Brasil. Como indicado, pensamos num material que se voltasse, em especial, para uma leitura antropológica dos problemas sociais e políticos que o projeto encaminhado pela ABA à Fundação Ford identificou como áreas de interface entre as práticas e as reflexões de antropólogos e operadores do direito. Ademais, trata-se de áreas em que estes têm o que dizer, como já sabido há bastante tempo.

A imagem de *eixos* nos pareceu especialmente útil, pois evoca, na acepção de eixo de rotação, a de retas no espaço, material ou não, em cuja órbita há corpos variados de objetos. Assim, assumimos que, até o presente momento, os diálogos entre antropologia e direito no Brasil têm ocorrido em torno de certas áreas temáticas, nas quais elaboram-se ideias, tomam-se decisões, produzem-se realidades e praticam-se uma e outro. Há eixos temáticos da interlocução entre direito e antropologia que não se delineavam de modo tão claro no período inicial do trabalho, em 2005, e que hoje deveriam ser inseridos num livro como este. A ausência de escolhas, todavia, traria o risco de concebermos tomos e não um único volume, predispondo-nos a uma tarefa inexequível porque interminável, ao menos sob a

1 Essa saudável resistência própria aos antropólogos brasileiros merece ser revista na atual conjuntura de expansão da disciplina no país em cursos de graduação específicos, sendo factível imaginar modelos que, sem recair na “tentação da vulgata”, estimulem a ampliação do espectro de conhecimentos considerados importantes para a formação dos profissionais da área, mesmo que de perspectivas por vezes contraditórias.

forma de livro impresso. Outros eixos temáticos podem e devem ser pensados para tratar de patrimônio tanto material quanto imaterial, conhecimentos tradicionais e propriedade intelectual, e direitos indígenas, mas preferimos que outros organizadores decidam como tratá-los e enfrentem o esforço de repensar, corrigir, ampliar e melhorar o que já foi realizado.

Os eixos, pois, foram pensados como pontos em torno dos quais há “movimento discursivo” e interlocução prévia entre antropologia e direito. Esse movimento é apresentado ao leitor nos textos escritos pelos coordenadores de cada um deles, bem como nos comentários feitos por profissionais do direito, cujo propósito foi revelar uma leitura possível do espaço para o qual a produção da antropologia tem contribuído.

Salvo raras exceções, as respostas aos convites formulados pelos coordenadores de eixos, feitas na sua maioria ainda em 2005, foram bastante positivas. O tempo de resposta às solicitações, todavia, variou bastante e os eixos, do mesmo modo que os temas gerais, foram concluídos em momentos muito diferentes, algo compreensível diante do já mencionado caráter voluntário das contribuições e das ligações intelectuais mais ou menos intensas entre os participantes. Em meados de 2008, alguns textos ainda não tinham sido entregues e havia, entre aqueles recebidos, diversos fora dos parâmetros propostos, devendo-se ainda conformar um padrão textual para o conjunto das contribuições, examinar a propriedade do uso dos termos jurídicos e elaborar um projeto gráfico adequado a um uso tanto pontual quanto recorrente.

Em 2005, haviam sido feitas tentativas infrutíferas de estabelecer parcerias com editoras atuantes no campo do direito. No início de 2006, a gestão de Miriam Grossi decidiu contratar a Editora Nova Letra para prestar os serviços necessários à impressão e à comercialização dos diversos livros de sua gestão, incluindo-se nesse conjunto o presente volume, quando algumas de suas principais questões estavam distantes de uma solução. Após uma primeira tentativa de finalizar o volume para lançá-lo na xxv Reunião Brasileira de

Antropologia, realizada em Goiânia em 2006, ficou patente que uma edição com mínima padronização formal dos textos, projeto gráfico, normatização bibliográfica e índice remissivo não havia sido adequadamente contemplada, nem o seria. Por isso, foi preciso investir no trabalho propriamente editorial, a fim de que o livro expressasse dignamente a qualidade dos textos e a importância de seus autores no cenário brasileiro contemporâneo. Buscou-se então outra vez, já na presidência de Luís Roberto Cardoso de Oliveira (2006–2008), encontrar parcerias no meio jurídico que suprissem esses recursos, mas os esforços se mostraram novamente malsucedidos, levando-nos à decisão de contratar profissionais que pudessem realizar o trabalho editorial adequado.² Esperamos que essa decisão tenha sido acertada e que ela se mostre à altura dos esforços das diretorias da ABA mais diretamente envolvidas com o projeto.

Devo registrar o acompanhamento de parte da finalização do livro realizado, em especial, por Luís Roberto Cardoso de Oliveira, Kelly

- 2 Os recursos para essas etapas provieram dos projetos “Sujeitos de direitos, objetos de governo: das formas de incapacitação civil e social e da ideia de homogeneidade nacional aos sujeitos especiais de direito e a construção de uma sociedade plural. Pesquisa, debate e divulgação”, processo CNPq 481.229/2004–3, Edital Universal do CNPq, realizado de maio de 2005 a julho de 2007, sob a coordenação de Antonio Carlos de Souza Lima, e do projeto “Políticas para a ‘diversidade’ e os novos ‘sujeitos de direitos’: estudos antropológicos das práticas, gêneros textuais e organizações de governo”, coordenado por Antonio Carlos de Souza Lima, Adriana de Resende Barreto Vianna e Eliane Cantarino O’Dwyer, por meio do Convênio FINEP n. 01.06.0740.00 – REF: 2173/06 – Processo FURJ n. 12.867-8, nos quadros do Laboratório de Pesquisas em Etnicidade, Cultura e Desenvolvimento (LACED), Setor de Etnologia, Departamento de Antropologia, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, em curso desde dezembro de 2006. Agradeço a Adriana Vianna e a Eliane O’Dwyer não apenas o permanente diálogo ao longo dos últimos anos, como também a nossa decisão conjunta de utilizar recursos do projeto para concluir os esforços que reuniram diversos outros colegas em torno desta publicação.

Cristiane Silva e Cristhian Teófilo da Silva, integrantes da diretoria da ABA durante a presidência do primeiro, que se mantiveram em contato com a Editora Nova Letra. Com Luís Roberto, pude discutir inúmeras vezes aspectos importantes do trabalho e contar com seu apoio e diálogo qualificado em todos os momentos. A Cristhian T. da Silva agradeço por ter escavado informações fundamentais quanto aos acertos com a Editora Nova Letra. A Cristhian agradeço ainda a sugestão precisa do subtítulo. Kelly Silva, de sua parte, realizou a interlocução necessária à retomada de contatos para a conclusão do trabalho. Por fim, o presente volume só pôde ser impresso pela intervenção providencial da diretoria da gestão 2011-2012 da ABA, sob a presidência cuidadosa e esmerada de Bela Feldman-Bianco e de Luiz Fernando Dias Duarte. Sem o empenho, a paciência, a boa vontade e o zelo pela boa qualidade gráfica dos resultados do trabalho intelectual demonstrados por Daniel Schroeder Simião, em particular, e por Cynthia Sarti e Guilherme José da Silva e Sá, secundados pela argúcia e pela competência de Carine Lemos, teria sido impossível deslindar equívocos, honrar compromissos assumidos e descurados em momentos anteriores, e estabelecer os patamares adequados para a impressão do trabalho.

Procurei explicitar o itinerário percorrido para que o leitor possa situar-se em face do que foi realizado ao longo de sete longos anos, e que certamente terá vários usos diferentes daqueles pretendidos. Espero que sua publicação mantenha a fortuna dos demais livros publicados ou incentivados pela ABA, dos quais muitos se tornaram referência nos circuitos intelectuais específicos a que se reportam. Do mesmo modo, desejo que outros livros de natureza semelhante sejam concebidos e realizados, se possível com recursos mais apropriados, para que se façam em tempo muito mais curto. Há nas páginas que se seguem imensa gama de questionamentos e debates contemporâneos formulados pelos antropólogos, cujos destinos, antes de serem traçados de modo normativo e prescritivo, devem servir à reflexão acadêmica, à imaginação social e ao debate político.

ANTONIO CARLOS DE SOUZA LIMA

I.

VISÕES GERAIS

ANTROPOLOGIA JURÍDICA

ELABORAR UM TEXTO DE ANTROPOLOGIA para um livro que, explicitamente, destina-se a ser lido por profissionais do direito desde logo me pareceu, e ainda me parece, um empreendimento de alto risco. Isso porque a nossa tradição jurídica tem características muito específicas no que tange ao sistema de produção e reprodução do saber jurídico. De modo mais claro, a nossa tradição jurídica utiliza práticas pedagógicas e processos de socialização no campo profissional do direito e no seu campo de saber acadêmico e universitário que são análogas àquelas do embate judiciário e ainda subordinadas à chamada *lógica do contraditório*. Trata-se de uma técnica escolástica medieval, cuja característica mais importante, em nosso caso, é a criação de uma infinita oposição entre teses, necessariamente contraditórias, que só se resolve pela intervenção de uma terceira parte, dotada de autoridade externa à disputa e às partes, e que se responsabiliza pela escolha de uma das posições que se opõem, para interromper o processo que, sem essa intervenção, tenderia ao infinito. É necessário notar, certamente, que essa técnica não se identifica, nem se confunde com o *princípio do contraditório*,¹ o qual se define

1 O princípio do contraditório é garantido na Constituição da República de 1988, em seu art. 5º: “Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros

pela necessidade de garantir-se às partes litigantes a oportunidade de manifestarem-se sobre cada ato do processo, a ser exercitado pela argumentação jurídica característica da tradição judiciária em que está inserido.

Ora, a lógica do contraditório, processo de construção da verdade próprio a algumas tradições judiciárias e acadêmicas, como a *disputatio*, se choca com as formas contemporâneas de produção da verdade jurídica e da verdade científica, fundamentadas num processo de construção consensual de fatos, sobre os quais se fazem interpretações *adversárias*, de acordo com certas regras preestabelecidas. Na tradição judiciária escolástica, isso não ocorre, pois nada pode ser consensual. Nessa tradição, até os chamados *fatos* são objeto de controvérsia, como aponta um antigo dito popular e brocardo jurídico português que define a atividade de produção da verdade como uma “apuração da verdade dos fatos”.

No caso do conhecimento científico, procede-se por uma progressiva construção de consensos sucessivos que define fatos, até que ela, por meio de uma *revolução* que produza uma nova e distinta legitimidade, possa ser contrariada. Entretanto, mesmo assim, esse processo de desafio a sua interpretação vem não de uma autoridade – que, no caso do contraditório, é quem decide a extinção da oposição de contrários –, mas dos próprios contendores, que têm de *demonstrar* que seus argumentos são mais convincentes: é a autoridade do argumento, e não o argumento de autoridade, que define o destino da disputa. Em face dessa precariedade intrínseca à ciência, os textos científicos evitam a sua “manualização”, para não afirmar como *deve ser* o conhecimento do campo. No nosso direito, ao inverso, proliferam manuais, tratados e dicionários, que são fontes perenes de controversas opiniões doutrinárias, a serem instrumen-

residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes: LV – aos litigantes, em processo judicial ou administrativo, e aos acusados em geral são assegurados o contraditório e ampla defesa, com os meios e recursos a ela inerentes”.

talizadas de acordo com as necessidades específicas dos atores do campo num dado momento. Essa “manualização” como que congela o conhecimento no tempo e no espaço, e impede o raciocínio crítico e reflexivo, ocultando, no mais das vezes, a autoria, a história e as razões das dissidências e das escolhas efetuadas, todas editadas para a comodidade do leitor (Kuhn, 1962).

Em tal contexto, relevante é o papel que a pesquisa empírica assume na produção do conhecimento nas ciências naturais e sociais, por oposição àquele que tem na produção do conhecimento jurídico. Na antropologia, em especial, o conhecimento é construído pela interlocução com os atores que participam do campo estudado, eles mesmos coprodutores desse conhecimento científico. Já no campo jurídico, em que as verdades são reveladas e, até mesmo, reificadas, como é o caso da “verdade real”, a empiria não tem papel relevante, a não ser para confirmar o que já se sabe. Promover a pesquisa empírica no campo das práticas judiciárias, por exemplo, pode explicitar paradoxos cuidadosamente ocultos, como aqueles que estão presentes no sistema de Justiça criminal, no qual a prática dos atores do sistema está submetida a uma *teoria* distinta daquela explicitamente proposta pelos livros e ensinada nos cursos jurídicos (Lima, 1986, 1995, 2008).

Essa breve introdução seria desnecessária, se esses não fossem, na minha experiência já avançada, os maiores obstáculos epistemológicos que se interpõem entre os acadêmicos de direito e os acadêmicos das ciências sociais. Essa *distonia cognitiva* de ambas as partes, por assim dizer, tem impedido, de maneira sistemática, uma interlocução produtiva entre os dois campos, uma vez que os argumentos das ciências sociais, quando apropriados pela lógica do contraditório, deixam de ser argumentos de credibilidade científica – verbetes, por exemplo – e se tornam parte de uma *disputatio*, a ser resolvida por uma autoridade situada externamente, acima dos contendores e supostamente dotada de *livre convencimento motivado* (Mendes, 2010). Acrescem-se a essas dificuldades as representações e os preconceitos recíprocos entre as duas áreas no Brasil: durante muito tempo, as

ciências sociais viram o direito como uma decorrência do aparelho de Estado, e não como um aspecto normativo da sociedade. Por outro lado, o direito enxergou as ciências sociais como um campo de crítica ideológica sistemática ao *status quo*, como se fosse possível à sociedade viver sem normas. De qualquer forma, ambas as posturas eram representações do outro como “externo” às relações sociais empíricas, como se o mundo das normas e o da ciência não fossem apenas *modos de vida* possíveis, entre muitos outros, em nossa sociedade (Lima & Varella, 2001; Lima, 2008).

Nota-se então que, no direito brasileiro, a legitimidade da autoridade pela qual se resolve o que é certo e é errado, o que é ou não a *verdade dos fatos*, o que ficou e não ficou *provado*, reside num momento anterior, não sujeito à disputa e definido pela *posição* de poder ocupada pela terceira parte na hierarquia do campo jurídico-institucional, não acadêmico. Alguém poderia encontrar semelhanças entre esse sistema judiciário e, por exemplo, o sistema acadêmico da cátedra, em que o catedrático, do alto de sua autoridade, dispunha o que se podia ou não transmitir por meio de seus *professores repetidores*. O catedrático, porém, também estava submetido, salvo raras exceções, ao sistema hierárquico acadêmico do qual fazia parte e ao qual devia prestar contas. Quer dizer, além de ser um emprego vitalício, a cátedra era uma posição num campo de disputas, razão pela qual havia estratificação dos catedráticos entre os bons e os ruins nos seus respectivos campos, e a dinâmica de cada campo ditava as classificações dos profissionais, de acordo com a consistência com que acompanhavam, ou não, o ritmo de produção e produtividade do campo.

Ora, no campo jurídico brasileiro, além dessa prevalência da lógica do contraditório medieval, operou-se outra grande transformação. A tradição da *civil Law*, como mencionam vários estudiosos, caracteriza-se por uma separação de funções idealmente concebida nos seguintes termos: o papel do Legislativo é a elaboração das leis, o do Judiciário, quando provocado, a sua interpretação, e o do Executivo, a sua execução. Nesse sistema, ocupa preeminência a figura do

jurista, um acadêmico voltado para a reflexão dos problemas filosóficos, sociológicos e normativos do direito que estruturam os princípios que se vão refletir não só nas leis elaboradas, como também na jurisprudência fruto de sua interpretação. Em tal tradição, os juristas seriam, em última análise, pela sua sabedoria e o necessário distanciamento das causas em disputa, os verdadeiros guardiães do saber jurídico (Garapon & Papadopoulos, 2003; Merryman & Pérez-Perdomo, 2007).

Ocorre que, pelas mais variadas razões, as faculdades de direito no Brasil se afastaram de seu compromisso de abrigar professores/pesquisadores juristas e reproduzi-los em seus alunos: a maior parte dos professores das faculdades de direito do país, hoje, é constituída de profissionais que dão aula, quer dizer, de agentes do campo que acumulam suas funções públicas com a missão de reproduzir o saber jurídico. Ora, ocorre também que, por uma série de circunstâncias, a profissão de professor deteriorou-se, econômica e socialmente, perdendo status nos últimos anos, o que acarretou uma curiosa inversão no campo do direito, em que as remunerações do mercado público são consideravelmente mais elevadas do que as de professor: os estudantes de direito precisam formar-se para concorrer no mercado de trabalho, mas, na verdade, em sua esmagadora maioria, querem adquirir um saber instrumental que lhes permita a aprovação num concurso público que lhes renda salário compatível com seu investimento.

Essas duas circunstâncias reunidas provocaram uma colonização das faculdades de direito pelo campo profissional – em especial, pelos funcionários públicos desse campo – e seus interesses específicos, inclusive absorvendo as oposições profissionais do campo e a verticalização própria do mesmo em termos de reservas de poder e autoridade legítima (defensores públicos, promotores, juízes, desembargadores, ministros). Isso vem se refletir, portanto, na dificuldade que os atores propriamente universitários (professores e estudantes) têm em dedicar-se a um empreendimento propriamente científico, baseado em produção de pesquisa e agregação de conhecimento novo.

Minha experiência, entretanto, tem demonstrado que esse quadro não é tão desesperador quanto parece: estimulados devidamente, professores e alunos podem engajar-se em atividades características da produção do saber científico, altamente valorizadas em outros campos e cada vez mais necessárias num processo de mundialização do direito, que fez do pluralismo jurídico uma imposição de mercado (Garapon & Papadopoulos, 2003; Amorim, Lima & Burgos, 2003; Amorim, Lima & Mendes, 2005).

Com essas reservas em mente, passo à explicitação de minha experiência e de meu entendimento do que seja a antropologia jurídica e de como seu estudo pode contribuir para a formação dos profissionais de direito no Brasil.

Na primeira vez que escrevi algo sobre a antropologia do direito (Lima, 1983), fiz uma revisão bibliográfica parcial do campo. Atualizá-la, contudo, não é meu propósito aqui. Isso certamente seria trabalhoso e tedioso para mim e para os leitores, e bastante inútil num livro desse gênero, que reúne, exatamente, contribuições contemporâneas ao campo. Resenhas com as últimas contribuições nacionais e estrangeiras da área são facilmente encontráveis, especialmente após o advento da internet como ferramenta de pesquisa e ensino.

Julgo que posso contribuir melhor para este livro, resumindo aqui o que, nos últimos anos, tem dirigido minhas preocupações. Nesse período, tenho insistido em algumas questões teóricas que me parecem relevantes no contexto da antropologia e do direito no Brasil, e identificado modelos jurídicos *para* (Geertz, 1973) a sociedade, para a produção da verdade jurídica, para a administração institucional de conflitos e para o controle social, por meio do exame do material etnográfico colhido em diversas ocasiões, aqui e em outros países, de um ponto de vista comparativo, como é próprio de certa antropologia contemporânea. Nessa tarefa, em muito colaboraram colegas e parceiros de pesquisa (Cardoso de Oliveira, 2002; Lima, 2004; Tiscornia e Pitta, 2005, por exemplo), bem como alunos (Leite, 2003; Ferreira, 2004; Mota, 2005; Pinto, 2006; Pires, 2006; Eilbaum, 2006, 2008; Figueira, 2008; Baptista, 2008; Lima, Eilbaum & Pires, 2010, entre

outros) e profissionais da área (Amorim, Lima & Burgos, 2003; Amorim, Lima & Mendes, 2005), que se dispuseram a discutir comigo, publicamente, em inúmeras ocasiões, suas preocupações e os impasses, profissionais e éticos, que constituem parte de sua atividade.

O que tenho insistido em propor é que nossa tradição jurídica ocidental, que se representa como desdobrada em duas grandes tradições, a *civil Law* e a *common Law* (Berman, 1983, 2003; Garapon & Papadopoulos, 2003; Merryman & Pérez-Perdomo, 2007), permite também a identificação de dois “modelos para” a sociedade (Geertz, 1973), convivendo nas duas tradições, e que se refletiriam nas formas como são administrados institucionalmente os conflitos e como são produzidas, de maneira legítima, as verdades jurídicas. Esses dois modelos também se articulam com “modelos jurídicos para” controle social disponíveis em nossas sociedades.

Tendo como base as definições do direito e da antropologia do direito, procurarei, a seguir, condensar essas explicações da forma mais didática possível, para então procurar uma significação adequada para o papel que a antropologia pode desempenhar na construção do conhecimento jurídico no Brasil.

Com o propósito de entender a posição que a antropologia do direito ocupa no Brasil, devo reportar-me ao meu primeiro contato com esse campo. Nos idos de 1975, quando cursava o mestrado no Programa de Antropologia Social do Museu Nacional, meu orientador Roberto DaMatta, na época também coordenador do programa, atribuiu-me uma tarefa: eu deveria me matricular no curso do professor visitante Robert Shirley, que, convidado pelo programa, oferecera um curso em antropologia do direito no qual nenhum aluno se matriculara. Como eu era formado em direito, meu orientador achou que o assunto seria de meu interesse. Na ocasião, expliquei-lhe que eu tinha passado a estudar antropologia exatamente porque não desejava mais me envolver com o direito, mas acabei gentilmente compelido a fazer o curso. Data daí minha apresentação às leituras do campo e a construção de uma amizade duradoura e profícua com o saudoso Robert Shirley.

A proximidade com a literatura antropológica sobre o direito acabou por produzir frutos (Lima, 1985, 1986), mas, para se ter ideia da dificuldade de institucionalização desse campo na antropologia brasileira, foi somente na reunião da Associação Brasileira de Antropologia de 1996, em Salvador, na Bahia, que o grupo de trabalho intitulado “O ofício da Justiça”, constituído e coordenado por iniciativa de Luiz de Castro Faria, com o meu auxílio e o de Lana Lage da Gama Lima, fez com que o tema fosse formalmente acolhido. Acredito que essa dificuldade, sem dúvida parcialmente associada à distância entre a postura reflexiva da antropologia social e a postura estruturalmente normativa e instrumental do direito em face dos dilemas da sociedade brasileira, acentuava-se pela própria representação que esta tem do direito, a qual esse campo incorpora e propõe, majoritariamente, para si mesmo. Pois, na verdade, essa distância, em princípio, se assemelha àquela dos países em que vigora a *civil Law tradition*, ou seja, em que a presença do direito está fortemente associada à presença do Estado, ou melhor, da legislação positiva e, sobretudo, codificada sistematicamente. Assim, o que não está na lei não corresponde ao direito, não vale, não tem força para se impor. Trata-se, como diz Garapon, da *rule by Law* (Garapon & Papadopoulos, 2003), do governo *pela* lei. Por que, então, num campo extremamente comprometido com resultados e soluções, alguém iria perder tempo com um estudo tão teórico e inútil quanto aquele proposto pela antropologia? Por outro lado, por que iria a antropologia se preocupar em dialogar com os porta-vozes da dominação estatal, divulgadores de ideologias no poder?

Ao contrário, na *common Law*, a tradição, tanto da antropologia – a *Jural Anthropology* – quanto do direito, é representar o campo jurídico como algo que se constitui dentro da sociedade e se complexifica progressivamente, mas encontra sua legitimidade e razão de existência na articulação com os fenômenos sociais por ele regulados. A perspectiva aqui, portanto, é a de que o Estado e o direito são parte da sociedade, e não a de que esta é constituída por eles: por isso, a tradição se denomina *rule of Law*, o governo *da* lei.

É característica dessa última versão das relações entre a sociedade e o direito a definição de que partiu nosso colega Shelton Davis em seu texto pioneiro sobre o tema no Brasil:

A fim de esclarecer o problema no qual nossos autores estão interessados, comecemos por uma série de proposições simples sobre as quais os antropólogos estão de acordo: a) em toda a sociedade existe um corpo de categorias culturais, de regras ou códigos que definem os direitos e deveres legais entre os homens; b) em toda a sociedade disputas e conflitos surgem quando essas regras são rompidas; c) em toda a sociedade existem meios institucionalizados através dos quais esses conflitos são resolvidos e através dos quais as regras jurídicas são reafirmadas e/ou redefinidas (Davis, 1973: 10).

Ora, é bem verdade que não só os antropólogos anglo-americanos, como boa parte dos advogados e dos membros das sociedades anglo-americanas poderiam concordar com essa argumentação. Mas tal não acontece, certamente, com os profissionais do direito brasileiro. Para estes, se lhes inculca, desde os bancos escolares, que o direito, reiterada e definitivamente, foi feito não para administrar institucionalmente, pela resolução, conflitos inevitáveis decorrentes da existência de regras, e sim para *pacificar* a sociedade, reconduzi-la, portanto, a um estado de harmonia do qual foi arrancada pelo conflito. Assim, é esse estado de harmonia que se constitui em seu estado original. Isso implica que o direito não tem por finalidade administrar, nem mesmo resolver conflitos, mas extingui-los – ou aos seus causadores –, muitas vezes simplesmente por sua devolução à sociedade, só então, aparentemente, pacificada. Esse movimento *pacificador* já foi atribuído à presença de perspectivas religiosas no direito e nas normas sociais, em que predomina ora a perspectiva católica, que enfatiza a harmonia, ora a protestante, cuja ênfase é o conflito. Autores tanto do campo do direito (Berman, 2003, 2006; Garapon & Papadopoulos, 2003) quanto do campo da antropologia (Nader, 1990, 1993, 1996) têm chamado a atenção

para essas nem sempre explícitas relações entre religião e direito na sociedade ocidental, que conformam distintas estratégias e processos de administração institucional de conflitos e de controle social, em especial na sociedade brasileira (Lima, 1995).

Talvez por causa disso a antropologia do direito apresente maior desenvolvimento, maior legitimidade e maior espaço institucional, inclusive desdobrando-se em *Anthropology of Law* (antropologia do direito) e em sua correspondente jurídica, a *Legal Anthropology* (antropologia jurídica), nas tradições jurídicas anglo-americanas (Shirley, 1987). Essa diversidade de categorias classificatórias é, ao menos, um indício de que alguns juristas anglo-americanos se interessam em buscar constituir, pela *Legal Anthropology*, uma reflexão sistemática sobre o direito em suas diferentes manifestações culturais. Por outro lado, a *Anthropology of Law*, ao se constituir num estudo comparativo de sistemas legais pertencentes a diferentes culturas e sociedades, demonstra que o estudo do direito é um campo legítimo de produção simbólica que ganha status de importante *locus* para a compreensão de fenômenos produzidos pelo neocolonialismo e pelos processos de mundialização que contrastam referências locais e globais em suas *sensibilidades jurídicas* (Geertz, 1981).

Mas, novamente, emergem dos textos contrastes entre os sistemas, muitas vezes ocultos por deficiências técnicas das traduções: traduz-se *adjudication* por adjudicação (Geertz, 1981), equipara-se veredito e sentença (Bourdieu, 1986), numa demonstração da insuficiência de nossos mecanismos de comparação sistemática, tão bem criticados e explicitados por nossos autores (Davis, 1979: 25–56; 101–24; Geertz, 1981). Isso é ainda mais relevante quando sabemos que a disciplina de antropologia jurídica foi recentemente introduzida no currículo das faculdades de direito como disciplina obrigatória, embora seja notória a inexistência de profissionais qualificados para ministrá-la, ainda mais se levadas em conta certas posições corporativas dessas faculdades, em que somente bacharéis em direito devem ensinar (!?). Dessas insuficiências da metodologia resultam consequências nem sempre pouco relevantes para o nosso sistema jurídico.

É o que acontece, por exemplo, com a apressada tradução e constitucionalização,² por nossos juristas, de uma garantia constitucional considerada por eles um dos mais importantes pilares do Estado democrático de direito na versão dos Estados Unidos: o chamado *due process of Law*, aqui atualmente traduzido, de forma demasiado livre, por “devido processo legal”.

A tradução literal dessa cláusula, característica do sistema anglo-saxão, explicita alguns paradoxos que ajudam a entender a complexidade dessas institucionalizações que importam a cláusula traduzida, sem atentar para as características do sistema jurídico local, como se estas não fossem ser lidas e representadas conforme a cultura jurídica local. O primeiro é que a instituição brasileira *não* é um *due process of Law*, pois essa instituição jurídico-política dos Estados Unidos é uma dívida do Estado para com o acusado/cidadão em razão de sua condição de cidadão. Lançar mão desse processo devido pelo Estado é, portanto, *opção* dele. Em outras palavras o processo judicial é *devido* (*due*) pelo Estado ao cidadão acusado, em função da presunção de inocência, em condições estipuladas pela quinta e pela sexta emendas constitucionais dos Estados Unidos. Essas incluem, entre outros, o direito a um *speedy trial*, um julgamento rápido, que não existe em nosso sistema de julgamentos obrigatórios e temporalidade própria, regulada pelos prazos metafísicos dos códigos de processo. Outra característica é que, não havendo no processo nem *exclusionary rules* (regras de exclusão das evidências levadas a juízo) – salvo, desde a Constituição de 1988, aquelas que proíbem a produção de provas por meios ilícitos –, nem hierarquia de provas, que tornem consensuais, no processo, os fatos provados e aqueles que não o foram, dentro de um procedimento progressivo e sequencial – *evidence, fact, proof* –, tudo, literalmente, em função das garantias constitucionais da *ampla defesa* e do *princípio do contraditório*, pode ser alegado em defesa ou em acusação.

2 No art. 5º da Constituição da República, de 1988, lê-se: “LIV – ninguém será privado da liberdade ou de seus bens sem o devido processo legal”.

Esse método de produção de verdade jurídica produz uma parafria de meros *indícios*, tanto mais ampla, quanto mais abundantes forem os recursos do acusado e dos acusadores. Por outro lado, ao assegurar-se constitucionalmente ao acusado o direito de não se autoincriminar (direito ao silêncio), no Brasil não se criminaliza, como no direito anglo-americano, a mentira dita pelo réu em sua defesa, o que implica a impossibilidade de acusação e condenação por *perjury*; há a possibilidade de fazê-lo apenas por falsidade de declaração de testemunha, que é o *crime de falso testemunho*. Essa circunstância faz com que as “opções” do acusado sejam: admitir sua culpa, “confessando” aquilo de que foi acusado; calar-se e sofrer forte suspeição de culpabilidade, pois quem cala, consente; ou trazer nova “versão” ao juízo. Esta irá contrapor-se àquela que está dotada de fé pública e constituiu a razão para a denúncia efetivada pelo Ministério Público, ficando assim contaminada, desde o início, com a marca da falsidade, que é tida como legalmente aceitável, tanto a ele quanto ao seu advogado. Em outras palavras, ou confessa, ou se cala e consente, ou mente.

O processo, desde suas “doutrinas”, leis, códigos e, principalmente, práticas, surge, assim, como um dos *loci* mais propícios e sensíveis para que se identifiquem as articulações entre as orientações paradoxais que os processos de produção da verdade jurídica recebem em nosso direito, ora aparentando pender para a garantia dos direitos dos cidadãos e da sociedade, ora inclinando-se para que prevaleçam os interesses do Estado e de seus funcionários, denominados “públicos”. Essas articulações são sempre possíveis sob a égide da lógica do contraditório, que naturaliza a impossibilidade de consenso entre orientações inconciliáveis: é como se tivéssemos uma “teoria” processual sem práticas, e práticas procedimentais processuais, em especiais as cartorárias, cuja “teoria” está completamente implícita, naturalizada e inatingível pela reflexão de seus operadores. Esse, como se pode facilmente inferir, é o ambiente mais favorável à prática do argumento de autoridade, que embasa as decisões judiciais, manifestando, explicitamente, a junção entre poder e saber que seria a negação do sistema de produção da verdade instaurado pelo *inquest* (Foucault, 1973; Berman, 1983).

O sistema brasileiro atualiza as garantias do acusado no *devido processo legal* como uma imposição subordinada às garantias do Estado, indisponíveis ao cidadão, portanto, para apurar a *verdade dos fatos* e atribuir culpa e responsabilidade. A forma brasileira de entender a garantia do direito ao processo acaba por retirar da lei seu caráter eminentemente definidor e garantidor dos direitos civis, e da presunção de inocência, transformando-a em instrumento implacável de descoberta da verdade. Tal representação jurídica brasileira do instituto processual se justifica pela pretensa promoção de uma tutela jurídica aos segmentos inferiorizados e debilitados da sociedade, a ser exercida pelo Estado, que tem a função de compensar as desigualdades que são inevitáveis e naturais numa sociedade de desiguais, na qual está autoencarregado de manter a ordem e assegurar o cumprimento da lei (Almeida Júnior, 1901).

A consequência mais prática disso é que, enquanto nos Estados Unidos quem está “sendo processado” exigiu seu direito ao processo do Estado por não aceitar as acusações feitas contra ele e desafia o governo a provar sua culpa, no Brasil quem é processado é oficial e presumidamente – embora não legalmente – culpado, pois a atividade da defesa é trabalhar para provar a inocência do acusado. A ele garante-se apenas o direito ao *contraditório no processo*, movido pela lógica do contraditório, quase ingenuamente confundido com o direito ao exercício do princípio do contraditório, de defender-se por meio de um *process*, como na tradição adversária do *due process of Law*, na qual, em decorrência da presunção de inocência, a acusação é que deve provar a culpa do réu, já que a dúvida trabalha em seu benefício: só pode ser condenado, se sua culpa ficar provada além de uma dúvida razoável (*reasonable doubt*).

Numa sociedade concebida como sendo composta de segmentos juridicamente desiguais e complementares, decorre tornar-se legítima também a aplicação desigual da lei aos mesmos, para que, como se costuma arguir, não se cometam injustiças. Como consequência, entre nós não se enfatiza, no âmbito do processo, a aplicação uniforme e *universal* da lei – da mesma forma para todos e para cada um.

Afastamo-nos assim do cerne do processo social de internalização da lei como garantidora de nossas opções no mercado, cujo resultado seria a normalização da população, ou seja, sua socialização igualitária perante as leis, o direito e os tribunais, considerados opções disponíveis para a implementação dos direitos e deveres dos cidadãos. Ao contrário, leis, regras e normas são vistas pela sociedade brasileira como algo externo e obrigatório aos indivíduos que, longe de protegê-los, ameaça-os, pois sua aplicação depende de interpretação particularizada, cujos resultados são sempre imprevisíveis, uma vez que são distribuídos formalmente de maneira desigual. Como se vê, a ênfase está depositada no “interesse público”, identificado como aquele definido e enunciado pelos agentes do Estado, não necessariamente correspondente àqueles da sociedade, tendo o processo a função de incrementá-lo, situando-o acima dos interesses individuais e/ou coletivos ou sociais.

Essa circunstância aponta, inclusive, para outra questão fundamental na institucionalização, pela política e pelo direito, de uma esfera e de um espaço públicos em nosso país. O significado da palavra público, em nossa língua, enfatiza sua analogia com Estado, constituindo-se em sinônimo, muitas vezes, de *estatal*. Trata-se do oposto de seu significado na língua inglesa, em que *public* quer dizer referente a determinada coletividade, ou na língua francesa, na qual *publique* quer dizer um espaço em que todos devem se engajar num contrato social, como em *République*. Ora, se o caráter público de alguma coisa remete à sua vinculação com o Estado, isso quer dizer que se impõe nas coisas públicas sua apropriação particularizada pelo Estado, e não aquela universalizada pela sociedade. As coisas públicas são, assim, do Estado, que deve autorizar as formas e regras de sua apropriação pela sociedade.

Não surpreende, portanto, que a obediência à lei tenha representação tão negativa no Brasil, sobretudo quando tal desobediência está associada a um sinal de status e de poder. Ao passo que no modelo igualitário a liberdade está submetida à igualdade, no modelo hierárquico ocorre o contrário: a desigualdade é a medida da liber-

dade de cada um. Se não é aceita consensualmente como instrumento de proteção de todos, a lei pode ser vista como arma de opressão de alguns. Entre nós, entretanto, são bastante comuns argumentos justificativos da desobediência da lei e, paradoxalmente, de clamor para que sua aplicação seja feita de forma severa e implacável sobre as faltas – geralmente, alheias – como imperativo da construção de uma ordem social mais justa. Não se cogita o desenvolvimento de esforços racionais e pacíficos, em favor da necessária aceitação da lei plena e justa, como forma mais adequada aos tempos atuais de conseguir o seu cumprimento. Por outro lado, no Brasil, não parece paradoxal a ninguém o fato de exigir-se a sua obediência por todos, de igual maneira, assim como a sua consequente internalização como opção de proteção dos cidadãos, embora direitos nela prescritos sejam *desigualmente* distribuídos entre eles.

Outra consequência desse sistema de aplicação desigual da lei, naturalizado entre nós, é a ênfase em mecanismos repressivos de controle social. Essa ênfase, que em outros sistemas contemporâneos se combina com os chamados mecanismos preventivos, resulta numa quase inexistência de processos institucionais de administração de conflitos que levem em conta a sua natureza. Ao selecionar os conflitos que devem ser inseridos na prestação jurisdicional apenas segundo o viés jurídico, o sistema policial/judicial rejeita grande parte deles por serem irrelevantes ou de natureza irreconhecível em termos jurídicos – tecnicamente inexistentes. Os efeitos dessa política têm sido catastróficos, como se depreende de pesquisas realizadas no âmbito das instituições policiais e judiciais. Ao recusar-se a administrar institucionalmente os conflitos, o sistema deixa sua administração para a linguagem do confronto pessoal, impondo-a como legítima a crianças e adultos, que passam a reproduzi-la em sua prática cotidiana (Lima, Eilbaum & Pires, 2010)

Eis, portanto, algumas questões que podem ser levantadas, entre muitas outras, com a aplicação do método comparativo da antropologia contemporânea ao estudo do direito no Brasil. Como frisei há muitos anos (Lima, 1983), apenas a pesquisa empírica, a reflexão

qualificada e acadêmica sobre o campo jurídico, a compreensão dos vários significados e das relevantes consequências da existência de um pluralismo jurídico, num mesmo Estado e entre os Estados de tradição ocidental, inclusive entre aqueles que se filiam à tradição da *civil Law*, poderão trazer luz a esse opaco universo, pleno de paradoxos implícitos, acobertados pela técnica do contraditório e muitas vezes incompatíveis com as definições que um Estado democrático de direito preconiza. Espero que esta publicação e a minha contribuição atinjam seu objetivo, propiciando um diálogo esclarecido entre os profissionais do direito e os profissionais da antropologia, por intermédio da produção de um universo comum de questões e de discussões, problemáticas obrigatórias, consensos no dissenso, um campo de forças (Bourdieu, 1982), enfim, no qual concordemos a respeito do que desejamos discordar...

ROBERTO KANT DE LIMA

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA JÚNIOR, João Mendes de

(1901) *O processo criminal brasileiro*. Rio de Janeiro: Typographia Baptista de Souza, 1920. 2 vols, 3ª ed.

AMORIM, Maria Stella de; LIMA, Roberto Kant de & BURGOS, Marcelo B. (orgs.)

(2003) *Juizados especiais criminais: sistema judicial e sociedade no Brasil: ensaios interdisciplinares*. Niterói: Intertexto.

AMORIM, Maria Stella de; LIMA, Roberto Kant de & MENDES, Regina Lúcia T. (orgs.)

(2005) *Ensaio sobre a igualdade jurídica: acesso à Justiça criminal e direitos da cidadania no Brasil*. Rio de Janeiro: Lumen Juris.

BAPTISTA, Barbara Gomes Lupetti

(2008) *Os rituais judiciais e o princípio da oralidade: construção da verdade no processo civil brasileiro*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris.

BERMAN, Harold J.

(1983) *Direito e revolução: a formação da tradição jurídica ocidental*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2006.

(2003) *Law and Revolution II: The Impact of the Protestant Reformations on the Western Legal Tradition*. Cambridge: The Belknap Press/Harvard University Press.

BOURDIEU, Pierre

(1982) *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1987. 2ª ed.

(1986) "A força do direito: elementos para uma sociologia do campo jurídico". In: *O poder simbólico*. Lisboa: Difel/Bertrand Brasil, 1989, p. 209–54.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís Roberto

(2002) *Direito legal e insulto moral: dilemas da cidadania no Brasil, Québec e Estados Unidos*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.

DAVIS, Shelton Harold (org.)

(1973) *Antropologia do direito: estudo comparativo de categorias de dívida e contrato*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.

EILBAUM, Lucía

(2006) "O corpo do acusado: escrita, oralidade e direitos na Justiça Federal argentina na cidade de Buenos Aires". In: GROSSI, Miriam Pillar; HEILBORN, Maria Luíza & MACHADO, Lia Zanotta (orgs.) *Antropologia e direitos humanos*, vol. 4. Blumenau: Nova Letra, p. 243–302.

(2008) *Los "casos de policía" en la Justicia Federal en Buenos Aires: el pez por la boca muere*. Buenos Aires: Antropofagia.

FERREIRA, Marco Aurélio Gonçalves

(2004) *O devido processo legal: um estudo comparado*. Rio de Janeiro: Lumen Juris.

FIGUEIRA, Luiz Eduardo

(2008) *O ritual judiciário do tribunal do júri*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editora.

FOUCAULT, Michel

(1973) *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: Nau Editora, 1996.

GARAPON, Antoine & PAPADOPOULOS, Ioannis

(2003) *Julgar nos Estados Unidos e na França: cultura jurídica francesa e common Law em uma perspectiva comparada*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2008.

GEERTZ, Clifford

(1973) “Descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura”. In: *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978, p. 13–44

(1981) “O saber local: fatos e leis em uma perspectiva comparativa”. In: *O saber local*. Petrópolis: Vozes, 1998, p. 249–356.

KUHN, Thomas

(1962) *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva, 2006.

LEITE, Angela Maria Fernandes Moreira

(2003) *Em tempo de conciliação*. Niterói: EDUFF.

LIMA, Roberto Kant de

(1983) “Por uma antropologia do direito, no Brasil”. In: FALCÃO, Joaquim (org.). *Pesquisa científica e direito*. Recife: Massangana, p. 89–116.

(1985) *A antropologia da academia: quando os índios somos nós*. Niterói: EDUFF.

(1986) “Legal theory and judicial practice: paradoxes of police work in Rio de Janeiro city”. PhD Thesis, Department of Anthropology, Harvard University.

(1995) *A polícia da cidade do Rio de Janeiro: seus dilemas e paradoxos*. Rio de Janeiro: Forense.

(2008) *Ensaio de antropologia e de direito: acesso a Justiça e processos institucionais de administração de conflitos e produção da verdade jurídica em uma perspectiva comparada*. Rio de Janeiro: Lumen Juris.

LIMA, Roberto Kant de Lima (org.)

(2004) *Antropolítica*, vol. 16, n. 1. Dossiê: políticas públicas, direito(s) e justiça(s) – perspectivas comparativas, Niterói.

LIMA, Roberto Kant de Lima & MOTA, Fábio Reis

(2007) *Antropolítica*, vol. 12, n. 1. Dossiê: democracia, espaço público, estado e sociedade em uma perspectiva comparada, Niterói.

LIMA, Roberto Kant de & VARELLA, Alex

(2001) “Saber jurídico e direito à diferença no Brasil: questões de teoria e método em uma perspectiva comparada”, *Revista de Ciências Sociais*, vol. 7, n. 1, Rio de Janeiro, p. 38–65.

LIMA, Roberto Kant de; EILBAUM, Lucia & PIRES, Lenin (orgs.)

(2010) *Conflitos, direitos e moralidades em perspectiva comparada*. Rio de Janeiro: Garamond. 2 vols.

MENDES, Regina Teixeira

(2010) “Do princípio do livre convencimento motivado: legislação, doutrina e interpretação de juízes brasileiros”. No prelo.

MERRYMAN, John Henry & PÉREZ-PERDOMO, Rogelio

(2007) *A tradição da civil Law: uma introdução aos sistemas jurídicos da Europa e da América Latina*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 2009.

MOTA, Fábio Reis

(2005) “O Estado contra o Estado: direitos, poder e conflitos no processo de produção da identidade ‘quilombola’ da Marambaia”. In: LIMA, Roberto Kant de (org.) *Antropologia e direitos humanos*, vol. 3. Niterói: EDUFF, p. 133–84.

NADER, Laura

(1990) *Harmony Ideology: Justice as Control in a Zapotec Mountain Village*. Stanford: Stanford University Press.

(1993) “Controlling processes in the practice of Law: hierarchy and pacification in the movement to reform dispute ideology”, *Ohio State Journal on Dispute Resolution*, vol. 9, n. 1, Ohio.

(1996) “A civilização e seus negociadores: a harmonia como técnica de pacificação”, *Anais da XIX Reunião Brasileira de Antropologia*, Niterói.

PINTO, Gabriela Maria Hilu da Rocha

(2006) *Os caminhos do Leão: uma etnografia do processo de cobrança do Imposto de renda*. Niterói: EDUFF.

PIRES, Lênin

(2006) “Deus ajuda a quem cedo madruga?”: trabalho, informalidade e direitos civis nos trens da Central do Brasil”. In: GROSSI, Miriam Pillar; HEILBORN, Maria Luiza & MACHADO, Lia Zanotta (orgs.) *Antropologia e direitos humanos*, vol. 4. Op. cit., p. 185–41.

SHIRLEY, Robert Weaver

(1987) *Antropologia jurídica*. São Paulo: Saraiva.

TISCORNIA, Sofia & PITTA, Maria Victoria (comp.)

(2005) *Derechos humanos, tribunales y policias em Argentina y Brasil: estudios de antropología jurídica*. Buenos Aires: Antropofagia.

CULTURA

O OBJETIVO DESTE TEXTO É tornar mais familiar, para os estudiosos das ciências jurídicas, o significado antropológico do conceito de cultura. Essa tarefa parte do princípio de que a maioria dos advogados está familiarizada com o significado recorrente do termo, tomado como sinônimo de erudição. Desde 1871, quando Edward Tylor escreveu *A cultura primitiva*, os antropólogos consideram cultura tudo o que o homem aprende e faz como membro de uma determinada sociedade. Nesse sentido, o conceito de cultura abrange tanto as artes (música, pintura, escultura, teatro, literatura etc.), que são atividades concebidas como eruditas, quanto os mais corriqueiros costumes (modo de andar, de sentar, de vestir-se, de rir etc.), incluindo inclusive aqueles tidos como antissociais, como o uso de palavrões, blasfêmias e insultos. Enfim, todas as ações que permitem identificar seus atores como membros de uma sociedade.

É interessante lembrar que, na sexta década do século XIX, quando a antropologia cultural começou a se estabelecer como disciplina científica, a maioria daqueles que hoje são aceitos como os primeiros antropólogos tinha formação jurídica ou filosófica. Seus trabalhos, que visavam ao conhecimento da origem das instituições jurídicas e sociais modernas, contribuíram fortemente para o desenvolvimento do conceito de cultura, tendo sido influenciados pela publicação, em 1849, do livro *A origem das espécies*, de Charles Darwin, razão pela qual se observa em suas obras uma orientação evolucionista. Além

disso, representavam os primeiros indicativos de uma ruptura com a tradição da antropologia biológica, corrente na primeira metade do século XIX. Buscavam seus objetivos não nos laboratórios de ciências naturais, e sim em seus gabinetes de estudo, onde analisavam os dados coletados por terceiros (viajantes, missionários, funcionários coloniais etc.) sobre os povos denominados primitivos, admitidos como sobreviventes de um período arcaico da história da humanidade. Eles acreditavam que esses povos ainda estavam nas mesmas etapas de desenvolvimento que os europeus tinham vivido milhares de anos antes e procuravam compreender as instituições sociais contemporâneas por intermédio da história, tendo alguns deles incluído em sua busca civilizações antigas, como Roma, Grécia e Egito, conhecidas de acordo com os documentos escritos pelos primeiros historiadores.

O primeiro livro publicado nesse período a tratar disso foi *O Direito antigo* (1861), de sir Henry Maine (1822–1888), que fez corresponder a uma grande revolução social a transformação de uma sociedade baseada no *status* para outra calcada no *contrato*. Em outras palavras, Maine defendia que as sociedades humanas evoluíram a partir do momento em que as relações sociais deixaram de ser reguladas apenas por papéis sociais atribuídos pelo parentesco e passaram a se dar também por meio de ações contratuais firmadas entre homens de grupos familiares ou sociais diferentes. Sem essa transformação, seria difícil imaginar a existência das sociedades modernas.

Ainda em 1861, publicou-se o livro *O Direito materno*, de Johann Jakob Bachofen (1815–1887), para quem as primeiras sociedades humanas eram matriarcais. De acordo com Bachofen, o matriarcado foi precedido por um período de intensa promiscuidade sexual, no qual as mulheres haviam sido usadas arbitrariamente pelos homens. Da revolta das mulheres – nesse ponto, Bachofen se inspira no mito das Amazonas – teria surgido uma sociedade em que o poder concentrou-se em mãos femininas. Tal etapa, contudo, foi uma forma transitória, que possibilitou o surgimento de outra “sociedade mais avançada”, ou seja, a que se baseia no patriarcado. Suas ideias aca-

baram sendo muito criticadas. Em primeiro lugar, houve recusa generalizada em aceitar tal período de promiscuidade. Em seguida, enfatizou-se a ausência de provas que indicassem a existência, em qualquer tempo ou lugar, de uma sociedade matriarcal, sendo importante aqui não confundir matriarcado, regime no qual o poder está nas mãos das mulheres, com matrilinearidade, que é um sistema social em que o parentesco se transmite pela linha feminina.

Em 1864, surgiu na França o livro *A cidade antiga*, de Fustel de Coulanges (1830–1890), que buscou compreender nossa própria sociedade à luz das sociedades grega e romana. Com efeito, com base em sua leitura, é possível entender muito de nossos ritos matrimoniais e funerários, fazendo com que a importância dada ao direito romano tornasse o livro muito utilizado em cursos jurídicos, sendo o único dos aqui mencionados já traduzido para o português.

No ano seguinte, o escocês John Ferguson McLennan (1827–1881) publicou o livro *O casamento primitivo*, com o qual procurou demonstrar que o casamento por rapto, isto é, aquele que o noivo captura sua futura esposa em outro grupo, teria correspondido à forma inicial de união entre homens e mulheres. Ele tentou comprovar sua tese pela identificação, em ritos matrimoniais de diversos povos, de indicações simbólicas desse ato, sendo conhecido como o primeiro a ter utilizado o conceito de exogamia, ou seja, o costume de casar-se com pessoas de outro grupo familiar ou social. A crítica mais comum feita a McLennan procura mostrar que, até hoje, o casamento por rapto é encontrado em sociedades que possuem outras formas de união.

Em 1871, do outro lado do Atlântico, Lewis Morgan (1818–1881), jurista americano que estabeleceu contato com os índios iroqueses no Estado de Nova York, publicou *Sistemas de consanguinidade e afinidade da família humana*. Foi um dos primeiros autores a chamar a atenção para o fato, até então praticamente desconhecido, de os sistemas de parentesco variarem de sociedade para sociedade. Como outros evolucionistas, Morgan aceitava a ideia de uma etapa inicial na história da humanidade em que teria imperado grande

promiscuidade sexual, e seu livro alcançou grande notoriedade por ter inspirado *A origem da família, da propriedade privada e do Estado* (1884), de Friedrich Engels.

Como vimos, foi também em 1871 que Edward Tylor (1832–1917) publicou *A cultura primitiva*. Seu livro se tornou importante por conter a primeira definição do conceito de cultura, mas não resta dúvida de que os trabalhos de seus antecessores contribuíram para que ele formulasse no primeiro parágrafo de seu texto as seguintes linhas: “Cultura, ou Civilização, tomada em seu amplo sentido etnográfico, é este todo complexo que inclui conhecimentos, crenças, arte, moral, leis, costumes ou qualquer outra capacidade ou hábitos adquiridos como membro de uma sociedade”. Tylor não só abrangeu numa só palavra todas as possibilidades de realização humana, como enfatizou o caráter de aprendizado próprio à cultura, em oposição à concepção de uma aquisição inata, transmitida por mecanismos biológicos. Assim, reafirmou as ideias de John Locke (1632-1704), que, em 1690, ao escrever *Ensaio acerca do entendimento humano*, procurara demonstrar que a mente humana, por ocasião do nascimento, não é mais do que uma caixa vazia, dotada apenas da capacidade ilimitada de obter conhecimento, por meio do processo que hoje chamamos de endoaculturação (Laraia, 1986: 25).

Num país e num mundo multicultural, nos quais convivem pessoas de culturas totalmente diferentes, é importante que os advogados ampliem o conceito de cultura a que normalmente se referem, para além dos limites estreitos da sinonímia com erudição. A seguir, utilizamos alguns exemplos que demonstram tal necessidade.

Os advogados criminalistas ingleses são, com certa frequência, obrigados a trabalhar em causas envolvendo agressões e até mesmo assassinatos praticados por pais hindus que migraram para a Inglaterra contra suas próprias filhas. Na maioria dos casos, a razão desses atos se deve ao fato de as jovens, criadas numa sociedade ocidental, deixarem de aceitar a interferência paterna na escolha de seus cônjuges. Em grande número de etnias da Índia, são os pais os responsáveis pela escolha dos maridos de suas filhas, sendo tal

decisão, em alguns casos, tomada muito antes de a menina atingir a puberdade. A recusa a aceitar essa determinação é considerada uma grave ofensa, que pode ser punida com medidas extremas. É verdade que a Inglaterra possui leis e costumes muito diferentes daqueles em vigor na Índia, mas é importante que o advogado compreenda o modo de agir desses réus, à luz dos costumes matrimoniais do país de onde provêm.

A França também tem sido palco de conflitos de mesma natureza. Há algum tempo, uma lei que visa reforçar o caráter laico do Estado proibiu o uso de símbolos religiosos no interior das escolas públicas, atingindo o uso de solidéus pelos alunos judeus e o de véus pelas meninas islâmicas. Como ambos os costumes são respaldados por fortes crenças religiosas, a proibição causou enorme polêmica. Fato semelhante ocorreu em Moçambique logo após a independência, quando Samora Malcher proibiu que as mulheres usassem os turbantes que eram símbolos de identidades tribais. No âmbito do Estado moderno, questões como estas podem resultar em ações judiciais, nas quais é relevante conhecer possíveis consequências da diversidade cultural.

Os exemplos citados parecem bastante distantes de nós, mas é preciso lembrar que o Brasil é um país que abriga muitos imigrantes, portadores das mais diferentes culturas, é habitat de aproximadamente 220 sociedades indígenas, que representam enorme diversidade cultural. Como se verá adiante, juízes federais têm recorrido aos serviços de antropólogos para definir o grau de compreensão cultural por parte de algum índio acusado da prática de atos ilegais.

Entre muitos trabalhos antropológicos que podem servir de exemplo desse tipo de conflito, encontra-se o livro *Herdeiros da terra: parentesco e herança numa área rural* (1978), de Maria Margarida Moura, que descreve as maneiras utilizadas pelos membros de uma comunidade camponesa no sul de Minas Gerais para, no que se refere à herança da terra, fazer prevalecer o direito costumeiro, em detrimento do Código Civil. Trata-se de uma comunidade constituída por pequenos proprietários rurais que utilizam a própria família

como a principal força de trabalho. Sendo a terra pequena e os filhos, numerosos, supõe-se que a morte dos pais leve à fragmentação da propriedade e a não observância dos limites mínimos de sustentabilidade.

Em seu livro, Moura analisa os artifícios utilizados para manter a terra indivisível. Em geral, o filho mais velho casa muito cedo e recebe um lote dentro da propriedade para construir a sua moradia. Trabalha em conjunto com o pai e, mais tarde, como de costume, torna-se responsável pela manutenção de seus progenitores, quando os mesmos atingem idade avançada. Estimula os irmãos mais jovens do sexo masculino a migrar para a cidade, em busca de trabalho e até mesmo estudo. Ao mesmo tempo, assegura a eles uma mesada, que será cobrada de maneira enfática na época da partilha. É fácil demonstrar que eles terão recebido antecipadamente a sua parte da herança. Quanto às irmãs, o ideal é que se mantenham solteiras e trabalhem com o primogênito, na condição de suas dependentes. Como isso nem sempre é possível, este procurará convencer seus eventuais cunhados a vender para ele o quinhão de suas irmãs, restabelecendo-se assim a unidade da terra. A venda é conveniente quando tais cunhados pertencem à mesma comunidade, pois poderão utilizar o dinheiro para comprar a terra de suas próprias irmãs, tendo sido essa a via encontrada pela comunidade para assegurar o direito legado à primogenitura sem grandes choques com o direito civil brasileiro.

Outro exemplo, que pode ser tomado como um contraponto do primeiro, é analisado no livro *Herdeiros, parentes e compadres* (1995), de Ellen Woortmann, que estudou o sistema de herança da terra entre colonos de origem alemã no estado do Rio Grande do Sul. Nesse caso, o sucessor escolhido é o filho mais novo, que se torna responsável pela manutenção dos progenitores, quando estes deixam de trabalhar. Os filhos mais velhos recebem de seus pais terras em outras colônias e, assim, perdem seus direitos sobre as terras da fazenda paterna. A parte das filhas, por sua vez, é calculada em dinheiro ou gado como dote, e permanece sujeita ao controle de seus maridos. A autora chama a atenção para o fato de que o herdeiro, “em prin-

cípio, é o último a nascer e a casar; concretamente, porém, o sucessor não é necessariamente o filho mais novo” (: 177). Isso porque os pais avaliam a inclinação de cada filho homem e, principalmente, sua aptidão para a atividade agrícola. Consideram que somente os fisicamente fortes são capazes de tomar conta da terra. Por isso, pode acontecer de escolherem outro filho, ignorando o direito da ultimogenitura.

Em outro trabalho, Woortmann (1999) mostra uma diferença importante entre os modelos brasileiro e germano-brasileiro, em que prevalecia na herança, em vez da total regulação pelo *jus nascitur*, um tipo de *jus laboranti*, ou seja, em que a parte de cada um era calculada em função de sua contribuição, sob a forma de trabalho, à casa paterna. A esse respeito, cita o exemplo de um rapaz que se acidentou aos 16 anos e ficou muito tempo impossibilitado de trabalhar, tendo sua família arcado com grandes despesas médicas. Quando se casou, o período de inatividade e os gastos médicos foram considerados uma dívida por sua família, e ele recebeu bem menos do que seus irmãos.

Uma segunda diferença importante assinalada pela autora é o fato de a transferência da herança realizar-se principalmente no momento do casamento dos filhos, computando-se isso numa partilha final, realizada logo depois da morte dos pais. Cabe ao sucessor herdar de seu pai os objetos de alto valor, como armas e relógio, medalhas ganhas em concurso de tiro, que representam emblemas de status.

Francisca Isabel Schurig Vieira, em seu livro *O japonês na frente de expansão paulista* (1973), também estudou o sistema de herança entre colonos; em seu caso, de origem nipônica, em Marília, no estado de São Paulo. Observou, além da atenção à transmissão dos bens materiais, a preocupação com a continuidade da linhagem patrilinear. Um homem que tem apenas filhas pode adotar um genro, um *mukoyoshi*, que passa a utilizar o sobrenome do pai de sua esposa e a ser considerado o herdeiro dos bens, como previsto pelo Código Civil japonês.

Segundo Vieira, a despeito das dificuldades relacionadas à ordem jurídica brasileira, foram encontrados sete casos de *mukoyoshi*

em Marília, cujos impedimentos previstos pela legislação brasileira foram contornados, entre outras formas, por meio de um casamento realizado no consulado japonês, com a adoção do noivo pela família da esposa e a alteração do sobrenome dele, e o envio da filha mais velha para o Japão, com a finalidade de encontrar um noivo que emigrasse posteriormente com ela para o Brasil (: 151). Ao mesmo tempo que o privilégio da primogenitura pelo direito tradicional japonês estimula a aceitação dessa prática pelos demais filhos, equivalendo a uma renúncia ao nome paterno, a maior integração cultural dos descendentes de japoneses na sociedade brasileira deve tê-la tornada mais rara do que há quase quarenta anos, quando a pesquisa da autora foi realizada.

De maneira contrária, embora o país se tenha tornado laico com a proclamação da República, as religiões afro-brasileiras sofreram grande perseguição policial até o final da década de 1940. A insistência em desconhecer o fato de que culturas diferentes têm sistemas de crenças diferentes fazia com que os setores dominantes da sociedade considerassem os rituais religiosos de origem africana fruto do atraso e da superstição. A simples rotulação dessas práticas religiosas como feitiçaria indica o preconceito então existente, bem como a ignorância da enorme contribuição das culturas africanas para a formação da cultura brasileira.

Não devem ser desconhecidas a importância cultural dos aspectos religiosos de uma sociedade e as suas implicações inclusive no campo político. Os casos da Irlanda do Norte e de todo o Oriente Médio exemplificam o papel das religiões no comportamento da população. Por exemplo, a crença na existência de uma “guerra santa”, em que o martírio é mais enfatizado do que o heroísmo, só se torna possível por meio da fé numa premiação divina para os que morrem em defesa da causa. Situação idêntica ocorreu no Brasil durante a Guerra de Canudos, na qual tanto Antônio Conselheiro quanto seus seguidores acreditavam estar defendendo a religião católica contra a República. Já durante a Segunda Guerra, os pilotos japoneses, os camicases, julgavam que morrer lutando

pela pátria era a maneira de assegurar uma reencarnação numa casta ou classe superior.

A propósito, essa crença cultural repercutiu no Brasil, tendo a derrota na guerra abalado parte da colônia japonesa localizada no oeste do Estado de São Paulo, principalmente nas cidades de Tupã, Marília e Penápolis. Com efeito, o Japão se manteve invencível durante séculos, tendo chegado, no início do século xx, a derrotar um país imensamente maior, a Rússia. Assim, muitos dos imigrantes custaram a acreditar na rendição e, pior do que isso, nos termos desta, pois o imperador Hiroito foi forçado a declarar publicamente a negação de sua divindade.

Como, durante mais de dois mil anos, os japoneses acreditaram ser governados por um deus que descendia diretamente da Deusa Solar, os colonos mais exaltados alegaram que a derrota não passava de propaganda falsa divulgada pelos americanos e chegaram a criar uma organização secreta, a Shindo Renmei, cuja finalidade era eliminar os membros da colônia que admitissem o fracasso japonês. No início de 1947, quando essa organização foi finalmente dissolvida pela polícia, 23 pessoas tinham sido mortas e 147, feridas.

Ao todo a polícia paulista deteve, identificou e fichou 31.380 imigrantes japoneses suspeitos de ligação com a seita. Embora 1.423 tenham sido acusados pelo Ministério Público, a Justiça aceitou a denúncia contra 381 deles. [...] No final de 1946, o presidente da República, Eurico Gaspar Dutra, baixou um decreto considerando elementos nocivos aos interesses nacionais e expulsando do Brasil oitenta imigrantes. [...] Nenhum desses, entretanto, chegaria de fato a ser expulso do país. Os recursos judiciais impetrados pelos advogados protelaram a execução das penas de expulsão até meados dos anos 1950. No Natal de 1956, quando a maioria deles já havia cumprido pelo menos dez anos de prisão, o presidente Juscelino Kubitschek comutou as penas, colocando todos os presos em liberdade (Morais, 2000: 331–5).

Seria extremamente interessante, portanto, uma análise do processo policial em que se examinasse até onde os fatores decorrentes da diversidade cultural foram levados em conta nessa situação.

Ao tratar da relação entre cultura e direito no Brasil, não se pode deixar de fora a questão indígena, em razão das peculiaridades decorrentes dos efeitos do art. 231 da Constituição federal, que reconhece aos índios os direitos referentes à sua organização social e aos seus costumes, línguas, crenças e tradições. Reconhecê-los corresponde à aceitação por parte do Estado de bolsões territoriais, nos quais as leis brasileiras não são plenamente aplicadas. Um dos componentes importantes da organização social dos índios é o sistema de parentesco. As cerca de 220 sociedades indígenas existentes no Brasil são possuidoras de grande diversidade de sistemas de parentesco, nos quais as regras de descendência variam da extrema patrilinearidade à matrilinearidade, havendo algumas sociedades com regras bilaterais.

É um erro, porém, considerar que tais sociedades bilaterais se assemelham à nossa bilateralidade. Nosso sistema reconhece a igualdade de participação entre o homem e a mulher na reprodução sexual, ao passo que, por exemplo, prevalece entre os Timbira a crença de que a criança é fruto de sucessivos atos sexuais entre seu pai e sua mãe. Quando vários homens têm relações sexuais com uma mesma mulher no período imediatamente anterior ao parto, todos eles são tidos como pais do recém-nascido.

Mesmo a regra patrilinear, mais próxima da nossa, pois vigorava entre os gregos e os romanos, pode causar perplexidade: os Tupi admitem o casamento entre meios-irmãos, desde que não sejam filhos de um mesmo pai. Filhos de uma mesma mãe com homens diferentes não são considerado parentes, uma vez que a mãe não passa de um parente afim. O reconhecimento pela lei brasileira do matrimônio como a união entre um homem e uma mulher contrasta também com o grande número de casamentos poligínicos entre os índios brasileiros, não sendo raro o casamento de um homem com uma mulher e a filha desta.

Por sua vez, os rituais funerários indígenas, colidem com as normas prescritas pelo governo brasileiro nos casos em que há cremação, necrofagia e enterramentos secundários. Este consiste, entre os Bororo, no costume de enterrar um morto e desenterrá-lo cerca de um mês depois, para limpar os ossos, enfeitá-los com plumagens e, em seguida, colocá-los num cesto, que é arremessado no rio.

Guerras entre índios de sociedades diferentes resultam em vários homicídios que não estão sujeitos à punição. Da mesma forma, admitem-se as mortes de invasores de terras ou resultantes de conflitos políticos dentro de um mesmo grupo. Permanecem controversos, portanto, os limites da imputabilidade dos indígenas. Alguns juízes consideram que esses terminam quando eles têm conhecimento suficiente das leis da sociedade majoritária, razão pela qual diversos antropólogos têm sido requisitados pela Justiça para emitir pareceres sobre o grau de discernimento de indígenas envolvidos em contravenções. Existem, assim, várias dúvidas em relação aos indígenas que mudam para a cidade, em que chegam inclusive a ocupar cargos públicos. Trata-se de uma discussão que tem mobilizado antropólogos e advogados desde a década de 1980, quando se realizaram duas reuniões sobre o tema em Florianópolis.

Por fim, outro ponto de grande potencial de conflito entre interpretações jurídicas está contido no próprio *caput* do art. 231, em que se reconhece que os índios têm “direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens”. Os sete parágrafos desse artigo se referem exclusivamente à questão das terras indígenas, porém, como faz parte deste volume um texto sobre ela, limito-me a mencioná-la.

ROQUE DE BARROS LARAIA

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BACHOFENN, Johann Jakob

(1861) *Das Mutterrecht: eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur*. Stuttgart: Verlag von Kraiss und Hoffmann.

FUSTEL DE COULANGES, Numa Denys

(1864) *A cidade antiga*. Lisboa: Livraria Clássica Editora, 1958.

DARWIN, Charles

(1859) *A origem das espécies*. Brasília: EDUNB, 1982.

LARAIA, Roque de Barros

(1986) *Cultura: um conceito antropológico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

LOCKE, John

(1690) *Ensaio acerca do entendimento humano*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

MAINE, Henry James Sumner

(1861) *Ancient Law: its Connection to the History of Early Society*. London: John Murray.

MCLENNAN, John Ferguson

(1865) *Primitive Marriage: an Inquiry into the Origin of the Form of Capture in Marriage Ceremonies*. Chicago: University of Chicago Press, 2006.

MORAIS, Fernando

(2000) *Corações sujos*. São Paulo: Companhia das Letras

MORGAN, Lewis Henry

(1871) *Systems of Consanguinity and Affinity of Human Family*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1997.

MOURA, Maria Margarida

(1978) *Herdeiros da terra: parentesco e herança numa área rural*. São Paulo: Hucitec.

TYLOR, Edward Burnett

(1871) *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and custom*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

VIEIRA, Francisca Isabel Shurig

(1973) *O japonês na frente de expansão paulista*. São Paulo: Pioneira/Edusp.

WOORTMANN, Ellen F.

(1995) *Herdeiros, parentes e compadres*. São Paulo/Brasília: Hucitec/EDUNB.

(1999) “De la transmisión legítima a la herencia legal”, *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, vol. 14, n. 42, Buenos Aires.

GRUPOS ÉTNICOS E ETNICIDADE

NAS CIÊNCIAS SOCIAIS, o termo *etnicidade* é usado para designar um sistema de classificação e organização social das interações sociais, segundo categorias que distinguem entre “nós” e “eles”, vale dizer, entre coletividades cujos mecanismos de distinção mútua se reproduziriam nas interações sociais de seus membros. Em geral, essa distinção é expressa em termos de características culturais de pertencimento a determinado grupo ou categoria social. Como em qualquer outro sistema desse tipo, as classificações étnicas reduzem a complexidade potencialmente infinita da experiência social dos agentes a um número limitado de categorias, que servem, como bem definiu o antropólogo norueguês Thomas Eriksen, “para ordenar o mundo social e criar mapas cognitivos padronizados sobre categorias relevantes de alteridade” (1993: 60).

A mobilização e a aplicação de sistemas de classificação étnicos nas interações sociais podem expressar diversos mecanismos de produção e formas de organização social das diferenças culturais. Don Handelman (1977) propôs uma **tipologia dos diferentes graus de organização social da etnicidade** que exemplifica tal característica desses sistemas.

Na tipologia de Handelman, as **categorias étnicas** dispersas na população permitem tanto a atribuição quanto a reivindicação de diferenças culturais nas interações sociais. Embora essas categorias se refiram a um grupo étnico específico, o mesmo é bastante fragmentado e possui pouca ou nenhuma capacidade de mobilização

coletiva na arena política. No Brasil, é possível considerar categorias étnicas boa parte das identidades derivadas de grupos de imigrantes, como árabes, italianos ou portugueses.

As **redes étnicas** resultam do estabelecimento de laços interpessoais entre os membros de uma mesma categoria étnica, criando laços de solidariedade e padrões de interação social que geram obrigações morais e sociais entre os indivíduos a ela pertencentes. A tendência a ajuda mútua, preferência de emprego ou estabelecimento de alianças matrimoniais que caracteriza alguns grupos na sociedade brasileira, entre os quais armênios, japoneses, sírio-libaneses, judeus e palestinos, pode ser entendida segundo o conceito de rede étnica.

As **associações étnicas**, por sua vez, correspondem ao desenvolvimento de um aparato institucional por parte dos membros de uma categoria étnica, como clubes, associações e partidos, cuja finalidade é expressar, na arena política da sociedade mais ampla, os interesses comuns que eles consideram ou supõem ter em comum. São exemplos de associações étnicas as diferentes organizações que constituem o Movimento Negro.¹

- 1 No Brasil, as identidades raciais são construções culturais análogas à etnicidade, uma vez que reificam diferenças coletivas como determinantes da trajetória ou posição social dos agentes. Embora a noção de raça se refira a diferenças fenotípicas que, supostamente, constituiriam grupos dotados de realidades biológicas distintas e a de etnicidade à constituição de grupos sociais baseados em diferenças culturais, ambas se referem a fenômenos análogos que são bastante difíceis, ou mesmo impossíveis, de serem distinguidos de forma inequívoca. Assim, fala-se de uma “cultura negra” no Brasil e nos Estados Unidos, dando conteúdo cultural a categorias raciais. De forma análoga, muitos grupos étnicos enfatizam uma origem biológica comum e traços fenotípicos que os distinguiriam dos demais. Durante trabalho de campo na Síria, meus informantes curdos insistiram em “demonstrar” sua distinção étnica em relação aos árabes, apontando a prevalência de cabelos louros e olhos claros entre eles como prova de sua origem indo-europeia. Esses traços fenotípicos, no entanto, não são uniformemente distribuídos entre os curdos, bem como se mostram bastante recorrentes entre os árabes do litoral e do norte da Síria.

Por fim, a organização mais formalizada da etnicidade é constituída pelas **comunidades étnicas, que não só teriam as características encontradas nos demais tipos, como também formariam grupos sociais com vida coletiva ligada à construção de uma territorialidade própria. Uma comunidade étnica controla parte dos processos de socialização de seus membros e demarca um território, permanente ou transitório, ao qual atribui valor prático e simbólico.** Na sociedade brasileira, grupos indígenas e quilombolas podem ser vistos como comunidades étnicas.

A tipologia de Handelman, portanto, mostra que o termo etnicidade recobre muitos processos de construção de identidades e grupos sociais, mas ela não deve ser tomada como um retrato estático da realidade social. Diferentes formas de organização da etnicidade podem coexistir, competir ou combinar-se no interior de um mesmo grupo. Em outras palavras, a análise da etnicidade deve levar em consideração os vários processos pelos quais ela é expressa em diferentes contextos sociais.

Segundo a “teoria nativa”, ou seja, a autoimagem construída pelos grupos étnicos, as características culturais que os distinguem dos demais grupos sociais determinariam seu funcionamento interno, bem como a dinâmica das interações sociais porventura estabelecidas por seus membros ao lidar com indivíduos pertencentes a outros grupos. Tal construção da etnicidade encontrou eco em algumas abordagens antropológicas, que utilizaram como quadro analítico de seus estudos a ideia de que **cada “tribo”, entendida como grupo social organizado com base em relações de parentesco, e mesmo cada sociedade seriam dotados de uma “cultura” específica.**

A partir dos anos 1960, o conceito de grupo étnico passa a ocupar gradualmente o lugar do conceito de tribo no discurso antropológico, abordando a relação entre etnicidade e cultura de diferentes formas. Emergiram, assim, duas visões distintas sobre a questão: uma concepção “objetivista” ou “essencialista”, e outra “subjativista” ou “processual”.

Abner Cohen (1974) levou às últimas consequências a concepção de etnicidade que denominou de “objetivista”, ao afirmar que os

grupos étnicos seriam formados pelo compartilhamento de elementos culturais específicos por uma determinada coletividade. Para Cohen, os limites dos grupos étnicos seriam dados pelas descontinuidades culturais observáveis nos diversos contextos sociais. Desse modo, um observador externo seria capaz de fazer uma “cartografia” cultural de uma sociedade pela identificação dos diferentes grupos étnicos nela existentes. Para exemplificá-lo, Cohen afirmou que os corretores de ações da Bolsa de Valores de Londres poderiam ser considerados um grupo étnico, já que compartilhavam valores próprios, usavam uma linguagem que os distinguiam da sociedade mais ampla e eram preferencialmente endogâmicos.

Críticas à abordagem objetivista da etnicidade mostraram como ela reificava o conceito de cultura, ignorando as variações culturais internas ao grupo étnico e, principalmente, a autodefinição dos próprios agentes sociais. Os corretores de ações em Londres, embora possam ter consciência e valorizar sua distinção cultural, não se consideram um grupo étnico distinto dos demais ingleses. A posição teórica com base na qual tais críticas foram elaboradas se associa ao antropólogo norueguês Fredrik Barth. Valendo-se de um seminário sobre grupos étnicos realizado em 1967 na Universidade de Bergen, Barth elaborou um quadro analítico e conceitual sobre a etnicidade e a formação de grupos étnicos, que foi publicado como introdução ao volume que coligiu os trabalhos então apresentados (Barth, 1969).

Ao analisar criticamente o entendimento dos grupos étnicos como o resultado de unidades diferenciadas de cultura que seriam transmitidas de forma estável ao longo das gerações, Barth mostrou que a variação cultural interna aos grupos étnicos é tão significativa quanto aquela existente entre eles. Em outras palavras, **a análise dos grupos étnicos deveria concentrar-se não no conteúdo cultural dos mesmos, e sim nos processos de produção de fronteiras étnicas. Estas permitiriam às pessoas se posicionarem de acordo com critérios étnicos em suas interações sociais.**

Nesses termos, **a identidade étnica resulta da autodefinição dos sujeitos e de sua classificação por outros, de acordo com diferenças**

culturais consideradas relevantes para explicar a dinâmica de suas interações com os demais agentes sociais. A ênfase de Fredrik Barth no papel do sujeito na construção de sua identidade étnica levou Abner Cohen a classificar sua teoria como subjetivista, a qual pode ser definida também como processual, uma vez que está centrada em processos de construção e manutenção de fronteiras étnicas.

A abordagem teórica proposta por Barth enfatiza o caráter contrastivo das identidades étnicas, ou seja, a fronteira étnica se produz por meio de contrastes culturais criados nas interações sociais. A existência de grupos étnicos seria fruto não de diferenciações culturais geradas pelo isolamento de grupos sociais, mas sim de processos de objetivação das diferenças culturais nos vários contextos de interação entre seus membros. Desse modo, uma comunidade humana em total isolamento não se pensaria como um grupo étnico, uma vez que não possuiria um universo de contrastes para poder definir-se com base em diferenças culturais.

Barth chama de “sinais diacríticos” os elementos culturais objetivados como marcadores das fronteiras étnicas, contudo esses elementos, como ele ressalta, não se distribuiriam de maneira homogênea entre os membros do grupo étnico, nem estariam necessariamente ausentes de outros grupos, sendo apenas o resultado da objetivação de um dado cultural relevante num determinado contexto social. Como disse Thomas Eriksen, somente quando faz diferença em termos sociais é que uma particularidade cultural se torna um diacrítico que contribui para a formação de uma fronteira étnica (1993: 138). Em outros termos, somente quando permite a expressão de processos de distribuição de poder, papéis e posições sociais é que ela leva ao surgimento de identidades étnicas.

Um exemplo de minha pesquisa sobre etnicidade entre os curdos na Síria permite esclarecer esse ponto (Pinto, 2005). Os curdos constituem um grupo étnico que abarca cerca de 30 milhões de pessoas habitando um vasto território dividido entre a Síria, a Turquia, o Irã e o Iraque. Embora compartilhem uma identidade, que é inclusive politizada no discurso do nacionalismo curdo, os processos e os

elementos usados na construção dessa identidade variam enormemente, de acordo com os contextos locais e nacionais em que os indivíduos se encontram. A língua é um importante diacrítico cultural na construção da identidade étnica dos curdos em geral, uma vez que os diferencia dos falantes do árabe, do turco ou do persa. Ao mesmo tempo, contudo, os diversos dialetos falados pelos curdos não são mutuamente compreensíveis e não criam uma unidade cultural no interior do grupo étnico.

Já a religião, embora também seja um importante diacrítico cultural na construção das identidades étnicas curdas, apresenta grande variação em seus usos e significados. Antes da emergência dos Estados-nação no Oriente Médio, ela era um importante elemento de definição das fronteiras étnicas dos curdos, uma vez que as populações cristãs que viviam em contato com eles não eram consideradas curdas, mesmo que falassem dialetos curdos. Já muçulmanos e judeus que falassem dialetos curdos eram considerados curdos. Em sua grande maioria, os curdos são muçulmanos, o que, por si só, não gera nenhum contraste cultural com a maioria dos turcos, dos árabes e dos persas.

Em diversos contextos, no entanto, o Islã “faz a diferença” na construção da fronteira étnica. Na Turquia, onde são excluídos e reprimidos por um nacionalismo agressivamente secular, os curdos afirmam sua diferença cultural pela religiosidade conspícua e a adesão às regras morais islâmicas. Na Síria, em que, apesar do Estado laico, a sociedade é extremamente religiosa, os curdos se afirmam, valendo-se de um estilo de vida secular e de sua indiferença ou repúdio em relação aos rituais e às regras morais do Islã. No Irã, por sua vez, onde uma República Islâmica xiita nega a sua especificidade cultural, os curdos xiitas se sentem parte da nação iraniana, enquanto os curdos sunitas afirmam sua etnicidade nos termos de um discurso sectário ou secular. E no Iraque, por fim, o Islã tem pouca importância na construção da fronteira étnica dos curdos.

Ainda que a abordagem processual da constituição das fronteiras étnicas tenha rompido com a ideia de que a etnicidade é o resultado de descontinuidades culturais observáveis para além dos processos

de identificação dos agentes sociais, o próprio Fredrik Barth reconheceu que a possibilidade de reivindicar uma distinção cultural é condição para que esses processos ocorram. Assim, os membros de um grupo, quando têm consciência de que os diacríticos culturais que elegeram para demarcar sua fronteira étnica são compartilhados por outros grupos étnicos, costumam restaurar a diferença por meio de reivindicações de autenticidade ou origem. Por exemplo, os curdos costumam afirmar a especificidade cultural de sua religiosidade, apontando para a forte influência do sufismo (tradição mística islâmica) em sua prática do Islã. Ao serem confrontados com o fato de o sufismo ser igualmente prevalente entre os árabes, normalmente alegam que detêm o sufismo “verdadeiro” e “original”, que teria sido copiado e deturpado pelos árabes.

A ênfase analítica nas fronteiras étnicas tem como pressuposto a existência de grupos étnicos territorializados e razoavelmente compactos. Todavia, como os processos de urbanização e migração a partir dos anos 1960 passaram a dar maior visibilidade à configuração de categorias e redes étnicas, sobretudo nas sociedades europeias, a própria conceitualização de etnicidade² sofreu modificações importantes. Em conferência proferida na Universidade de Harvard em 1995, Fredrik Barth levou adiante sua concepção de etnicidade, ao pôr em questão o surgimento de categorias étnicas e relações de poder inscritas nos processos de configuração de redes e grupos étnicos.

Tomando o caso dos imigrantes paquistaneses na Noruega, Barth mostrou como esses imigrantes, considerando-se pertencentes a distintos grupos étnicos no Paquistão (Pathan, Baluchi, Punjabi etc.), foram considerados pela sociedade norueguesa e gradualmente passaram a se considerar paquistaneses. O universo cultural desses pa-

2 É importante notar que alguns autores distinguem grupos étnicos de etnicidade, termo este que utilizam para se referir apenas às configurações étnicas definidas aqui como categorias e redes étnicas. Para efeito de clareza, utilizo etnicidade como o fenômeno cultural geral que inclui a formação de grupos, redes, associações e categorias étnicas.

quistaneses era bastante diverso, tendo em vista as variações e a distribuição desigual de valores, saberes e significados entre indivíduos, gerações e gêneros distintos, contudo a situação estruturalmente análoga em que viviam os levou a se associarem e a buscar denominadores culturais comuns que pudessem dar conteúdo à sua identidade. Com isso, conformou-se uma codificação cultural do que era “ser paquistanês” na Noruega, com a qual eles construíram uma autoimagem contraposta aos estereótipos negativos neles projetados pela sociedade norueguesa. Segundo Barth, esse é “o contexto em que se forma o mito central da etnicidade: o *non sequitur* [falácia] que afirma que se ‘nós’ da identidade minoritária compartilhamos tantas diferenças em relação aos ‘eles’ dominantes [...], devemos ser semelhantes uns aos outros, compartilhando uma cultura que reflita essas diferenças em relação a outra cultura” (Barth, 1995: 22).

Uma vez codificada, tal cultura passa a ser tida como um modelo normativo pelas lideranças da comunidade emergente. A criação de uma autoimagem coletiva que supõe a existência de uma comunidade étnica definida por uma cultura específica faz com que se imponha um controle cada vez maior sobre os processos de variação cultural que relativizariam ou se contraporiam a tal autoimagem. Nos termos de Barth, se a cultura está em constante estado de fluxo, permanece igualmente sujeita a formas de controle. As diferentes experiências vividas por indivíduos de diferentes gerações, gêneros ou posições sociais geram processos criativos e expansivos de conhecimento e variação cultural (: 22), mas essa variação, embora potencialmente ilimitada, é contraposta a processos de controle, silenciamento e apagamento das experiências que a produzem.

No caso dos paquistaneses na Noruega, o controle sobre o universo das experiências das mulheres era bastante grande, uma vez que buscava impedir que elas produzissem formas culturais divergentes do modelo da “cultura paquistanesa” codificado pelos líderes da comunidade. Esse controle se mostrava ainda mais forte em relação às gerações nascidas na Noruega. Expostas nas escolas a valores, saberes e interações sociais que modificavam a sua compreensão

do universo cultural apresentado como definidor de sua identidade étnica, as crianças tinham suas experiências silenciadas, pois estas eram tidas como fontes potenciais de conflito.

Os paquistaneses não costumavam permitir que seus filhos trouxessem amigos noruegueses para casa, do mesmo modo que essas relações não eram reconhecidas ou discutidas no ambiente doméstico. Malsucedido tal silenciamento, ativava-se, muitas vezes, um apagamento das experiências. Por exemplo, meninas que tivessem namorados noruegueses podiam ser mandadas para a casa de parentes no Paquistão, de onde só voltariam casadas com um paquistanês, de modo a neutralizar os efeitos de experiências anteriores em sua trajetória biográfica como “paquistanesas”. Dito de outro modo, apesar do contínuo processo de reinvenção e variação cultural presente no interior do próprio grupo, buscava-se manter a construção ideológica do grupo étnico, dotando-o de uma cultura que moldaria a trajetória de seus membros (: 22–5).

A identidade étnica pode ser mobilizada politicamente de diversas maneiras no contexto do Estado-nação. Por exemplo, contra o discurso nacionalista dominante, com o intuito de reivindicar a criação de um novo Estado-nação no território que um determinado grupo étnico considera seu. Esse é o caso do nacionalismo curdo na Turquia, que reivindica a criação de um Estado independente, o Curdistão, na Anatólia oriental. Em outra direção, a identidade étnica pode ser mobilizada politicamente para promover demandas de autonomia cultural ou de políticas sociais, sem que haja reivindicações de secessão ou mesmo de autonomia política. Trata-se do que ocorre seja nas *identity politics* das minorias³ étnicas nos Estados

3 Um grupo étnico é definido como minoria em razão de sua relativa exclusão das instâncias de poder no Estado e não devido à sua presença demográfica. Na Suíça, os falantes de alemão, de francês e de italiano se consideram pertencentes a grupos étnicos distintos, embora nenhum desses grupos seja visto como minoria, uma vez que todos participam igualmente das instâncias de poder do Estado-nação.

Unidos, seja nas reivindicações políticas e ações governamentais voltadas para grupos indígenas e negros no Brasil.

A adoção por parte do Estado de políticas que reconhecem direitos coletivos aos portadores de uma identidade étnica leva a mudanças nos processos de constituição dessa mesma identidade. Quando há um grupo ou comunidade étnica a que essa identidade está ligada, verifica-se um fortalecimento do grupo como instância legitimadora da identidade. Quando, porém, trata-se de categorias e redes étnicas dispersas no território nacional, inicia-se um processo de disputa pela definição dos critérios e elementos que definiriam uma fronteira étnica capaz de criar um universo de validação das identidades. Observa-se esse processo no debate sobre como definir o conteúdo e os limites da identidade negra que emergiu desde a adoção de políticas de ação afirmativa para negros em algumas universidades brasileiras (Pinto, 2006).

O panorama geral das teorias sobre a etnicidade e os grupos étnicos esboçado aqui nos leva, portanto, a perceber a importância do contexto social para a configuração e a dinâmica das identidades étnicas. Sem uma análise minuciosa do contexto em que os processos de constituição dessas identidades são produzidos e mobilizados, e sem serem levadas em conta as diversas relações de poder dentro e fora do grupo em questão, não é possível compreender adequadamente o fenômeno da etnicidade em suas diversas expressões sociais.

PAULO GABRIEL HILU DA ROCHA PINTO

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDERSON, Benedict

- (1991) *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.

BARTH, Fredrik

- (1969) “Os grupos étnicos e suas fronteiras”: In: *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Organização de Tomke Lask. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.
- (1995) “Etnicidade e o conceito de cultura”, *Antropolítica*, n. 19, Niterói, 2005, p. 15–30.

COHEN, Abner

- (1974) “Introduction: the lesson of ethnicity”. In: *Urban Ethnicity*. London: Tavistock.

ERIKSEN, Thomas H

- (1993) *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives*. London: Pluto Press.
- (1998) *Common Denominators: Ethnicity, Nation-building and Compromise in Mauritius*. Oxford/New York: Berg.

HANDELMAN, Don

- (1977) “The organization of ethnicity”, *Ethnic Groups*, vol. 1, New York, p. 187–200.

PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha

- (2005) “Etnicidade e nacionalismo religioso entre os curdos da Síria”, *Antropolítica*, n. 19, Niterói, p. 31–61.
- (2006) “Ação afirmativa, fronteiras raciais e identidades acadêmicas: uma etnografia das cotas para negros da UERJ”. In: FERES JÚNIOR, João & ZONINSEIN, Jonas (orgs.). *Ação afirmativa e universidade: experiências nacionais comparadas*. Brasília: EdUNB.

HONRA

A NOÇÃO DE HONRA, ASSOCIADA À DE VERGONHA, passou a fazer parte do vocabulário antropológico em meados dos anos 1950, a partir da pesquisa do antropólogo inglês Julian Pitt-Rivers (1919–2001), um estudo de comunidade típico da época, feito na Espanha, na Andaluzia. A primeira edição de seu trabalho, publicada em inglês em 1954, marcou o início de uma série de pesquisas na região, que depois se convencionou chamar de ‘área do Mediterrâneo’ – uma ‘área cultural’ que se estabeleceu no âmbito da disciplina, apoiada tanto na história, na geografia e na demografia da região mediterrânea quanto na publicação de revistas especializadas, em seminários e em centros de pesquisas criados em Portugal, na Espanha, na Grécia e em vários países da África do Norte, a partir desses estudos (Schneider, 1971; Gilmore, 1982). Os marcos iniciais de constituição desse campo de pesquisas foram duas conferências, uma na Áustria, em 1959, que resultou na primeira coletânea de pesquisas, publicada sob a coordenação de Pitt-Rivers (1963), e a outra em Atenas, em 1961, editada numa segunda coletânea, organizada por Jean G. Peristiany (1965). Participaram dessas conferências antropólogos que desde então se tornariam referência para esses estudos (Julian Alfred Pitt-Rivers, Jean G. Peristiany, Pierre Bourdieu, Ernest Gellner, Julio Caro Baroja, John K. Campbell, Emrys L. Peters, Isac Chiva e Ernestine Friedl, entre outros), e que continuariam a refletir sobre a relação da honra com outras noções, como a de graça (Peristiany & Pitt-Rivers, 1992).

Cinquenta anos depois do trabalho pioneiro de Pitt-Rivers na Espanha, as críticas sobre esses estudos, tanto por parte de antropólogos daquela região quanto por parte de analistas que apontaram para seus resultados como uma espécie de desqualificação política da região que se incorporou tardiamente à União Europeia, a Europa do Sul, estão quase tão bem estabelecidas quanto esse campo de estudos (Serrán-Pagán, 1980; Herzfeld, 1987; Pina Cabral, 1991).

De maneira muito genérica, pode-se dizer que o complexo de honra/vergonha era visto pelos seus primeiros estudiosos como supondo a adesão estrita de pastores dos pequenos povoados da região mediterrânea a um código de conduta que mantinha o equilíbrio da ordem familiar, sustentáculo da ordem social mais ampla: esse equilíbrio se apoiava na honra como atributo masculino mais alto e na vergonha como atributo feminino principal. As relações entre os homens estabeleciam o bom nome, o prestígio e o comportamento adequado de cada um em relação a esse código; às mulheres cabia manter sua castidade, quando solteiras, ou sua fidelidade, quando casadas – caso contrário, a honra de sua família estaria conspurcada. Pode-se dizer, assim, que o complexo apoiava-se de maneira importante sobre o comportamento feminino. Pierre Bourdieu (1998) retomaria a análise feita dessa perspectiva no início de sua carreira como fundamento de sua discussão sobre a dominação masculina.

O problema central das pesquisas feitas na área do Mediterrâneo nessa ótica, e apesar da inegável qualidade etnográfica de boa parte delas, é que, nelas, a honra é mais presumida do que definida, tornando-se assim um conceito extremamente maleável, que serviu para definir tanto a conduta de homens cristãos na Espanha quanto a de muçulmanos na Argélia – combinando-se, de acordo com o contexto, ao compadrio, à vingança familiar, ao clientelismo – ou transformando-se em sinônimo puro e simples de machismo (Lindisfarne, 1994).

Apesar de a violência ser descrita como parte estrutural desse código de conduta, a morte de mulheres que o desobedeciam era raramente mencionada nos primeiros estudos: na coletânea de Peristiany, por exemplo, foi mencionada numa nota do artigo de

J. K. Campbell sobre o grupo de pastores gregos que estudou e, de passagem, no artigo de Pierre Bourdieu sobre os Cabília da Argélia. Campbell observa na nota: “Uma moça solteira descoberta numa aventura pré-marital deve ser morta pelo pai ou pelo irmão; do mesmo modo, uma mulher adúltera, por seu esposo”. Pierre Bourdieu anota: “É elogiada e citada como exemplo a atitude do pai que, desprezando seus sentimentos, mata sua filha culpada” (Bourdieu, 1965).

A noção, de uma perspectiva crítica, seria retomada contemporaneamente por estudos sistemáticos sobre os chamados “crimes de honra” em sociedades do Oriente Médio, dessa vez com menor participação de antropólogos e grande participação de juristas, e de análises feitas desde a ótica dos direitos humanos. A partir de um caso que se tornou paradigmático, ocorrido no Paquistão em 1999 – no qual uma advogada que desejava se separar de seu marido foi morta por iniciativa de sua família de origem, tendo sua mãe tido papel preeminente em seu assassinato – constituiu-se um grupo de trabalho internacional para analisar casos semelhantes. Nessa pesquisa estão envolvidas pesquisadoras da Turquia, do Paquistão, de Israel, do Egito, do Iraque, do Líbano, de Israel, da Jordânia, da Síria e do Reino Unido, entre outros países. Num desdobramento desse projeto, algumas dessas pesquisadoras se encontraram com pesquisadoras hispano-americanas e brasileiras para comparar impressões a respeito do uso da noção de honra naqueles países e na América Latina.¹

Diferentemente do que ocorre no Oriente Médio, onde a família de origem da mulher acusada de desafiar a tradição é que se encarrega de matá-la, no Brasil são seus maridos os executores de mulheres de cujo comportamento eles desconfiam: Mariza Corrêa (1981; 1983), Danielle Ardaillon e Guita Grin Debert (1987), e Miriam Pillar Grossi e Analba Brazão Teixeira (2000) analisaram processos

¹ A esse respeito, ver “Combating ‘crimes of honour’ through data, documentation, network and development of strategies”, ‘Honour Crimes’ Project, disponível em www.soas.ac.uk/honourcrimes; Welchman & Hosain (2005); Pervizat (2005) e Corrêa & Souza (2006).

de homicídio nos quais os advogados de defesa recorriam à noção de “legítima defesa da honra” para defender assassinos de mulheres que tivessem, alegadamente, traído seus maridos, noivos ou namorados. Não só as antropólogas recém-mencionadas se dedicaram ao tema; advogadas e promotoras (por exemplo, Eluf, 2002; Pimentel, Pandjiargian & Belloque, 2005) também têm contribuído para essa discussão já há algum tempo. E uma recente análise histórica acompanha a trajetória da noção de honra ao longo da constituição de nossos códigos penais e de nossa história política (Caulfield, 2000). Para uma tentativa de usar a noção de honra na análise contemporânea das classes populares, ver o livro *Família, fofoca e honra*, organizado por Cláudia Fonseca (2000).

O que há de comum na análise feita por antropólogas e juristas brasileiras é que o patamar de onde partiram suas avaliações críticas foram as lutas feministas dos anos 1970. Reverberando na opinião pública por meio de alguns programas de televisão extremamente bem-sucedidos – *Malu mulher*, *Quem ama não mata*, *Delegacia de mulheres* –, algumas das palavras de ordem do movimento (o bom exemplo sendo, justamente, *quem ama não mata*) foram sendo encampadas e legitimadas pela sociedade. Seria preciso replicar as pesquisas da época para se ter noção do alcance dessa mudança – mas basta ler algumas decisões de tribunais estaduais de Justiça para perceber que neste novo século a “legítima defesa da honra” como argumento de defesa de um marido que assassinou a esposa, por exemplo, não é mais um argumento legítimo para parcela expressiva dos juízes brasileiros, como parecia ser em 1970. A “legítima defesa da honra” de fato, nunca fez parte do código penal; era sim um recurso retórico de alguns advogados para mobilizar emoções baratas nos júris de maridos assassinos – até o escritor Lima Barreto, jurado, se comoveu com esses recursos e absolveu um dos criminosos (citado em Corrêa, 1981). Era, também, um recurso de classe – há pouquíssimos exemplos de homens pobres absolvidos com o uso desse argumento. Uma conclusão coincidente em várias das pesquisas feitas na região do Mediterrâneo também se aplica aqui: honra é uma questão de poder.

Sociedades nas quais os valores igualitários são frágeis continuarão a testemunhar a vitimização dos mais fracos e desamparados: mulheres, crianças, velhos. Tanto no Oriente Médio como no Brasil, é só com o avanço de valores democráticos que tais crimes, cometidos em nome de uma especiosa noção de honra, vêm sendo gradualmente eliminados do rol dos crimes da humanidade.

MARIZA CORRÊA

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARDAILLON, Danielle & DEBERT, Guita Grin
(1987) *Quando a vítima é mulher: uma análise dos processos de espancamento, estupro e homicídios de mulheres*. Brasília: Conselho Nacional dos Direitos da Mulher.
- BOURDIEU, Pierre
(1965) “El sentimiento del honor en la sociedad de Cabília”. In: PERISTIANY, Jean G. *El concepto del honor en la sociedad mediterránea*. Barcelona: Editorial Labor, 1968.
(1998) *A dominação masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.
- CAULFIELD, Sueann
(2000) *Em defesa da honra: moralidade, modernidade e nação no Rio de Janeiro (1918–1940)*. Campinas: Ed. da Unicamp;
- CORRÊA, Mariza
(1981) *Os crimes da paixão*. São Paulo: Brasiliense.
(1983) *Morte em família: representações jurídicas de papéis sexuais*. Rio de Janeiro: Graal.

- CORRÊA, Mariza & SOUZA, Érica Renata de (orgs.)
(2006) *Vida em família: uma perspectiva comparativa sobre “crimes de honra”*, vol. 1. Campinas: Pagu/Unicamp.
- ELUF, Luiza Nagib
(2002) *A paixão no banco dos réus*. São Paulo: Saraiva.
- FONSECA, Cláudia (org.)
(2000) *Família, fofoca e honra: etnografia de relações de gênero e violência em grupos populares*. Porto Alegre: Editora da UFRGS.
- GROSSI, Miriam Pillar & TEIXEIRA, Analba Brazão
(2000) *Histórias para contar: retratos da violência física e sexual contra o sexo feminino na cidade de Natal*. Natal/Florianópolis: Casa Renascer/Núcleo de Identidades de Gênero e Subjetividade.
- GILMORE, David D.
(1982) “Anthropology of the Mediterranean area”, *Annual Review of Anthropology*, n. 11, Palo Alto, p. 175–205.
- HERZFELD, Michael
(1987) *Anthropology through the Looking-glass: Critical Ethnography in the Margins of Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- PERISTIANY, Jean G.
(1965) *Honour and Shame: the Values of Mediterranean Society*. London: Weidenfeld & Nicolson.
- PERISTIANY, Jean G. & PITT-RIVERS, Julian Alfred (eds.)
(1992) *Honor and Grace in Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- PERVIZAT, Leyla
(2005) “Honour killings within the context of International Human Rights Law: conceptual and legal analysis and evaluation of legal cases in Turkey”. Tese de Doutorado em Ciência Política e Relações Internacionais, Marmara University, Istanbul.

- PIMENTEL, Sílvia; PANDJIARGIAN, Valéria & BELLOQUE, Juliana
(2005) “Legitimate defence of honour”: illegitimate impunity for murder. A critical study of legislation and case Law in Latin America”. In: WELCHMAN, Lynn & HOSSAIN, Sara (eds). *Honour: Crimes, Paradigms, and Violence against Women*. Melbourne: Spinifex Press.
- PINA CABRAL, João de
(1991) *Os contextos da antropologia*. Lisboa: DIFEL.
- PITT-RIVERS, Julian Alfred
(1954) *The People of the Sierra*. Chicago: Chicago University Press, 1971.
- PITT-RIVERS, Julian Alfred (ed.)
(1963) *Mediterranean Countrymen: Essays in the Social Anthropology of the Mediterranean*. Paris: Mouton.
- SCHNEIDER, Jane
(1971) “Of vigilance and virgins: honor, shame, and access to resources in Mediterranean societies”, *Ethnology*, vol. 10, n. 1, Pittsburgh, p. 1–24.
- SERRÁN-PAGÁN, Ginés
(1980) “La fábula de Alcalá y la realidad histórica em Grazelema. Replanteamiento del primer estudio de antropología social en España”, *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, n. 9, La Rioja, p. 81–118.
- WELCHMAN, Lynn & HOSSAIN, Sara (eds.)
(2005) “Honour”: *Crimes, Paradigms and Violence against Women*. Op. cit.

HÁ ALGUM TEMPO, fala-se, discute-se e escreve-se com muita frequência sobre a identidade, que pode ser adjetivada, entre outras possibilidades, de étnica, cultural, nacional, sexual ou de gênero. Trata-se de uma categoria que compreende grande amplitude de fenômenos, sendo abarcada, de modo genérico, por meio da problemática das relações entre o indivíduo e a sociedade. A princípio, teria aplicação universal, referindo-se a aspectos intrínsecos, constituintes do indivíduo singular, e implicando constância e continuidade biográfica. Em outras palavras, estaria ligada ao domínio e à reprodução continuada do mesmo, dada pelo estatuto de uma verdade interior. Na antropologia, as perspectivas sobre a identidade tomam orientações mais particulares e ora se aproximam, ora se distanciam das abordagens jurídicas, bem como das psicológicas, dependendo da ênfase de certas ideias e posições estruturantes dos sistemas de pensamento ocidentais.

Apesar do risco de simplificação, a definição de identidade, em termos jurídicos, supõe a *qualidade de ser* própria a uma coisa, causa ou pessoa, isto é, sua *mesmidade* diante de coisas, causas ou pessoas diversas. Considera-se, portanto, a racionalidade da ação jurídica, que requer, se balizada pela possibilidade sempre aberta de interpretações, ou seja, pela via de uma hermenêutica de eventos e fatos, e agentes e ações, ao menos o controle ou a redução de ambiguidades. Da identidade de causas, coisas e pessoas não se espera o signo do

duvidoso. Juridicamente, pode-se abordar a extensão da aparente semelhança entre pessoas, fatos ou coisas, sugerindo-se, assim, a consideração da ambiguidade, porém a identidade não pode ser demonstrada apenas pela identificação de elementos e qualidades aparentes entre coisas, fatos e pessoas que podem ser diversos. A identidade se afirma, de maneira efetiva, tão somente pela presença do mesmo, pois expressa caráter inconfundível e, portanto, não ambíguo.

Segundo a visada da antropologia, tal modo de conceber a identidade apresenta uma série de limitações. Em primeiro lugar, os antropólogos não se preocupam com o que juridicamente se entende por identidade *de* ou *da* causa, nem com a identidade *de* e *da* coisa. Em segundo, demonstram desinteresse em tratar da *identidade de pessoas*, isto é, de situações em que as identidades de pessoas físicas se associam numa mesma relação jurídica, propondo-se que duas ou mais pessoas têm uma mesma identidade reconhecida juridicamente, tal como se dá em certas formas de representação legal. Em terceiro lugar, a antropologia não enfatiza a *identidade pessoal*, o que juridicamente implica a individualização da pessoa em termos civis e supõe um nome e, em especial, comprovação documental. Reencontra-se aqui o tema da *mesmidade* e da rejeição de ambiguidades, embora importe observar que essa definição de identidade pessoal se aproxima, antropologicamente, dos significados de indivíduo, entendido como pessoa ocidental moderna, dotada de unicidade em termos físicos e interioridade psicológica.

Enquanto na filosofia ocidental a identidade foi abordada em diversos momentos, de forma mais ou menos pronunciada, nas ciências sociais, entre as quais a antropologia, ela só se tornou um objeto de estudo na década de 1950 (Gleason, 1983). Antes disso, tinha sido investigada apenas indiretamente, como nas considerações de Edward E. Evans-Pritchard (1941) sobre a dinâmica política segmentar entre os Nuer, que se identificavam ou se diferenciavam internamente, marcando a identidade grupal, por intermédio das relações estruturais que cada grupo ou segmento interno mantinha com os demais.

A reflexão sobre a identidade se ampliou como um *leitmotiv*, quando passou a ser vista como “problema”, finalidade e qualidade intrínseca, a ser buscada ou recuperada, sobretudo se “em crise”. Foi, portanto, questão central para o contexto norte-americano do pós-guerra, em que o debate sobre a “identidade nacional” voltou à tona com força e de forma bastante singular (Gleason, 1983). Nos Estados Unidos, concentraram-se os esforços para o entendimento tanto acadêmico, como no caso do psicanalista Erik Erikson, quanto social e político da problemática da identidade, podendo-se retrazar certa continuidade do debate sobre o tema na produção teórica que se originou do interacionismo simbólico (Strauss, 1959; Goffman, 1963) e alcançou razoável sofisticação. Com efeito, as temáticas do estigma e do desvio evocaram a problemática da identidade em conformidade ou confronto com normas, valores e comportamentos sociais, mas foi por intermédio das interações sociais que as identidades se produziram: “normais” ou referidas a formas de estigmatização social, o que, portanto, destacou o plano relacional em que se identificam, por exemplo, o “homossexual”, o “louco” ou o “doente”. Além disso, cabe notar que a preocupação pública com a delinquência, a juventude, a sexualidade e a doença se associou ao tema da identidade como um problema social e moral, objeto de intervenção política e também de pesquisa acadêmica.

Guardadas tais ressonâncias ideológicas, que não podem ser descartadas ou minimizadas, em razão de sua centralidade nas ciências sociais, a preocupação com a identidade assentou-se igualmente numa reflexão teórica decorrente de investigações empíricas, etnográficas, tal como no supracitado estudo de Evans-Pritchard. Está-se aqui, então, no plano das dinâmicas sociais que engendram processos relacionais de diferenciação e, por conseguinte, identificação. Em outras palavras, trata-se nesse caso de entender a configuração das unidades sociais por meio das relações sociais internas ou externas, e das formas de classificação que contrastam o “nós” ao “eles”, ou aos “outros”, e envolvem a temática antropológica clássica do etnocentrismo.

Em larga medida, a preocupação interacionista de autores como Erving Goffman foi instrumental para os estudos antropológicos sobre grupos étnicos, ou seja, formas organizacionais estabelecidas por meio de fronteiras (étnicas) operadas por princípios de inclusão e exclusão de membros, tal como verificado nas pesquisas de Fredrik Barth (1969) e, no Brasil, de Roberto Cardoso de Oliveira (1976). A afirmação, a manutenção e a contestação das identidades étnicas seriam aspectos centrais para o entendimento dos processos sociais em que a etnicidade é construída, em especial em contextos e situações sociais definidas etnograficamente (Pacheco de Oliveira, 1998). Em outras palavras, percebe-se que fluidez, transitoriedade, contradição e, portanto, ambiguidade se constituem em características cruciais das dinâmicas e dos processos sociais pelos quais as fronteiras étnicas se mantêm historicamente. É pelas relações entre grupos étnicos que as identidades podem ser acionadas e aferidas positiva ou negativamente, outra maneira de dizer que a objetividade das relações interétnicas se expressa simbólica e politicamente pelos processos de operação identitária.

Boa parte do debate sobre a etnicidade tem sido capitaneado por abordagens tidas como antitéticas: os chamados primordialismos e instrumentalismos, que estão em articulação com outros “ismos” e, sobretudo, com o confronto entre as visões essencialista e construtivista da identidade. Como se pode ver, está em jogo a questão da continuidade ou não da identidade, ou seja, sua permanência ou transitoriedade, substância ou fluidez. Estaríamos, então, na ordem do definitivo ou da ambiguidade das contingências no mundo social?

Os antropólogos, todavia, têm alertado com bastante vigor para a importância de observar, na investigação sociocultural, tanto o plano da permanência quanto o da mudança. De fato, a problemática da identidade se associa a um dos temas centrais da antropologia, que é o da unidade das formas sociais, isto é, o dilema entre continuidade e descontinuidade. Como estabelecer o grau de pertencimento de alguém num grupo ou numa unidade social, em termos de seus valores e práticas, sobretudo em situações socialmente plurais?

As sociedades contemporâneas vêm sendo marcadas por planos diversificados e heterogêneos de organização social, e isso tem acarretado uma multiplicidade de papéis e posições a serem desempenhados e vividos pelas pessoas (Velho, 1986, 1994). Estas podem ter afiliações muito variadas, sem que estejam impedidas de estabelecer inúmeras estratégias de conciliação e negociação entre mundos e unidades sociais diferentes e, a princípio, aparentemente incompatíveis. Nesse ponto, ressurgem o problema das moralidades. Igualmente, a formação identitária ou, talvez melhor, a afirmação (ou não) de identidades esbarra ou se determina com base no espaço das inserções possíveis que as pessoas têm à disposição em suas redes de relações sociais. Ao se inserirem ou afiliarem a mundos sociais heterogêneos, as pessoas acabam se definindo e sendo definidas por várias identidades, entendidas, portanto, como plurais.

Num registro mais amplo, a antropologia entende que a subjetividade é constituída social e culturalmente, mesmo que apresente um espectro de interpretações, emoções, afetos e vontades que podem parecer definidos de modo exclusivamente individual. Ela se constitui num dos planos centrais de construção das identidades, tanto a própria quanto as dos outros, pensadas como a produção de categorias e das representações do mesmo e da alteridade. Levando-se em consideração, como notado, que as trajetórias biográficas podem ser condicionadas pela participação e o contato com diversos grupos sociais, pode-se pensar que a subjetividade, em vez de estática ou avessa à mudança, pode ser reconstituída ou, ao menos, permanecer aberta a reconstituições. As identidades, mesmo o “self” e o eu, se constituem ou se fabricam no jogo complexo, socialmente negociado e bastante dinâmico das interações, que podem ser afetivo-sexuais, familiares, grupais, étnicas, religiosas, organizacionais etc. Deve-se, contudo, ressaltar que tais constituições e reconstituições da subjetividade não se realizam de modo imprevisível e desorientado. Elas se concretizam, valendo-se de princípios e esquemas simbólicos de percepção e classificação que orientam as condutas, as interações e as experiências nos mundos sociais.

Talvez se devam considerar os dualismos com muita cautela. Em vez de se advogar que a identidade é uma coisa ou outra, estável ou transitória, deve-se encará-la à luz de um esforço analítico que vá além do mero objetivismo ou do subjetivismo (Bourdieu, 1972). Desse modo, a identidade pode ser vista como uma construção social e, portanto, uma representação com sua objetividade e suas formas de objetivação, porém definida em termos relacionais, ou seja, sempre por intermédio das interações no mundo social. Na condição de categorias que ajudam a orientar e estruturar a ação social, elas acabam sendo afetadas pelas lutas ou disputas de classificação que caracterizam as interações (Bourdieu, 1980), razão pela qual os planos da representação e da prática são complementares na investigação e no entendimento das identidades.

Por exemplo, ao focar a organização e os usos da memória, temos condições de mostrar a estreita e complexa articulação entre continuidade e mudança no que diz respeito às identidades. Sabe-se que, socialmente, a memória é enquadrada de modo seletivo. Nem tudo o que se recorda é transmitido de modo natural; transmite-se apenas contextualmente, no próprio presente, segundo formas de organização social do passado e da memória. Tal qual a identidade, a memória é organizada, “trabalhada”, em termos dos fatos, ações e elementos simbólicos disponíveis aos grupos sociais e seus membros, que os reorientam ou ressignificam de acordo com as novas situações em que estão inseridos como agentes. Com expressão narrativa, a memória constitui e fortalece as identidades que se apresentam e são afirmadas para as pessoas nos variados planos da vida social em que atuam. Nos contextos sociais, a memória, a um só tempo pessoal e coletiva, é usada situacionalmente pelas pessoas, como uma expressão do passado em termos de seu próprio presente (Pollak, 1987; Candau, 1998). Recupera-se e inclusive reconstrói-se a si mesmo, tal como as identidades que estão em questão ou jogo, por meio dos aproveitamentos e usos, muitas vezes políticos, do passado e da memória, dos elementos que podem ser pensados e, contextualmente, postos em prática para definir esse passado e essa memória.

Na vida social, as formas de manutenção e de permanência devem ser consideradas em articulação direta com as possibilidades de mudança e de recriação. Os membros dos grupos étnicos, tais como os indígenas ou os quilombolas, as comunidades religiosas e políticas, e mesmo os movimentos sociais, como os sexuais ou aqueles ligados à saúde/doença, entre os quais os grupos de ajuda mútua, trabalham, constroem e reconstroem ativamente sua memória e suas identidades, constituindo culturalmente certa estabilidade de suas próprias formas de entendimento. Trata-se de uma estabilidade que pode ser redimensionada, contestada ou disputada, tendo como base as relações com outros grupos sociais, que trabalham igualmente suas próprias memórias e identidades. Os antropólogos, portanto, têm assinalado, nos casos quer da memória, quer da identidade e da subjetividade, os usos e investimentos da construção cultural da permanência em estreita articulação com as ambiguidades que são criadas na vida social, imprimindo ao que é entendido pelas pessoas como estável, ou mesmo construído como imutável, a marca igualmente vivida da mudança.

CARLOS GUILHERME O. DO VALLE

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARTH, Fredrik

- (1969) “Os grupos étnicos e suas fronteiras”. In: *O Guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Organização de Tomke Lask. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.

BOURDIEU, Pierre

- (1972) *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

- (1980) “A identidade e a representação. Elementos para uma reflexão crítica sobre a ideia de região”. In: *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

CANDAU, Joel

- (1998) *Mémoire et identité*. Paris: PUF.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto

- (1976) *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora.

EVANS-PRITCHARD, Edward Evan

- (1941) *Os Nuer: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota*. São Paulo: Perspectiva, 1978.

GLEASON, Philip

- (1983) “Identifying identity: a semantic history”, *The Journal of American History*, vol. 69, n. 4, Bloomington, p. 910–31.

GOFFMAN, Erving

- (1963) *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1988.

PACHECO DE OLIVEIRA, João

- (1998) “Uma etnologia dos ‘índios misturados’: situação colonial, territorialização e fluxos culturais”. In: PACHECO DE OLIVEIRA, João (org.) *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999.

POLLAK, Michael

- (1987) “Memória e identidade social”. *Estudos Históricos*, vol. 5, n. 10, Rio de Janeiro, 1992.

STRAUSS, Anselm

- (1959) *Espelhos e máscaras: a busca da identidade*. São Paulo: Edusp, 1999.

VELHO, Gilberto

- (1986) *Subjetividade e sociedade: uma experiência de geração*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- (1994) *Projeto e metamorfose: antropologia das sociedades complexas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

MORAL E ÉTICA

DESDE OS GREGOS, MORAL E ÉTICA são categorias tratadas como irmãs e, com frequência, definidas uma em relação à outra. Além de ocuparem campos semânticos com muitas interseções, suas aplicações não seguem um padrão único e não raro trocam de posição no que concerne ao referencial empírico e à abrangência temática de cada uma delas. Seja na filosofia, na política e no direito, seja na antropologia, moral e ética se referem ao universo das normas, dos valores e dos costumes, alcançando maior rentabilidade quando pensadas de forma articulada. Neste texto, ainda que se faça uma distinção analítica e elas estejam separadas na exposição, procura-se abordá-las em articulação, tendo como foco o seu significado na interface entre a antropologia e o direito. Estando ambas as categorias situadas no campo do *dever ser*, a primeira privilegiaria a referência a conteúdos normativos, enquanto a segunda estaria mais preocupada com os princípios que fundamentam o agir e as atitudes dos atores em face de seus interlocutores.

MORAL

Tanto na antropologia quanto no direito, a moral aparece ora como o universo que engloba todas as normas, ora em referência a um tipo específico delas, que se distinguiria de determinadas regras sociais, da etiqueta, das leis e, certamente, do direito positivo. Em outras palavras,

e sem abordar aquelas que ocupam campo semântico mais distante, das regras que definem como um ator se comporta num jogo ou o que se deve fazer para realizar uma atividade técnica-instrumental, como montar um carro ou construir uma casa. Nesse contexto, admitindo-se que toda regra envolvendo uma relação social ou uma interação entre pessoas tem uma dimensão moral, há consenso de que a regra em questão nem sempre tem uma dimensão legal. Quanto a isso, não há divergência entre o direito e a antropologia.

Entretanto, apesar de a especificidade ou a singularidade do direito ser relativamente clara nas sociedades modernas ocidentais, onde vigora o direito positivo, sua definição como um campo determinado e bem delimitado é bem menos nítida nas sociedades simples ou tradicionais, assim como nos bolsões de tradicionalismo das sociedades modernas, frequentemente estudados pelos antropólogos. Da mesma forma, se mesmo onde é dominante o direito positivo não esgota o universo de ações normativas, cujo desempenho em desobediência a regras está sujeito a sanções usualmente implementadas em seu nome, nas sociedades sem Estado ou poder central o direito tem sido identificado com o costume e não se distingue facilmente de outras regras de ordem moral. Ao identificar o direito não positivo com o costume, juristas e antropólogos, como assinala Clifford Geertz (1981), correm o risco de reduzi-lo às noções de hábito ou prática, como se estivéssemos diante de comportamentos irrefletidos e orientados por regras não sujeitas à crítica. Nesse aspecto, a proposta de Sally Falk Moore de voltar o foco de pesquisa para os *reglementary processes*, que englobariam os esforços voltados “para organizar e controlar comportamentos por meio do uso de regras explícitas” (1978: 2–3), parece uma alternativa mais rica e abrangente na compreensão do direito não positivo, pois se afasta dos problemas associados à ideia de costume.

De todo modo, a literatura tem demonstrado haver boas razões para insistir na diferença, ao menos no plano analítico, entre normas cuja não obediência está sujeita a sanções sociais efetivas, associadas ao direito ou ao sistema jurídico-legal vigente, e normas cuja não observância pode ensejar atos de reprovação social diversa e de im-

pacto variável, sem que impliquem sanções mais bem definidas, com custo ou punição palpável para o infrator. Autores clássicos da antropologia, como Bronislaw Malinowski (1926) e Alfred R. Radcliffe-Brown (1952) se associaram a juristas na importância da separação entre as leis vigentes numa sociedade e outras normas de ordem moral, ainda que assinalassem diferenças significativas entre os direitos moderno e primitivo na expressão dessa separação. Malinowski, que produziu a primeira etnografia moderna sobre o tema, não deixou de criticar, de maneira acentuada, as categorias etnocêntricas utilizadas por juristas de sua época para caracterizar o direito primitivo, entre as quais “justiça grupal”, “propriedade grupal” e “comunismo primitivo”. Além de assinalar o espaço e a relevância do interesse individual entre os trobriandeses, chamou a atenção para o lugar das relações de troca e das obrigações recíprocas no controle social e na articulação de sanções de caráter legal, demonstrando a existência de um direito civil relativamente sofisticado, bem como derrubando o mito de que este só teria surgido em período histórico mais recente.

A propósito, ao ampliar o espectro de relações ou situações permeadas pelo direito e estudá-lo em articulação com outras instituições sociais, os antropólogos chamaram a atenção para a importância do exame de normas classificadas como morais no equacionamento de conflitos ou de questões de ordem legal em certos processos de resolução de disputas. Nas etnografias de Max Gluckman (1955) e Paul Bohannan (1968), por exemplo, os casos avaliados, respectivamente, nas aldeias Barotse e Tiv caracterizam o esforço dos “juizes” em apreender o contexto mais amplo das disputas, para dar sentido às intuições morais dos atores e, ao mesmo tempo, compreender o que estava em jogo e encontrar uma solução que tivesse respaldo social na comunidade a que as partes pertenciam. Gluckman assinala que os juizes, embora distingam as normas legais das morais e restrinjam às primeiras a autoridade do tribunal, afirmam que sem a incorporação das normas morais no processo de elucidação do conflito e na discussão de seus eventuais desdobramentos não seria possível definir uma solução adequada para o caso. Nesse sentido, a

perspectiva desses tribunais tribais seria oposta à atitude das cortes em que vigora o direito positivo, uma vez que estas se encontram empenhadas em “reduzir as demandas a termo”.

O esforço de articulação entre o aspecto jurídico-legal e as dimensões ética e moral das disputas não parece ser significativo apenas nos tribunais tribais tradicionalmente estudados por antropólogos. Estudos sobre juizados de pequenas causas (Cardoso de Oliveira, 1989, 1996; Lima, Amorim e Burgos, 2003; Bevilaqua, 2001) e conflitos interpessoais em sociedades modernas têm demonstrado, com abundância de evidências, que a falta de sintonização entre a perspectiva do juizado e os anseios das partes inviabiliza, em muitos casos, um encaminhamento adequado para as disputas. Nessas disputas, a atenção às intuições morais dos atores e aos seus pontos de vista sobre o conflito parece ser condição necessária à compreensão do problema e ao seu equacionamento. Tal quadro me levou a sugerir que, além da avaliação dos direitos e dos interesses associados aos conflitos levados aos tribunais, certas disputas não encontram solução apropriada sem que se discuta institucionalmente a dimensão temática do reconhecimento (Cardoso de Oliveira, 2004).

Apesar de ter caracterizado essa dimensão com ênfase na demanda dos atores de serem tratados pelo Estado com respeito e consideração, na realidade a satisfação da demanda por reconhecimento requer que os atores-cidadãos percebam neste um interlocutor capaz de levar a sério suas alegações, cujo conteúdo deveria estar convincentemente embutido na sentença do juiz. Se, como dizem recorrentemente juizes e juristas estadunidenses, não basta que uma decisão da corte seja equânime, pois é preciso que ela pareça equânime para ser plenamente justa, a única maneira de esse resultado ser alcançado em certas disputas exige a incorporação da dimensão do reconhecimento como um aspecto significativo na avaliação do juiz. Em outras palavras, se o foco for dirigido apenas para o que pode ser reduzido a termo, a despeito da relevância do aspecto moral aos olhos das partes, inviabilizam-se uma compreensão abrangente das causas e uma decisão equânime da disputa como pretende o tribunal.

Talvez o principal desafio trazido pela dimensão ético-moral das disputas ao direito seja a necessidade de incorporar valores e costumes locais eventualmente distantes dos dominantes na avaliação dos conflitos, para que se defina um desfecho que não seja arbitrário ou autoritário, bem como não se perca a possibilidade de justificar as decisões com princípios universalistas e, portanto, atentos a questões de equidade e legitimidade. Com essa observação, entramos propriamente no campo da ética.

ÉTICA

Questões de justiça e de legitimidade têm sido associadas ao chamado ponto de vista moral, identificado com a ideia de imparcialidade. Trate-se de relações entre atores individuais ou entre grupos ou comunidades, as questões de justiça ou de correção normativa que as envolvem demandariam atenção especial ao ponto de vista da imparcialidade, cuja análise, em casos concretos, estaria no campo da ética. A ética discursiva, assim como proposta por Karl-Otto Apel (1973) e Jürgen Habermas (1983), dirige-se diretamente a esse ponto, com a mesma preocupação da antropologia em articular as dimensões do universal e do particular na compreensão do problema, ainda que a ênfase no primeiro termo contraste com a precedência atribuída pela antropologia ao caráter local e específico dos dilemas enfrentados na elaboração de uma etnografia.

Chamei a atenção para a importância da incorporação dos aspectos morais, e não apenas os estritamente legais, na análise dos conflitos estudados pelos antropólogos, no que concerne tanto à compreensão desses conflitos quanto à avaliação normativa das soluções encontradas, como, aliás, nos ensinam os próprios nativos das sociedades sem Estado. O esforço em apreender, de maneira adequada, o ponto de vista nativo e o contexto em que se situa o problema tem implicações ético-morais e seria uma das condições para fundamentar uma interpretação (etnográfica), uma decisão (normativa)

ou um acordo (político) eticamente defensável. Evidentemente, a ênfase na imparcialidade supõe não a ideia de neutralidade, de resto irrealizável, e sim o esforço de garantir o direito à voz ou à manifestação das visões de todos os concernidos, que teriam seus pleitos avaliados com imunidade a argumentos ou decisões arbitrários, implementados impositivamente pelo uso da força e à sombra da razão. Dito de outro modo, a atitude de imparcialidade demanda que decisões ou acordos normativamente válidos se caracterizem pelo esforço das partes e do juiz ou árbitro, quando presente, em ampliar suas visões iniciais sobre a disputa, na direção da perspectiva de seus interlocutores, fazendo com que os argumentos do primeiro sejam capazes de, em alguma medida, contemplar o que é significativo para os últimos. A atitude ética supõe uma comunidade de comunicação ou argumentação em que se produz uma fusão de horizontes entre as partes ou concernidos. Mesmo que tal atitude não garanta acordo e muito menos consenso, ao menos evita que o resultado alcançado seja produto de procedimentos arbitrários ou autoritários em que a parte mais forte, eventualmente o Estado, simplesmente impõe seu ponto de vista e, graças ao etnocentrismo da perspectiva monológica ou unilateral encantada com a lógica argumentativa do pseudo-universalismo que a caracteriza, fique com a (falsa) impressão de ter produzido uma solução normativamente correta ou justa.

Esse é um risco que o Estado moderno sempre está sujeito a incorrer no tratamento de sociedades tribais situadas no interior de seu território ou no tratamento de outras minorias. No primeiro caso, em que o Estado tem importante papel de mediação para garantir que as sociedades tribais sejam adequadamente ouvidas e respeitadas em seus direitos no equacionamento do conflito de interesses com a sociedade nacional envolvente, é frequente que tais sociedades, como os povos indígenas brasileiros, não sejam suficientemente levadas a sério, à luz de ao menos uma destas duas circunstâncias: a) ao procurar compor os interesses ou direitos dos índios com os da população regional, sem atentar para a especificidade da perspectiva e do modo de vida tribal em toda a sua extensão, o Estado acaba viabilizando vantagens aos

regionais que desrespeitam direitos tribais, não havendo esforço em conectar a decisão tomada com questões ou visões que seriam significativas para os índios no equacionamento do problema em discussão; e b) quando, a partir de certo momento no processo de negociação do conflito, o Estado define ou trata a sociedade tribal como *hipossuficiente*, dando-se o direito não só de assessorá-la na negociação de seus direitos e interesses, como também de decidir em seu lugar – por exemplo, sempre que a Fundação Nacional do Índio (Funai), em nome do Estado, proíbe a presença de pesquisadores em área indígena, sem consultar os índios da forma conveniente ou sem deixar que o pesquisador o faça. A proposta de reformulação do Estatuto do Índio elaborada pelo grupo de trabalho instituído pelo Decreto n. 99.405, de 19 de julho de 1990, e que propunha, como analisado por Roberto Cardoso de Oliveira (1996a: 43-47), um processo de emancipação individual dos índios sem consultá-los sobre a adequação dos respectivos procedimentos, é um bom exemplo de atitude autoritária em que essas duas circunstâncias estariam presentes.

Segundo Roberto Cardoso de Oliveira (1996b), a atuação do Estado e de seus prepostos no equacionamento de conflitos interétnicos se daria na mesoesfera da moralidade, que se distinguiria da microesfera, na qual vigoram normas de caráter particularista, e da macroesfera, como espaço dos interesses vitais humanos, com pretensões universalistas. Para que essa atuação seja eticamente defensável na gestão de interesses e valores etnicamente diversos na mesoesfera, o Estado deve garantir a manifestação e dar a devida atenção ao ponto de vista dos povos indígenas ou das etnias minoritárias.

Da mesma forma, as instituições do Estado precisam ouvir melhor as demandas de outras minorias sociais, como os homossexuais, se quiserem manter, como devem, um compromisso com a atitude ética e os valores da democracia. Trata-se não de assumir os valores e interesses da minoria como modelo para a maioria, mas sim de incorporá-los como alternativa legítima e reconhecer sua dignidade sempre que seu exercício não implicar a negação dos interesses ou dos direitos legítimos da maioria.

Por fim, a dimensão ético-moral presente nos conflitos tem papel significativo em todo tipo de relação social entre atores individuais, grupos ou minorias sociais. Quando ela não é observada de maneira adequada, podem ser gerados direitos ou relações autoritários e ilegítimos, provocando-se déficits de cidadania e de significado, cuja reparação é condição para uma vida com autonomia e dignidade.

LUÍS ROBERTO CARDOSO DE OLIVEIRA

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- APEL, Karl-Otto
(1973) *Towards a Transformation of Philosophy*. London: Routledge & Kegan Paul, 1980.
- BEVILAQUA, Cimea
(2001) “Notas sobre a forma e a razão dos conflitos no mercado de consumo”, *Sociedade e Estado*, vol. XVI, n. 1-2: dádivas e solidariedade urbanas, Brasília, 2001, p. 306-334.
- BOHANNAN, Paul
(1968) *Justice and Judgment among the Tiv*. London: Oxford University Press.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís Roberto
(1989) “Fairness and communication in small claims courts”. Tese de PhD, Harvard University.
(1996) “Da moralidade à eticidade via questões de legitimidade e equidade”. In: CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto & CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís R. *Ensaaios antropológicos sobre moral e ética*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p. 105-142.

- (2004) “Honra, dignidade e reciprocidade”. In: MARTINS, Paulo Henrique & NUNES, Brasilmar Ferreira (orgs.) *A nova ordem social: perspectivas da solidariedade contemporânea*. Brasília: Paralelo 15, p. 122–35.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto

- (1996a) “Práticas interétnicas e moralidade”. In: CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto & CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís R. *Ensaaios antropológicos sobre moral e ética*. Op. cit., p. 33-49.
- (1996b) “Antropologia e moralidade”. In: CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto & CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís R. *Ensaaios antropológicos sobre moral e ética*. Op. cit., p. 51–72.

GEERTZ, Clifford

- (1981) *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis: Vozes, 2003.

GLUCKMAN, Max

- (1955) *The Judicial Process among the Barotse of Northern Rhodesia (Zambia)*. Manchester: Manchester University Press, 1967.

HABERMAS, Jürgen

- (1983) *Consciência moral e agir comunicativo*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

LIMA, Roberto Kant de; AMORIM, Maria Stella & BURGOS, Marcelo B.

- (2003) “A administração da violência cotidiana no Brasil: a experiência dos juizados especiais criminais”. In: AMORIM, Maria Stella; LIMA, Roberto Kant de & BURGOS, Marcelo B. (orgs.) *Juizados especiais criminais, sistema judicial e sociedade no Brasil*. Niterói: Intertexto, p.19–52.

MALINOWSKI, Bronislaw

- (1926) *Crime e costume na sociedade selvagem*. Brasília: Edunb, 2003.

MOORE, Sally Falk

- (1978) *Law as Process: an Anthropological Approach*. London/Boston: Routledge & Keegan Paul.

RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginald

- (1952) *Estrutura e função na sociedade primitiva*. Petrópolis: Vozes, 1973.

NATUREZA

NATUREZA: EXTERIOR, INTERIOR E CULTURAL

A oposição natureza e cultura foi, por décadas, um princípio central na antropologia, constitutivo da própria identidade da disciplina. Forneceu um conjunto de instrumentos analíticos e fundamentos para orientações teóricas e de pesquisa aparentemente distintos, como as vertentes materialistas e simbólicas. Para as primeiras, a conduta humana, as instituições sociais e elementos culturais específicos seriam respostas adaptativas a (ou meras expressões de) determinações genéticas e/ou ambientais. Já as segundas, ao focar mitos, ritos, sistemas classificatórios e outras dimensões da vida social, tenderiam a entender a “natureza” como um domínio que emerge de operações e distinções conceituais, implicando os valores e os significados, por meio dos quais cada sociedade se engaja com certa parcela da biosfera (cf. o texto sobre meio ambiente). Nas vertentes materialistas, a natureza interna (as necessidades básicas do organismo humano) e a natureza externa (o mundo biofísico) seriam as forças determinantes da vida social; nas simbólicas, a natureza seria uma categoria da cultura, um construto social.

Assim, o lugar da *natureza* – e, por derivação, do meio ambiente – na teoria antropológica é ambivalente, tendo os debates disciplinares encontrado correspondentes nos distintos significados que o termo recobre nos discursos sociais do Ocidente. Natureza pode querer

dizer, ao menos, três coisas distintas: 1) o mundo biofísico (orgânico e inorgânico) externo e preexistente aos organismos, aos humanos e à vida social, como um domínio ontológico à parte, dotado de uma estrutura de agência e determinação que lhe é própria, e que pode tanto determinar a configuração de culturas particulares – como nas inúmeras variantes da antropogeografia, que esposam um determinismo geográfico ou ecológico estrito – quanto representar o império contra o qual o domínio da cultura se ergue e do qual esta se separa por meio de um súbito golpe de estado simbólico – por exemplo, na primeira parte de *As estruturas elementares do parentesco*, de Claude Lévi-Strauss, em que a proibição do incesto é tratada como origem e condição da troca matrimonial e, portanto, da vida social; 2) a dimensão orgânica que permite caracterizar-nos como uma espécie animal entre outras e, portanto, como partes do mundo natural, de acordo com o primeiro sentido; nesses termos, a dicotomia entre o que é biológico (por definição, inato e *natural*) e o que é cultural (vale dizer, adquirido na vida em sociedade) se inscreve no próprio ente/corpo humano, decorrendo daí a disputa de legitimidade entre a antropologia e a biologia para tratar de questões culturais e definir a “natureza humana” – aqui, importa assinalar que as concepções esposadas por ambas as disciplinas sobre o que seria natural e cultural no comportamento humano variaram historicamente no interior delas próprias, tendo como base modelos e perspectivas de diferentes autores; e 3) natureza como uma concepção socialmente construída, ou seja, uma categoria de um sistema classificatório ou representação social, e não uma realidade objetiva (exterior e/ou interior) independente. Isso quer dizer que as concepções de natureza variam de acordo com determinações históricas e culturais, ou seja, nossa própria perspectiva dualista do universo, como expressa nos dois sentidos já referidos, seria, em vez de universal, relativa e contingente à nossa cultura, ao Ocidente moderno. Tal perspectiva, portanto, não deve ser projetada como um paradigma ontológico sobre muitas outras culturas às quais ela não se aplica, uma vez que estas não concebem o cosmos de uma única maneira.

Ao passo que os primeiros dois sentidos correspondem aos termos da linguagem científica moderna, a antropologia, a história, as ciências sociais em geral e as demais disciplinas no âmbito das humanidades aderiram paulatinamente ao terceiro entendimento. Isso se deveu tanto à crítica interna das metafísicas e epistemologias ocidentais quanto a estudos etnográficos conduzidos por antropólogos. Estes se deram conta de que a oposição entre natureza e cultura era insuficiente e enganadora para dar conta dos variados modos pelos quais os povos não ocidentais estudados por eles falavam sobre e/ou interagiam com seu entorno ou ambiente: seja porque atribuíam disposições e condutas humanas a plantas e animais, seja porque, no reino do que para nós seriam organismos vivos não humanos, tais povos incluíam uma variedade de entes (espíritos, forças, duplos etc.) com atributos – aos nossos olhos – tipicamente humanos (consciência, intencionalidade, capacidade de se comunicar etc.).

Os dois primeiros sentidos, porém, permanecem importantes na paleoantropologia, que estuda a evolução das espécies ancestrais da humanidade, com base nas evidências fósseis da especiação da família dos hominídeos. Foram, aliás, descobertas decisivas nessa área que levaram a uma concepção do processo de hominização como um fenômeno gradual, tornando muito improvável a hipótese de uma repentina emergência da cultura, tendo como base o estado de natureza, como se fosse possível datar a origem da cultura ou atribuir seu surgimento a uma determinada etapa no processo de hominização. Evidências paleontológicas indicam antes que as etapas conclusivas da evolução filogenética da espécie humana coincidem com as primeiras manifestações do que se poderia caracterizar como uma protocultura (instrumentos, ferramentas, sítios relativamente ordenados etc.), tornando quase indistinta a fronteira entre o que, no ser humano, é natural ou cultural. Importa reter, contudo, que há uma vertente da arqueologia contemporânea que só admite falar de “humanidade” após o período em que há evidências de expressões criativas e simbólicas complexas, ou seja, a partir do momento que se convencionou chamar de explosão criativa do paleolítico superior,

quando o ser humano anatomicamente moderno já estava constituído. Restabelece-se, desse modo, o entendimento segundo o qual a humanidade como condição emerge após a espécie humana estar constituída. Trata-se de um acirrado campo de debate envolvendo a natureza e a condição humanas.

PERSPECTIVAS NOVAS E DE SÍNTESE

Estudiosos contemporâneos atentos às revisões epistemológicas e aos estudos etnográficos e paleoantropológicos referidos acima chamam a atenção para uma importante aporia envolvendo a categoria natureza e o dualismo natureza e cultura, tal como tratados nas abordagens materialistas e simbólicas da antropologia: ao tempo em que cada uma das vertentes enfatiza um dos polos da oposição – de um lado, a natureza moldando a(s) cultura(s) e, do outro, a(s) cultura(s) atribuindo sentidos à(s) natureza(s) –, ambas aceitam tal dicotomia, uma vez que, no fundo, partilham da mesma concepção universalista de *natureza*. Desse modo, o relativismo cultural em sua perspectiva construcionista extrema, ao tratar a natureza como mera representação e construto simbólico, sem lhe reconhecer qualquer papel na determinação da ordem cultural, reencontra o determinismo geográfico por não problematizar o pressuposto que o sustenta, qual seja, o da concepção universalista de natureza. Para o relativismo cultural, a natureza seria o pano de fundo comum a todas as culturas humanas, contra o qual estas projetam imagens ou para o qual olham à luz de diferentes perspectivas.

A mudança da perspectiva dualista para abordagens monistas tem sido estimulada tanto por estudos etnográficos entre povos não ocidentais, para os quais a oposição natureza e cultura nada quer dizer, quanto por análises sobre as práticas efetivas da(s) ciência(s) moderna(s). Por exemplo, no livro *Vida de laboratório: a construção social dos fatos científicos* (1979), Bruno Latour e Steve Woolgar empreendem uma etnografia da construção do hormônio TRF (Fator

de Liberação da Tireotropina) como um processo atravessado por determinações sociais de ordens variadas, e que em nada corresponde à visão do senso comum sobre o fazer científico como uma atividade desinteressada e apartada do mundo social. Tais abordagens incitam, assim, um tratamento simétrico dos diferentes regimes e modos de conhecimento adotados pelas culturas humanas, sem atribuir a qualquer um deles acesso privilegiado, não mediado e direto à Natureza (no singular e com letra maiúscula). Em vez disso, reconhecem diferentes possibilidades de dispor o(s) mundo(s).

A superação do dualismo tem aberto um novo horizonte intelectual, em que o tratamento de estados e substâncias é substituído pelo foco em processos e relações, e pela preocupação em compreender os múltiplos regimes de objetivação. Trabalhos recentes têm enfrentado o desafio posto pela categoria de natureza em estudos sobre família, parentesco, religião, economia e classificação biológica, entre outros; nos debates em torno de uma suposta “natureza humana”; e em áreas como as das novas tecnologias reprodutivas, da psiquiatria biológica e dos conhecimentos ecológicos e tecnológicos locais. Estudos sobre processos de ensino e aprendizagem, por exemplo, têm enfatizado o caráter contextual e particular dos mesmos, que ocorrem em comunidades de práticas, nas quais as pessoas atuam em sua inteireza, na condição de organismos e sujeitos morais. Por sua vez, o reconhecimento da crescente artificialidade do processo científico e a abordagem da geração de tecnologia na condição de processo social, como indicado, têm levado à alteração das representações sociais sobre a construção da pessoa e os laços de parentesco. A natureza, assim, aparece cada vez mais como artefato produzido pela(s) sociedade(s) humana(s) e submetido às leis de mercado.

Verifica-se a constituição de abordagens monistas e integrativas também nas ciências da vida, em especial nas perspectivas dialéticas e interativas da biologia evolutiva contemporânea, que argumentam em favor de uma relação recíproca entre organismos e meio ambiente, bem como falam em coevolução e construção de nichos (cf. o texto sobre meio ambiente). Enquanto a etologia dos grandes

mamíferos, em especial a dos primatas, apropria-se do conceito de cultura para demonstrar a existência de comportamentos aprendidos e transmitidos pelos animais de uma geração a outra, a engenharia genética agencia os organismos, incluindo os seres humanos como máquinas sujeitas a alterações mediadas pela tecnologia, e implicando, portanto, ações culturais sobre os organismos. De um lado, dinâmicas “culturais” ajudando a compreender o que se passa no mundo não humano; do outro, conhecimento e ação humanos que modificam as bases “naturais” dos organismos humanos e não humanos, contribuindo ambos os movimentos para a diluição das fronteiras entre os domínios natural e cultural.

Para concluir, importa dizer que a validade e o interesse em compreender as interações entre os humanos e os demais componentes vivos e inorgânicos de seu entorno permanecem e têm sido renovados num contexto histórico marcado pela aceleração da privatização e da valoração de “bens e serviços ambientais”, por meio do mercado formador de preços. À medida que a natureza se torna uma gigantesca praça de mercado, impulsionada pela rápida extensão de abordagens mercadológicas aos recursos naturais (mercado de carbono, estoques pesqueiros e madeireiros etc.) e a produtos orgânicos (material genético, órgãos do corpo etc.), esse tema ganha destaque na agenda pública. O(s) lugar(es) da natureza e do(s) ambiente(s) nos assuntos humanos se tornou(aram) uma preocupação não só ética e estética, mas também política e econômica para os povos e governos do mundo industrializado.

HENYO TRINDADE BARRETTO FILHO

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BENNETT, John W.
(1993) *Human Ecology as Human Behavior: Essays in Environmental and Development Anthropology*. New Brunswick: Transaction.
- DESCOLA, Philippe & PÁLSSON, Gisli (eds.)
(1996) *Nature and Society: Anthropological Perspectives*. London: Routledge.
- INGOLD, Tim
(1987) *The Appropriation of Nature: Essays in Human Ecology and Social Relations*. Iowa: University of Iowa Press, 1987.
(2000) *The Perception of the Environment: Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*. London: Routledge.
- LATOUR, Bruno & WOOLGAR, Steve
(1979) *Vida de laboratório: a construção social dos fatos científicos*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.
- LÉVI-STRAUSS, Claude
(1949) *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes, 1976.
- THOMAS, Keith
(1983) *O homem e o mundo natural: mudanças de atitude em relação às plantas e aos animais (1500–1800)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

PATRIMÔNIO CULTURAL

A EXPRESSÃO *PATRIMÔNIO CULTURAL* designa o conjunto de bens tangíveis e intangíveis que participam da construção do pertencimento, das identidades e da continuidade da experiência social, no âmbito dos processos de formação e transformação das nações contemporâneas, e de sua inserção no panorama internacional.

Todo grupo humano atribui valor diferenciado às estruturas edificadas ou naturais constituintes dos marcos de tempo e de espaço que balizam seus territórios e práticas sociais, assim como aos artefatos em que ancoram suas visões de mundo ou que celebram episódios marcantes de sua história, materializando lembranças e crenças compartilhadas. As coletividades festejam e perpetuam narrativas que, ao serem executadas, realimentam sua cosmologia, sua organização e, entre os seus membros, o sentimento de participar de determinado meio social. Tais objetos e práticas resultam de um trabalho que é socialmente compartilhado e depende do desenvolvimento e da transmissão de conhecimentos e habilidades específicos, assim como da iniciativa e da perseverança de mestres e especialistas locais. Eis o universo mais amplo em que se insere o tema específico destas reflexões, ou seja, o contexto em que as realidades patrimoniais adquirem condição *sui generis* como representações simbólicas da nação.

Diversamente de outras representações coletivas, o sentido patrimonial dos conhecimentos, expressões culturais e artefatos patrimoniais – considerados em sentido estrito – não emana diretamente

das práticas disseminadas em determinado meio social. Embora derivem destas, são instituídos por um complexo processo de atribuição de valor que ocorre no âmbito da *esfera pública*, entendida aqui como o conjunto de instituições de representação e participação da sociedade civil no espaço político-administrativo do Estado.

A atribuição de valor patrimonial a determinado artefato ou prática cultural é feita em nome do interesse público, fundamenta-se no conhecimento acadêmico e obedece a preceitos jurídicos e administrativos específicos. O patrimônio não se confunde, portanto, com o que usualmente se denomina *costume*. Essa distinção é crucial para compreender seja o sentido da preservação como prática social, sejam suas consequências sobre a dinâmica cultural efetiva. Eric Hobsbawm atentou para a questão, ao se referir ao efeito conservador dos ritos e símbolos oficiais. Argumentou que, enquanto o costume confere a *sanção do precedente* tanto à inovação quanto à resistência à transformação, “o objetivo e a característica das tradições, inclusive as inventadas, é a invariabilidade” (Hobsbawm & Ranger, 1982: 10).

Sua afirmação, no entanto, precisa ser relativizada, apesar de se mostrar verdadeira no essencial. De fato, as tradições oficiais tendem a celebrar os estratos sociais dominantes e sua posição hegemônica perante a nação. Além disso, a participação dos bens protegidos nas diversas esferas da vida social (econômica, política etc.) é regulada por normas específicas do campo social da preservação, que tendem a reforçar seu sentido conservador. Tal regulação decorre não apenas da interpretação técnico-administrativa do valor que tenha sido institucionalmente atribuído aos bens patrimoniais, inibindo ou induzindo certo tipo de usos e intervenções, como depende dos paradigmas e convenções vigentes nos meios profissionais relevantes, e da tecnologia de que se dispõe nas condições de sua gestão pelo poder público. Os procedimentos de preservação e salvaguarda, portanto, sofrem transformações ao longo do tempo (Cury, 1995), ou seja, são produtos da história.

Considerado o tema do ponto de vista dos modos de apropriação desenvolvidos pela população detentora desses bens, e que con-

vive com eles no longo prazo, observa-se que a decisão oficial de conservar tampouco se impõe de maneira automática. A dinâmica transformadora, impressa pela vida social a tudo o que dela faz parte, leva o patrimônio a se integrar às práticas locais ou a ser recusado por elas; em consequência disso, novos sentidos lhe são atribuídos, por vezes contrários à própria intenção de preservar. Em suma, as condições de inserção do patrimônio na vida social não são determinadas de modo definitivo pelo ato administrativo (tombamento ou registro); este apenas inaugura uma nova etapa na trajetória desses bens, que as circunstâncias históricas se encarregarão de atualizar.

Nesse contexto, vale lembrar que a dialética de afirmação e contestação de hegemonias, bem como a dinâmica social modificam, refazem e deslocam as identidades. Assim também, a criatividade humana reinventa o social de maneira incessante. Eis por que o patrimônio pode ser esquecido, reinterpretado ou se tornar suporte de significados simbólicos inesperados: a proteção oficial não lhe garante lugar seguro no panteão institucional da cultura. A apropriação que a sociedade efetivamente fará dos bens patrimoniais é um desafio perene e estrutural que se apresenta às instituições responsáveis pela proteção e a conservação de tesouros oficialmente construídos.

As instituições de preservação usualmente apoiam suas ações na decisão de órgãos colegiados, nos quais personalidades de destaque, intelectuais e representantes do poder público compõem o que se poderia considerar um microcosmo do meio social. É inescapável ao patrimônio, todavia, a tensão entre os sentidos atribuídos a esses artefatos e práticas em seus contextos de origem ou pela opinião pública, de um lado, e aqueles de natureza técnica, política ou burocrática que justificam sua inclusão no rol das representações oficiais da nação, de outro. O tripé que confere consistência à decisão de proteger oficialmente um bem cultural e fundamenta as decisões que deverão orientar, ao longo do tempo, sua gestão pelo poder público repousa sobre os seguintes procedimentos: 1) sua delimitação precisa; 2) a identificação tecnicamente correta e completa dos valores

que lhe são atribuídos; e 3) a documentação consistente das evidências que sustentam tal atribuição de valor ou valores. A tensão entre os significados e sentidos sociais (costume), e as normas técnicas e burocráticas que orientam a ação do Estado se manifesta de várias maneiras; por exemplo, o frequente descumprimento ou contestação das normas de proteção oficialmente estabelecidas. Conflitos decorrentes dessa tensão se evidenciam em processos judiciais, nos quais se observam defesas de interesses materiais e embates entre valores e concepções divergentes. Como afirmado, a produção do patrimônio é, fundamentalmente, uma questão de atribuição de valor e, nessa esfera, diferença, diversidade e conflito entre o público e o privado são aspectos dominantes.

O caráter a um só tempo abstrato e abrangente dos símbolos nacionais – contraposto à natureza territorial e localizada da experiência social efetiva – leva também a indagar até que ponto e para quem essas representações coletivas constituiriam, de fato, referências de pertencimento à nação como “comunidade imaginada”. A sugestiva expressão cunhada por Benedict Anderson com referência à língua materna oferece um parâmetro esclarecedor para o entendimento da problemática geral do patrimônio. Como ele afirma, “por meio da língua, que se encontra no regaço materno e se abandona apenas no túmulo, passados são restaurados, amizades são imaginadas e futuros sonhados” (Anderson, 1983: 140). Não seria esse, ainda que inalcançável em sua plenitude, o horizonte desejado pelas ações educativas que visam à promoção do patrimônio, ou seja, à construção, junto à população, da crença em representações patrimoniais tomadas como expressões – sensíveis e afetivamente carregadas – de pertencimento?

As práticas oficiais e costumeiras de preservação têm explicitado diversos critérios de diferenciação e classificação, segundo a natureza dos bens culturais e os valores que lhes são atribuídos. Em conjunto, os critérios citados por diversas fontes podem delinear, ainda que de forma incipiente, a seguinte tipologia: *natureza do bem* – material (tangível) ou imaterial (intangível), sendo os bens tangíveis

diferenciados entre móveis ou imóveis; *sentido cultural* – documental, político, religioso, econômico; *valor* – paisagístico, arqueológico, etnográfico, histórico, artístico, referencial; *base social de referência* – singular ou universal, étnico ou nacional, popular ou erudito; *escala geopolítica* – municipal, estadual, federal, regional, mundial.

Os critérios recolhidos na bibliografia e na prática da preservação não são uns excludentes em relação aos demais. Por exemplo, Mário de Andrade, em seu conhecido anteprojeto para o Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN), de 1936, definiu como patrimônio “todas as obras de arte pura e de arte aplicada, popular ou erudita, nacional ou estrangeira, pertencentes aos poderes públicos, e a organismos sociais, a particulares nacionais e a particulares estrangeiros residentes no Brasil”. Note-se que o escritor tinha em mente a elaboração de uma proposta de abrangência nacional que, além do entrecruzamento e da combinação de critérios, incluía, conforme observado por Carlos Lemos, a *arte* (assim como a *arte aplicada*), referindo-se a ela como “habilidade com que o engenho humano se utiliza da ciência, das coisas e dos fatos” (Lemos, 1981: 38). Mário, portanto, associava os objetos aos conhecimentos, segundo os quais eles foram produzidos, sendo – mais uma vez – precursor de uma diretriz que, hoje, considera-se uma das mais avançadas na área de preservação.

Um aspecto central dessa problemática é que, mesmo nos países em que a democracia se encontra consolidada, a preservação tem privilegiado historicamente, como afirmado, símbolos que enalteçam a formação das camadas dominantes e o Estado nacional. Diferenças e desigualdades sociais (tanto no âmbito interno das nações quanto entre povos e regiões) estiveram praticamente ausentes dos acervos de bens oficialmente protegidos até muito pouco tempo atrás. Foram necessários a crítica ideológica, novos instrumentos e a implantação de políticas inovadoras para que se atingisse o limiar da desejável equidade social no âmbito das políticas patrimoniais (Arantes, 1996). Duas importantes iniciativas da Unesco, amplamente apoiadas e replicadas em muitos países membros, são exemplos

claros de instrumentos que têm introduzido importantes correções de rota nesse processo: a Convenção de Salvaguarda do Patrimônio Imaterial (aprovada em 2003 e vigente desde abril de 2006) e a Convenção de Promoção e Proteção da Diversidade das Expressões Culturais (aprovada em 2005 e vigente desde 18 de março de 2007). No Brasil, a Constituição federal de 1988, o Decreto Federal n. 8.551/2000 e a ratificação das Convenções de 2003 e 2005 são os principais marcos legais sobre a matéria.

Questões de natureza especificamente jurídica na área do patrimônio dizem respeito à relação entre o interesse público e a propriedade privada, assim como – no caso do patrimônio intangível – aos direitos intelectuais associados a conhecimentos e expressões culturais tradicionais.¹ No Brasil, o Decreto-Lei Federal n. 25, de 30 de novembro de 1937, que organizou a proteção do patrimônio histórico e artístico nacional, e criou um serviço dela encarregado, o atual Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), foi pioneiro nessa matéria, ao determinar (art. 13) que a União se tornasse entidade obrigatoriamente interveniente tanto na alienação, na transferência de propriedade e no deslocamento das coisas tombadas quanto em sua conservação (art. 17) e na proteção de seus contextos de ocorrência (art. 18). Para o cumprimento dessa responsabilidade, o Estado, por meio do SPHAN, passou a ter não só o direito de preferência em caso de alienação de bens patrimoniais de propriedade privada, como também o poder de inspecionar, fiscalizar e multar os eventuais transgressores, equiparando-se os atentados contra os bens culturais protegidos àqueles cometidos contra o patrimônio nacional (art. 21). A jurisprudência (Leme Machado, 1982: título XII; Rabello de Castro, 1991) que se desenvolveu desde então consolidou e aperfeiçoou esses parâmetros legais no que diz respeito à proteção de bens tangíveis (móveis ou imóveis) pelo governo federal. Foram

1 Para uma ampla discussão de âmbito internacional sobre as relações entre patrimônio e propriedade intelectual, cf. Kono (2009).

criados instrumentos semelhantes e complementares, e também instituições públicas de preservação no âmbito dos estados e dos municípios (Rodrigues, 1999), mas o principal marco da transformação da preservação em questão de direito e cidadania é o processo, ainda em curso, deflagrado nos já longínquos trabalhos preparatórios para a Assembleia Nacional Constituinte no final da década de 1980.²

Embora nosso país seja um dos pioneiros na salvaguarda de bens imateriais, o campo jurídico-administrativo não dispõe de instrumentos suficientes para a proteção de direitos coletivos relativos a conhecimentos e a formas de expressão tradicionais.³ Talvez os problemas mais candentes nessa esfera digam respeito à dificuldade de articular realidades jurídicas e políticas de Estado a usos e costumes que se estruturam segundo motivações e racionalidades não previstas pelo código jurídico em vigor. Entre os inúmeros exemplos da dificuldade de articulá-los, destacam-se: a identificação dos efetivos sujeitos de direito que a tradição jurídica faz recair sobre indivíduos e não sobre comunidades; o reconhecimento do caráter coletivo e difuso dos processos de criação tradicionais; a não obtenção de consentimento prévio e informado; e decisões relativas à repartição de benefícios decorrentes do uso e da comercialização de bens patrimoniais que sejam legítimos perante os processos de tomada de decisão nos contextos oficiais e locais. Quando mais próximos estiverem das questões decorrentes da diversidade e da diferença efetivamente presentes nas assim chamadas comunidades nacionais, mais os instrumentos jurídicos

2 Cf. o art. 216 da Constituição da República Federativa do Brasil, promulgada em 5 de outubro de 1988.

3 Ver o Decreto Federal, n. 8.551/2000, que criou o registro do patrimônio imaterial brasileiro, o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial e a convenção sobre a salvaguarda do patrimônio imaterial, adotada pela xxxii Conferência Geral da Unesco, em vigor desde 2006, após ter sido ratificada por mais de trinta estados membros.

que fundamentam as políticas de patrimônio deverão ser sensíveis às singularidades e eficientes para mediar universos socioculturais muitas vezes conflitantes (Velho, 2006; Arantes, 2009).

Questões jurídicas se mostram particularmente relevantes na consideração da relação entre patrimônio e mercado. Dado o fortalecimento na conjuntura mundial de uma economia que se diz *criativa* e se apropria prioritariamente do que é singular e passível de ser interpretado como exótico, observa-se que signos de identidade se têm transformado de maneira maciça em mercadorias. Nesse contexto, e tendo em vista o primado das relações de mercado sobre as demais esferas da vida social, os valores simbólicos gerados pela proteção oficial (legitimidade diferenciada do bem tombado ou registrado como *patrimônio cultural brasileiro*) tendem a produzir efeitos de autenticidade que são utilizados como lastro de valor agregado de natureza comercial.

A produção de valores de troca com base no patrimônio é um fato igualmente problemático para os órgãos de preservação e difundido nas diversas camadas sociais em todas as regiões do planeta. Tendo sido legitimado pela história e pela estética desde os primórdios de sua institucionalização, que no Brasil data do fim da década de 1930, o patrimônio ganhou, nos anos 1970 e 1980, clara inflexão política (como emblema de identidades diferenciadas) e ambiental (associado à defesa da qualidade de vida). Agora, é reivindicado por amplos setores sociais, em razão de seu valor econômico na construção de sentidos de lugar e com o intuito de criar produtos com valor cultural agregado, num riquíssimo e frequentemente conflituoso processo de formação de tradições inventadas e recriadas.

A formação de acervos e coleções, e a documentação e análise de artefatos, ritos e formas de expressão (sobretudo os gêneros orais) foram bastante praticadas durante a expansão colonial da Europa, tendo se tornado fenômenos amplamente analisados em obras de antropologia, mesmo as mais antigas. Com as contribuições de Émile Durkheim e, principalmente, Marcel Mauss, os cientistas sociais passaram a concentrar-se no estudo da função e do significado dos

objetos colecionados, deixando para disciplinas como a arqueologia e o folclore uma análise mais profunda e sistemática dos aspectos tecnológicos, estéticos e mesmo semiológicos da assim chamada *cultura material*. A ênfase na preservação dos aspectos materiais dos bens arqueológicos, dos objetos de arte e de obras arquitetônicas distanciou a antropologia social dos debates sobre o patrimônio. Em compensação, o assunto teve avanço teórico significativo em disciplinas como arquitetura, história da arte, arqueologia e museologia. Apenas nas duas últimas décadas, passou a ganhar terreno nas pesquisas antropológicas e nas demais ciências sociais.

Em tal contexto, merece destaque o importante envolvimento de vários antropólogos na formação de coleções e acervos documentais de interesse etnográfico, em particular quando apoiam iniciativas dos grupos em que realizam suas pesquisas. Além disso, na última década, diversas teses de doutorado e dissertações de mestrado⁴ têm focado o tema, debruçando-se sobre a formação do campo antropológico e a construção de trajetórias intelectuais. O crescente interesse das ciências sociais decorreu em grande medida, mas não exclusivamente, da ampliação do conceito de patrimônio, tal como é usado hoje nas instituições de preservação. O movimento, todavia, é mais amplo, uma vez que observa-se, no conjunto de artigos e ensaios publicados em coletâneas e periódicos, assim como em comunicações apresentadas em reuniões científicas, uma agenda teórica e temática em formação, bem como empenho consistente em desenvolver parâmetros teóricos para entender as questões sobre o patrimônio (Arantes, 2000, 2006; Bezerra de Menezes, 2006; Cunha, 2006) surgidas em diversas esferas.

A *virada antropológica* dos escritos sobre o patrimônio tem como marco jurídico a Constituição federal de 1988, que incluiu nessa ca-

tegoria os assim chamados “bens de natureza imaterial”, assim como explicitou o vínculo do tema à diversidade cultural da nação. A ampliação da proteção oficial a essa nova categoria de bens criou a necessidade de desenvolver instrumentos jurídicos e administrativos que complementassem os preceitos e procedimentos institucionais vigentes e, assim, instigasse a reflexão e as práticas de preservação a ir adiante, buscando superar a conceitualmente falaciosa dicotomia tangível *versus* intangível instaurada pelo texto constitucional. Ademais, ao remeter o patrimônio às *referências culturais* de grupos sociais específicos (Londres Fonseca, 2000), a lei implicitamente articulou à preservação os modos de vida e a dinâmica cultural. Essas mudanças de enfoque são parte de um processo mais amplo de mobilização da sociedade brasileira pela redemocratização do país após o regime militar de 1964. Encontrando eco no trabalho desenvolvido pelo IPHAN, em particular na gestão de Aloísio Magalhães (1979–1982), elas abriram o campo do patrimônio para questões de natureza ética, jurídica, política e humanitária, sobretudo em relação aos direitos e aos modos de vida das populações indígenas e tradicionais.

Eis alguns destaques da problemática que tem atraído o interesse dos cientistas sociais: a) *como processo de produção cultural* – as consequências da proteção exercida pelo Estado e por organizações multilaterais (Unesco) sobre as condições de criação, execução, transmissão e transformação dos bens culturais; b) *como questão de natureza política* – efeitos da preservação na formação e na consolidação de hegemonias, assim como em relação a ações afirmativas desenvolvidas por grupos minoritários; c) *como problemática de ordem socioeconômica* – inclusão de planos de salvaguarda de conhecimentos e formas de expressão em programas de desenvolvimento socioambiental ou sobre o papel do patrimônio na promoção e na proteção dos diversos conteúdos apropriados pela indústria cultural; e d) *no âmbito de questões de natureza jurídica* – direitos de autor e de imagem, assim como de posse e propriedade fundiária, esferas em que está situada a problemática dos direitos coletivos e difusos, e

4 Cf. os anais das reuniões anuais da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Ciências Sociais e das Reuniões Brasileiras de Antropologia, assim como o banco de currículos Lattes, do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

da função social da propriedade tanto em relação a bens tombados quanto às suas áreas de entorno, assunto, aliás, que no Brasil foi pioneiramente tratado pela legislação patrimonial.

Ampliou-se e aprofundou-se também o interesse pela construção de instrumentos e métodos que permitam programar, executar e avaliar projetos, programas e políticas nessa área. Hoje, entende-se que o patrimônio é construção social,⁵ e que, para compreender tal prática como fato social, é necessário indagar qual é o seu objeto e quais as agências e agentes que a põem em marcha; em que condições e quadro institucional ela ocorre; e que valores mobiliza. São questões que exigem reflexão ancorada na investigação empírica e na consideração das circunstâncias em que os problemas se configuram. De fato, não tem sido outra a orientação dos pesquisadores atuais.

O caráter externo do processo de atribuição de valor patrimonial às dinâmicas sociais locais traz implicações diretas sobre a participação das comunidades culturais nos inventários e na identificação dos bens patrimoniais. Até recentemente, os intelectuais e os agentes de políticas públicas (técnicos e burocratas) foram postos em cena pela preservação na condição de atores privilegiados da construção de representações simbólicas da nação, mas a adoção da noção de *referência cultural* pela legislação brasileira, ao lado dos critérios já estabelecidos (valores arqueológico, histórico, artístico, etnográfico e paisagístico, entre outros), acrescentou um ingrediente importante na formação das arenas em que os bens patrimoniais são negociados: o ponto de vista das populações a que esses bens se referem. Em função disso, vem se fortalecendo, pouco a pouco, o posicionamento estratégico das comunidades culturais em tal processo, ou seja, tem sido reforçado o reconhecimento de seu papel na formulação

de políticas culturais e do seu direito à autodeterminação. Sua autoridade política e intelectual passou a ser reconhecida de maneira mais ampla na apresentação de propostas de tombamento, assim como sua participação nos planos de preservação de sítios históricos tem aumentado. Com efeito, o consentimento de tais atores se tornou imprescindível às candidaturas ao registro de patrimônio imaterial, assim como sua condição de protagonista na efetivação de planos de salvaguarda.⁶

Essas mudanças ainda desafiam as instituições governamentais, que há décadas dialogam apenas com ocupantes de postos de comando na administração pública ou com representantes da elite cultural do país, os quais trabalham com orçamentos minguados, sujeitos à incerteza de frequentes contingenciamentos, e enfrentam a concorrência dos investimentos privados estimulados pela renúncia fiscal.

Eis, em breves linhas, o campo recoberto pelo presente tópico: a atribuição, na esfera pública, de valor patrimonial a artefatos e práticas sociais; os parâmetros jurídico-administrativos dessa prática; e sua inserção na dinâmica cultural. Dos pontos de vista da antropologia e do direito, os aspectos teoricamente relevantes do problema são diversos e complexos. Apesar de muito já ter sido feito nessa área, há enorme espaço a ser recoberto por nossos estudos e pelas práticas institucionais.

ANTONIO A. ARANTES

5 No Brasil, essa discussão se fez pioneiramente no seminário *Cultura, patrimônio e preservação*, organizado pelos técnicos do Conselho de Defesa do Patrimônio Histórico, Arqueológico, Artístico e Turístico (CONDEPHAAT) em 1983 e publicado em Arantes (1984).

6 Sobre procedimentos de gestão compartilhada e participação da comunidade na elaboração de planos de salvaguarda, consultar os sites www.iphan.gov.br e www.unesco.org, assim como Asian-Pacific Center for Unesco (2006).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDERSON, Benedict

- (1983) *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.

ARANTES, Antonio A.

- (2000) “Paisagem de história: a devoração dos 500 anos”, *Projeto História*, n. 20: os sentidos da comemoração, São Paulo.
- (2006) “The politics of intangible cultural heritage: a view from Brazil”. Weatherhead Center for International Affairs, Harvard University. Canada Program Conference.
- (2009) “Documenting and disseminating traditional knowledge and cultural expressions in Brazil”. Final Report, WIPO, Geneva. 2 vols.

ARANTES, Antonio A. (org.)

- (1984) *Produzindo o passado: estratégias de construção do patrimônio cultural*. São Paulo: Brasiliense/SEC.
- (1996) *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, n. 24: cidadania, Rio de Janeiro.

ASIA-PACIFIC CENTER FOR UNESCO

- (2006) *Expert Meeting on Community Involvement in Safeguarding Intangible Cultural Heritage: towards the Implementation of the 2003 Convention*. Tokio: Unesco.

BEZERRA DE MENESES, Ulpiano

- (2006) “A cidade como bem cultural: áreas envoltórias e outros dilemas, equívocos e alcance na preservação do patrimônio ambiental urbano”. In: GALLO, Haroldo; MORI, Victor Hugo; CAMPOS DE SOUZA, Marize & LOPES, Rossano (orgs). *Patrimônio: atualizando o debate*. São Paulo: IPHAN 9 SR/DERSA.

CAMPOFIORITO, Ítalo (org.)

- (1997) *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, n. 26: 60 anos, a Revista, Rio de Janeiro.

CUNHA, Maria Manuela Carneiro da (org.)

- (2006) *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, n. 32: patrimônio cultural e biodiversidade, Brasília.

CURY, Isabelle (org.)

- (1995) *Cartas patrimoniais*. Rio de Janeiro: IPHAN/Edições do Patrimônio, 2000, 2ª ed.

GONÇALVES, José Reginaldo dos Santos

- (2003) *A retórica da perda: os discursos do patrimônio cultural no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ/IPHAN.

HOBBSAWM, Eric & RANGER, Terence (ed.)

- (1982) *A invenção das tradições*. São Paulo: Paz e Terra, 1984.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL

- (1980) *Proteção e revitalização do patrimônio cultural no Brasil: uma trajetória*. Brasília: MEC, SPHAN/Pró-memória.

KONO, Toshiyuki (ed.)

- (2009) *Intangible Cultural Heritage and Intellectual Property. Communities, Cultural Diversity and Sustainable Development*. Antwerp: Intersentia.

LEME MACHADO, Paulo Afonso

- (1982) *Direito ambiental brasileiro*. São Paulo: Malheiros, 2005. 13ª ed.

LEMONS, Carlos A.

- (1981) *O que é patrimônio cultural*. São Paulo: Brasiliense.

LONDRES FONSECA, Maria Cecília

- (1997) *O patrimônio em processo*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ/IPHAN, 2005. 2ª ed.
- (2000) “Referências culturais: bases para novas políticas de patrimônio”. In: INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (ORG.) *O registro do patrimônio imaterial*. Brasília: IPHAN, p. 50–74.

MOTTA SANTOS, Mariza Veloso

- (1992) *O tecido do tempo: a ideia de patrimônio no Brasil (1920–1970)*. Brasília: Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília.

RABELLO DE CASTRO, Sônia

(1991) *O Estado na preservação dos bens culturais*. Rio de Janeiro: Renovar.

RODRIGUES, Marly

(1999) *Imagens do passado: a instituição do patrimônio em São Paulo*. São Paulo: Unesp/Imprensa Oficial do Estado/Fapesp.

VELHO, Gilberto

(2006) “Patrimônio, negociação e conflito”, *Mana: Estudos em Antropologia Social*, vol. 12, n. 1, Rio de Janeiro.

PERÍCIA ANTROPOLÓGICA

ESTE TEXTO BUSCA EXPLICITAR os modos de fazer e agir do antropólogo, e os critérios e motivações que o movem no exercício de perícias judiciais. A princípio, importa frisar que a atuação do antropólogo é primariamente científica e técnica, e não uma intervenção política.¹

- 1 A base para este texto foi uma intervenção em mesa-redonda ocorrida no 11 Seminário sobre a Questão Indígena: Cultura, Trabalho e Terra, promovido pelo Tribunal Regional do Trabalho de Mato Grosso do Sul em 18 de outubro de 2001. Trata-se de um esforço de explicar a atuação dos antropólogos nas perícias judiciais, em diálogo com procuradores e juízes. Isso, todavia, não ocorreu em um seminário interdisciplinar, nem numa sala de aula, e sim no auditório da Câmara Municipal de Campo Grande, perante uma platéia lotada e dividida, inclusive espacialmente, em três grupos: os produtores rurais, seus advogados e representantes; indígenas Terena e funcionários da Funai; e procuradores do Tribunal Regional do Trabalho, da Procuradoria Geral da República e da Advocacia Geral da União, e juízes federais. Recuperada pela transcrição de fitas gravadas, a intervenção passou por revisões e enxugamentos (sobretudo as referências a fatos e pessoas concretas), mas mantém a marca da oralidade. Em razão de sua inserção num contexto político bastante radicalizado, espero que faça um contraponto interessante ao gênero “verbete”, pois com muita frequência os antropólogos são instados a explicar o que são as perícias antropológicas em situações de conflito muito semelhantes a essa. O título dado pelos pro-

Tendo os assuntos com que trabalha repercussões políticas, tal atuação, quase inevitavelmente, é avaliada e criticada por suas implicações no campo político, e não pelo rigor técnico ou pelo embasamento teórico dos procedimentos adotados. Não se pode, nem se deve, todavia, extrair daí o mais radical dos relativismos, o que corresponderia à negação da própria possibilidade de conhecimento e da racionalidade da ação no campo das ciências humanas.

É preciso deixar claro, sobretudo, que as ciências humanas não são um mero exercício de casuísmo, de defesa de pontos de vista particulares. Elas têm o seu corpus de métodos e teorias, bem como trabalham com evidências empíricas, isto é, resultam de procedimentos ordenados de conhecimento e requerem comprovação. Nesses termos, o trabalho do antropólogo é respeitado academicamente e se qualifica, nos fóruns adequados, como um trabalho científico. Revela-se naturalmente diferente do trabalho, por exemplo, de físicos, matemáticos e biólogos porque as ciências têm modalidades de conhecimento diferentes em função dos objetos a que se aplicam. O horizonte mais geral em que o antropólogo atua é o quadro histórico, político e jurídico composto pela Constituição federal, a legislação indigenista e a política indigenista, que lhe fornecem os componentes técnicos de seu trabalho.

A tradição indigenista do Brasil possui aspectos fraternos e humanitários que devem ser valorizados, tendo sido alcançados notáveis avanços em seus aspectos doutrinários na Constituição de 1988. A consolidação jurídica dos direitos indígenas se traduz no aperfeiçoamento de procedimentos infraconstitucionais, no estabelecimento de legislação complementar e na promoção, no plano administrativo, de maior articulação entre as agências governamentais. Em outras palavras, trata-se não de alterar os princípios que norteiam a legislação indigenista, e sim de melhorar o

curadores à minha intervenção, transcrita numa revista jurídica, foi “O trabalho do antropólogo em perícias judiciais envolvendo terras indígenas”.

modus operandi do marco jurídico-legal em que se dá o exercício da perícia antropológica.

Assim, como linha básica de acesso à discussão sobre a perícia antropológica, tomarei como fio condutor os procedimentos e questões recorrentes na grande maioria das solicitações de trabalhos antropológicos por parte dos operadores do direito, ou seja, aqueles tocantes à definição das terras indígenas. Tal definição se refere a três modelos ou sistemáticas, ligados a contextos históricos bastante distintos. No primeiro deles, vigente na primeira metade do século xx, não havia nos trâmites administrativos e nas concepções jurídicas a preocupação em estabelecer a relação indissociável, de natureza sociocultural, entre uma população indígena e o território em que habitava. As iniciativas do antigo Serviço de Proteção aos Índios (SPI) no sentido de reservar terras para os indígenas se caracterizavam por uma perspectiva humanitária e genérica, em vez do reconhecimento de sua diversidade e da atenção às especificidades culturais de cada grupo indígena. A ideia era proteger os índios, confinando-os em reservas administradas pelo próprio SPI em partes do território nacional onde isso era tolerado – pelos índios e, sobretudo, pelos não índios. Muitas vezes, essas reservas eram demarcadas em terras devolutas ou em terrenos cedidos por governos provinciais ou por particulares para essa finalidade; em alguns casos, tratava-se de terras de espólio, disputadas por herdeiros e mais facilmente adquiridas por preços depreciados.

Não se cogitava sobre a capacidade de tal reserva em assegurar a continuidade cultural do povo, inexistindo a preocupação em inter-relacionar a organização social e os recursos naturais propiciados pelo território demarcado, bem como em compatibilizar os contingentes demográficos (em rápida taxa de expansão) à extensão (bem reduzida) das áreas que lhes eram destinadas. A diretiva da atuação governamental se mostrava tutelar e segregacionista, estando voltada para a ideia do desejável isolamento entre os indígenas e a sociedade nacional. A mediação entre eles cabia exclusivamente ao Estado, por intermédio de seu órgão indigenista.

O resultado de tais procedimentos administrativos pode ser claramente observado hoje no estado de Mato Grosso do Sul, nas pequenas áreas destinadas aos Terena, que são insuficientes para suas atividades agrícolas de subsistência e se encontram inteiramente cercadas por fazendas e cidades. Trata-se de caso semelhante àquele ocorrido com os Guarani e com os demais processos de incorporação e encapsulamento decorrentes dessa forma de atuação do SPI. Em geral, contudo, o primeiro modelo de demarcação das terras indígenas acabou reformulado pelas próprias práticas administrativas e, em seguida, revogado por disposições constitucionais.

O segundo modelo de intervenção do Estado na definição das terras indígenas está ligado à criação do Parque Indígena do Xingu e aos estudos e debates que se estenderam ao longo dos anos 1950, envolvendo antropólogos, juristas, cientistas, diplomatas, militares e sertanistas. A região dos altos cursos do rio Xingu foi descrita, nas últimas décadas do século XIX, pelo naturalista germânico Karl von den Steinen (1855–1929) como hábitat de diferentes povos que se mantinham em relativo isolamento em face da população branca e desenvolviam entre si uma relação simbiótica, de adaptação cultural e preservação dos recursos naturais existentes, tendo a criação do Parque Indígena do Xingu levado o governo brasileiro a um novo paradigma de atuação no tocante à definição das terras indígenas, uma vez que formulou um padrão para a proteção conjunta de populações, culturas e territórios.

Nas décadas seguintes, esse segundo modelo de definição das terras indígenas se condensou no critério de *imemorialidade*, que passou a nortear a atuação administrativa da nova agência indigenista criada pelo Estado brasileiro, a Fundação Nacional do Índio (Funai). Assim, para que a agência indigenista reconhecesse uma terra como indígena, era preciso que essa área tivesse sido sempre ocupada por índios e jamais habitada por brancos. Ingênua e equivocadamente, tal sistemática administrativa fez supor que se poderia traçar um mapa histórico do Brasil, separando os domínios de índios e brancos,

como se houvesse uma muralha entre eles, e não que terras e atividades econômicas se entrelaçassem, desrespeitando as posses precedentes dos indígenas.

Esse entendimento, todavia, não se justifica em termos históricos ou antropológicos. À exceção de algumas poucas regiões no país, entre as quais a do alto Xingu, a população branca penetrou nos territórios ocupados pelos povos indígenas, separou famílias e grupos que tinham fortes ligações entre si, fragmentou unidades sociais e estabeleceu o controle parcial ou mesmo total sobre os recursos territoriais disponíveis. Por vezes, chegou a legitimar a posse de territórios indígenas e caracterizar seus antigos habitantes como “invasores”, numa completa inversão de direitos. Igualmente, os processos de deslocamento forçado dos índios pelo território brasileiro, bem como de migrações geradas pela degradação das condições de acesso aos recursos naturais, foram extremamente extensos e suficientes para impedir que, hoje, a definição dos direitos dos indígenas se faça com base apenas na determinação da habitação ininterrupta de seu local de origem.

Por fim, o terceiro momento de definição das terras indígenas foi instaurado pela Constituição federal de 1988, em decorrência de práticas administrativas que muito lentamente acabaram por constituir uma nova sistemática. A atual Constituição brasileira não apenas reconhece o direito dos índios em manter seu modo de vida, seus costumes e sua língua, como também estabelece que as terras indígenas devem corresponder a necessidades culturais específicas. Lê-se no texto constitucional uma noção nova e extremamente importante, a de *ocupação tradicional*, que se pode traduzir na linguagem antropológica como o reconhecimento de uma territorialidade indígena plena. Dito de outro modo, encontra-se na Carta de 1988 o entendimento de que o índio ocupa, relaciona-se com e dá destinações ao território em que vive segundo as perspectivas de sua cultura ou as necessidades práticas de sobrevivência.

À luz dessa nova concepção, as discussões sobre a anterioridade da presença indígena em determinadas localidades do território na-

cional se tornam supérfluas, uma vez que não é isso o que cabe à agência indigenista ou ao perito provar. O fato de algumas práticas administrativas, como as portarias da Funai que normatizam os procedimentos para o reconhecimento das terras indígenas, ainda qualificarem os estudos a ele ligados como “etnohistóricos”, e não simplesmente “antropológicos”, apenas reflete a lenta conversão dos preceitos constitucionais em práticas administrativas, sobretudo na ausência da necessária adaptação da legislação específica sobre a matéria. Por exemplo, o projeto de lei que propõe a alteração do Estatuto do Índio ainda não foi aprovado pelo Congresso, razão pela qual a pretensão de definir as terras indígenas com base em laudos ou pareceres arqueológicos, resultante do costume de determinadas instâncias e autoridades em se servirem de modo implícito do critério de imemorialidade e de uma concepção de terra indígena em patente contradição com a definição prescrita na Constituição, é um equívoco ainda mais nocivo e injustificado.

Certo número de afirmações e juízos emitidos sobre a questão indígena, apresentados como pareceres técnicos, não possui fundamento e resulta seja de pouca informação, seja da intenção mal disfarçada de distorcer fatos históricos. Uma dessas afirmações se refere ao caráter supostamente arbitrário da legislação e da política indigenistas. A atuação indigenista, no entanto, é uma das áreas mais reguladas da administração pública e da atuação do governo federal, e possui tanto uma normatização relativamente extensa quanto uma agência específica e uma tradição de saber, o indigenismo, que remonta, via criação do SPI, ao início do século xx.

Não tem qualquer fundamento a percepção de que a ação indigenista resultaria de iniciativas arbitrárias de um eventual caudilho que, tendo tornado-se dirigente da Funai, agiria de modo despótico. Cada proposta de criação de terras indígenas é precedida de estudos técnicos detalhados, incluindo trabalhos de campo realizados por equipes especializadas. Em seguida, tal proposta e uma síntese dos estudos que a embasaram são publicados no Diário Oficial da União, iniciando-se um prazo de 60 dias para que se manifestem, ainda no

plano administrativo, todos aqueles que não concordam com seus termos ou se consideram prejudicados por ela.

Quem julga o contraditório, isto é, a proposta inicial agregada de todas as manifestações contrárias e das justificativas da Funai para a sua eventual aceitação não é o presidente da agência indigenista – o que poderia caracterizar a circularidade e a inoperância do processo –, mas sim o ministro de Estado da Justiça, ao qual essa agência está subordinada. Dito de outro modo, uma terra indígena é criada não por portaria do presidente da Funai, e sim por decreto da mais alta autoridade do país, o presidente da República, sendo executada em plena sintonia com a consciência dos interesses nacionais.

Com efeito, a presunção de que as áreas indígenas constituem faixas do território autônomas e imunes ao poder nacional não tem fundamento. Na Amazônia, existem muitas bases aéreas, guarnições militares e postos de vigilância situados em terras indígenas. A autoridade nacional continua a ser soberana em relação a essas áreas, ou seja, as leis existentes no país, bem como as autoridades brasileiras se mantêm válidas em tais áreas. O que ocorre é que a aplicação da legislação e o exercício da autoridade não devem dar-se de maneira genérica e indiferenciada, cabendo respeitar as diferentes instâncias e competências do poder público (no caso, informando e agindo em articulação com a agência indigenista), assim como os direitos específicos dos cidadãos (no caso, levando em conta as autoridades nativas e as referências culturais da comunidade afetada). Isso é válido para as esferas administrativas (estadual, municipal, ministérios) e para as associações civis e empresas privadas, e não configuram, de modo algum, “privilegio” ou “excepcionalidade” das áreas indígenas.

A forma de visibilidade e de existência própria aos povos e culturas indígenas é outro importante elemento a ser observado. É característico do senso comum e do imaginário brasileiro conceber como indígenas apenas as populações primitivas que são manifestamente diferentes da população branca ou negra. Isso se reflete em múltiplas áreas da vida social, das artes à mídia, do humor aos

preconceitos, dos textos escritos ao uso das imagens. A origem dessa representação é bem conhecida por antropólogos e historiadores, remontando ao período colonial. As autoridades coloniais portuguesas lidavam com a população autóctone, valendo-se de uma divisão entre “índios mansos” – os convertidos, aqueles que eram considerados não mais “índios”, e sim vassalos do rei de Portugal e, nesses termos, iguais a quaisquer outros súditos – e “índios bravos” – os que se opunham aos portugueses e eram tratados como “infiéis” e inimigos do reino, aos quais se podia combater, promover descimentos e escravizar.

Tais categorias administrativas coloniais continuam a alimentar e emoldurar representações contemporâneas sobre as populações originárias de nosso país e suas características atuais. De fato, apenas um deslize semântico nelas inspirado pode explicar como, na redação do Estatuto do Índio, em 1973, a definição de “indígena” se refere a pessoa ou coletividade que, em razão de suas características culturais, distingue-se *da* sociedade nacional, quando o correto seria dizer *na* sociedade nacional, uma vez que os índios não podem ser pensados como seres exteriores à nação brasileira. Vê-se o mesmo no cotidiano quando, em face de índios iguais a nós, isto é, escolarizados e com diplomas universitários, ou ainda artistas, vereadores, pastores ou profissionais competentes, manifesta-se estranheza, suspeição ou mesmo ironia.

Deve-se, portanto, rever essas categorias coloniais, procedendo-se a uma catarse intelectual que nos desvincule do passado e nos permita pensar de acordo com as leis e o marco histórico atual. Certos argumentos tortuosos, embora pareçam cristalinos ao senso comum, merecem ser examinados com maior cuidado. As populações originárias de nosso país foram objeto de programas de mudança cultural induzida (catequização e aldeamento), ações bélicas de retaliação (guerras justas, descimentos e correrias) e processos de escravização e exploração econômica. Como mecanismo de adaptação a esses processos, elas passaram a ocultar a identidade, reordenaram suas instituições e mantiveram escondidos seus rituais e boa parte de sua

vida pública e cerimonial. Há populações que esqueceram sua língua ou restringiram-na ao domínio doméstico porque tinham medo de, ao falá-la, tornarem-se alvo de tratamentos discriminatórios.

O fato de essas estratégias adaptativas terem levado tais coletividades a não se apresentarem mais exatamente como nos primeiros contatos com os europeus não causa surpresa, ainda que tenha sido com base nesse tipo de argumento que, em muitas províncias do Império brasileiro no século XIX, os índios tenham sido considerados extintos e as terras dos seus antigos aldeamentos, distribuídas entre particulares. A proclamada extinção administrativa dos indígenas, que implicou em grandes perdas territoriais e em processos de diáspora, tornou-os invisíveis perante a consciência pública e clandestinos em face das autoridades. Eles, contudo, mantiveram, a despeito da marginalização socioeconômica, redes de relações e de algum modo atualizaram elementos valorizados por suas culturas. Em muitas das províncias e regiões nas quais os índios foram considerados extintos, existem hoje, mais de um século depois, numerosas coletividades que reivindicam a identidade indígena e a posse das terras pertencentes aos antigos aldeamentos.

Na condição de unidades socioculturais, os povos indígenas detêm uma forma de existência que não deve ser descrita por meio de categorias como vida e morte, ou apogeu e declínio. Uma cultura e um povo indígena não morrem como resultado de um processo natural. Uma coletividade pode desaparecer, se todos os seus membros forem mortos e se sua existência for inteiramente suprimida da memória local e de arquivos e documentos. Salvo nessa situação extrema, nada impede que, em decorrência de condições sociopolíticas mais benévolas, elementos culturais ressurgam, mesmo que modificados e em contextos distintos, atualizados por pessoas e coletividades que reivindicam uma mesma identidade.

Não há por que invalidar tal processo, questionando a autenticidade de determinadas manifestações culturais. A cultura não se mantém *in vitro*; ela não deixa de se atualizar em confrontos e embates com culturas vizinhas. Em outras palavras, as coletividades indígenas

que lutam por reconhecimento oficial não merecem a acusação de se portarem como “aproveitadores”, vale dizer, trabalhadores rurais que, valendo-se do “artifício étnico”, pretendem obter terras numa estrutura agrária fortemente concentrada e assimétrica. O que essas coletividades demandam primariamente é o reconhecimento étnico, o direito de referir-se a uma identidade diferenciada e originária. Se essa identidade lhes faculta algum benefício, devem, obviamente, mobilizar-se para obtê-lo. Isso não desqualifica ou põe em suspeição a demanda identitária, pois se trata de algo absolutamente legítimo. Por que esses indígenas deveriam abrir mão de seus direitos, se professores, pesquisadores e advogados, como os demais grupos sociais, reivindicam todos os benefícios possíveis da cidadania?

Ora, se hoje a política institucional brasileira reconhece e de algum modo valoriza a presença de povos e culturas indígenas no país, é fundamental que se criem condições minimamente atrativas para a legitimação dos mesmos. A reafirmação cotidiana das diferentes identidades indígenas e a reelaboração cultural caminham *pari passu* seja com a superação da marginalização e da extrema pobreza, seja com a consolidação da cidadania.

Certas ideias sobre os índios precisam ser modificadas. Uma delas é a noção de aculturação, muito em voga na antropologia norte-americana dos anos 1940 e 1950, mas hoje quase inteiramente varrida da antropologia por ser uma categoria pejorativa e sem uso científico, haja vista descrever um processo genérico e universal. Não há coletividade humana que independa de processos de empréstimo cultural. Todas as sociedades vivas, históricas, promovem e atravessam processos de mudança, adaptação, apropriação e criação cultural. A expressão “índio aculturado”, portanto, transmite uma informação praticamente nula e, ademais, contém um sentido acusatório, uma vez que faz ressurgir a categoria fantasmática de “índio autêntico”, a qual se presta a usos muito violentos contra os índios reais. Como se nota sem muita dificuldade, jamais se chega a tal “índio autêntico”, mantido à distância em territórios remotos, porque essa é uma categoria vazia, de uso meramente ideológico.

Vejamos, enfim, o tipo de trabalho realizado por um antropólogo, assim como a competência e os conhecimentos que deve possuir. O primeiro ponto a ser destacado é que ele porta um diploma de pós-graduação, isto é, de mestre ou doutor, títulos obtidos após, respectivamente, dois a quatro anos, e quatro a seis anos, e que incluem trabalhos de campo e a elaboração de monografias. No Brasil, as graduações em antropologia são raras e os praticantes dessa disciplina só se intitulam antropólogos após terem concluído um dos poucos cursos de pós-graduação da disciplina existentes no país. Ao mesmo tempo, a Associação Brasileira de Antropologia (ABA) exige um título de pós-graduação para a aceitação plena de novos sócios e a indicação de profissionais para a realização de perícias e laudos.

O segundo ponto a ser ressaltado é que um antropólogo não deve ser entendido como um “especialista em índios”. Ele é, em vez disso, alguém dotado de instrumentos conceituais, métodos e técnicas de investigação que lhe permitem descrever e analisar o funcionamento de diferentes sociedades humanas. Por isso, deve ter conhecimento teórico e etnográfico sobre manifestações culturais e formas de sociabilidade existentes em diferentes regiões e locais do mundo. Não pode ler e conhecer sobre um único povo e cultura, e mesmo exclusivamente sobre o Brasil ou determinadas regiões do país. Um antropólogo de fato deve ler sobre culturas registradas em diferentes continentes, de modo a compor uma visão comparativa da multiplicidade de formas de organização social e do complexo dinamismo das manifestações culturais.

Dito de outro modo, a antropologia estuda não apenas sociedades indígenas, mas também grande variedade de fenômenos sociais, promovendo pesquisas sobre áreas rurais, migrantes, afro-descendentes, minorias étnicas, populações urbanas, vida política e movimentos sindicais, entre outras coisas. Ainda que conheça mais detalhadamente a cultura ou área de conhecimento sobre a qual realizou trabalho de campo e interpreta em suas monografias, um antropólogo jamais esgotará seu campo de investigação. Desse modo, não tem por que rivalizar com o conhecimento dos indígenas ou

dos membros das sociedades que estuda, pois é, e sempre será, um observador externo ancorado num saber acumulado e universal, e não em um vínculo de autoconhecimento, como são os intelectuais indígenas e as lideranças de movimentos sociais.

De acordo com essa ótica, a adesão de determinado grupo indígena a um projeto, programa ou ação administrativa governamental deve ser avaliada e eventualmente endossada não pelos antropólogos, e sim por seus próprios representantes. São estes que merecem ser convidados para a mesa de negociações e falar de desejos e projetos atuais. Como todos os brasileiros, os indígenas são agentes históricos que disputam e legislam por sua própria cultura. São eles que atualizam e idealizam o seu próprio futuro. Numa palavra, o antropólogo não deve substituir a participação indígena, mesmo que seu trabalho promova encontros interculturais realizados de forma mutuamente respeitosa e profícua.

Diante de questionamentos práticos sobre a possibilidade de o antropólogo realizar suas pesquisas na companhia daqueles que se sentem prejudicados com as reivindicações indígenas e a evidente inoperância de tal procedimento, torna-se importante esclarecer mais alguns elementos da prática de pesquisa antropológica. O trabalho executado pelo antropólogo exige uma relação de confiança com a população que é objeto de seu interesse, isto é, trata-se de uma relação que pode ser comparada com a de um sacerdote que ouve uma confissão ou a de um psicanalista que escuta o seu paciente. O antropólogo atinge os seus objetivos quando, fundamentado na atenção respeitosa e no conhecimento que adquiriu das múltiplas formas da vida social, consegue ouvir de seus informantes não discursos estereotipados e pragmáticos – por exemplo, aqueles dirigidos a diferentes brancos com que se encontram em situações específicas –, e sim algo que reflete, de maneira mais livre, suas opiniões e o seu pensamento, estando mais próximo, portanto, de uma manifestação relativamente livre (o que os antropólogos, algumas vezes, chamam de ponto de vista do nativo. Por essa razão, não se admite a presença de terceiros durante o tra-

balho de campo, pois eles inibem os informantes e deslegitimam o encontro etnográfico.

Em todos os momentos de contato social, o indígena está acompanhado seja pela Funai, seja por fazendeiros ou missionários. Não para de responder a pressões, defendendo-se e tendo de explicar-se segundo o ponto de vista de outros. Em tal contexto, o sentido do trabalho antropológico é possibilitar que o indígena expresse e formule o seu ponto de vista. A presença de pessoas que mantêm relações de oposição a ele é inapropriada, porque impede a empatia e a constituição da relação de pesquisa. Aqui, trata-se de cuidados semelhantes aos que um juiz deve ter em relação às testemunhas de um processo, que não podem ser intimidadas em seu depoimento, nem sofrer represálias ou prejuízos ao relatar o que pensam e sabem.

Não há sentido em pretender controlar o trabalho do antropólogo enquanto este está em curso. Caso se queira impugná-lo, devem-se avaliar ou questionar suas conclusões ou procedimentos. Um antropólogo pode ser contratado por qualquer uma das partes envolvidas nos processos que demandam perícias, isto é, por uma empresa, um sindicato ou o próprio Estado. Se for um bom profissional, fará sua pesquisa com independência, buscando estabelecer uma relação direta com os indígenas. Em outras palavras, é importante que o juiz julgue com base em argumentos bem apresentados, cuja solidez não depende de quem contrata a perícia antropológica. Esta deve zelar apenas pelo necessário rigor técnico e os princípios éticos definidos pela Associação Brasileira de Antropologia. Em geral, no entanto, os antropólogos preferem trabalhar como peritos do juiz, pois consideram que nessa situação podem contribuir de maneira mais efetiva para a aplicação da legislação. Muitas vezes, receiam que seu trabalho seja visto como algo meramente instrumental, que deve produzir resultados favoráveis para quem os contratou, como ocorre com especialistas em marketing ou em organização e método, cuja atuação deve elevar os lucros da empresa.

Por último, em relação ao caráter subjetivo e incerto das perícias antropológicas, é relevante retomar uma reflexão de fundo, a fim de

especificar a natureza dos fenômenos sociais e dos conhecimentos que elas produzem. O antropólogo tem de ouvir as falas de muitas pessoas de uma mesma coletividade e observar cuidadosamente o seu comportamento, para assim estar apto a indicar um conjunto de possibilidades culturais. Em sua atividade analítica, deverá chegar a descrever, por meio da abstração e da síntese, certos padrões de pensamento e de ação, a serem testados empiricamente. Como qualquer pessoa, um indígena pode formular certos pensamentos num dado contexto, mas modificar o que disse quando a situação se altera. Obviamente, a variabilidade das manifestações culturais em face de diferentes contextos se reflete também no trabalho de investigação realizado pelo antropólogo.

As conclusões que o antropólogo formula não são dados eternos, imutáveis; o que um grupo humano demanda em determinado momento pode se modificar em outro. Estratégias políticas defendidas pelos indígenas estão relacionadas a contextos precisos, a serem tratados em processos administrativos específicos. Mudar é parte do viver, da adaptação a situações que se renovam. Sociedades indígenas não vivem congeladas em museus e precisam se adaptar às alternativas que se apresentam hoje no país.

A suspeita de que o trabalho do antropólogo é subjetivo e de que suas conclusões são parciais e variáveis, sendo pequena a utilidade que dele resulta para o embasamento de procedimentos jurídicos, de maneira alguma se justifica. Esperar da perícia realizada por um antropólogo o mesmo grau de exatidão alcançado por um especialista em genética ao estabelecer uma paternidade com base na análise do DNA é, por certo, uma ilusão. Em vez disso, deve-se explicitar que as ciências humanas se baseiam em critérios e procedimentos específicos. Tanto a antropologia quanto o direito são ciências morais que se fundamentam em procedimentos hermenêuticos. Trabalhar com os fenômenos humanos comporta dimensões valorativas, bem como vínculos e predileções. Para estabelecer a verdade, antropólogos e juízes aplicam métodos hermenêuticos, pelos quais confrontam fatos e afirmações, assim como realizam

a exegese de documentos, contextualizando-os e comparando-os, de modo a estabelecer a positividade de cada depoimento ouvido. É pela análise da consistência lógica e da verificação empírica que chegam aos resultados de sua investigação.

Por certo, há laudos antropológicos mal feitos e eles podem (e devem) ser refeitos, assim como existem sentenças dadas por juízes que se mostram equivocadas e são corrigidas em instâncias superiores. No campo de atuação das perícias antropológicas, sempre se está em meio a um processo de confrontação de provas e argumentos, assim como de correções efetuadas por pares e de respeito às hierarquias e às normas ditadas pela comunidade científica.

JOÃO PACHECO DE OLIVEIRA

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- PACHECO DE OLIVEIRA, João
- (1991) “Os instrumentos de bordo: expectativas e possibilidades do trabalho do antropólogo em laudos periciais”. In: SILVA, Orlando Sampaio e outros (orgs.) *A perícia antropológica em processos judiciais*. Florianópolis: Editora da UFSC, 1994.
- (1999) “Romantismo, negociação política ou aplicação da antropologia? Perspectivas para as perícias sobre terras indígenas”. In: PACHECO DE OLIVEIRA, João. *Ensaio em antropologia histórica*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, p. 164–91.
- (2005) “Anthropologist as expert”. In: L’ESTOILE, Benoît; NEIBURG, Federico & SIGAUD, Lygia (eds.). *Anthropology, Empires, and Nations. Anthropology and State-making*. Durham: Duke University Press.

PACHECO DE OLIVEIRA, João (org.)

(1998) *Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Contra Capa.

(2006) *Hacia una antropología del indigenismo: estudios críticos sobre los procesos de dominación y las perspectivas políticas actuales de los indígenas en Brasil*. Rio de Janeiro/Lima: Contra Capa/CAAAP.

PESSOA E INDIVÍDUO

AS CATEGORIAS *PESSOA*, *INDIVÍDUO* E *SUJEITO* tendem a confundir-se no uso comum das línguas ocidentais. Alguns saberes especializados, no entanto, buscam construir a especificidade de cada um desses termos, de acordo com critérios técnicos, ideológicos ou histórico-culturais. A antropologia não os conceitua de modo sistemático e unívoco em todas suas escolas e tendências, mas abriga diversas iniciativas de demarcação semântica em função das implicações culturais diferenciais da história dessas categorias.

Os autores para quem essa distinção é relevante tendem a considerar pessoa a categoria de pensamento que, na tradição ocidental, designa os entes dotados de agência própria, capazes de afetar de maneira afirmativa o mundo em que vivem. Isso pode incluir tanto o que chamamos de seres humanos singulares quanto entes espirituais (por exemplo, as três “pessoas” da Santíssima Trindade cristã) ou entidades coletivas (como na ideia de “pessoas jurídicas”). Aproxima-se assim da categoria sujeito, que veio a significar hodiernamente – por meio de uma derivação semântica peculiar de uma categoria que significa “assujeitado” – justamente o “senhor” específico de vontade, responsabilidade, deveres e direitos. A necessidade de precisar o sentido da categoria pessoa emerge sempre no contexto de sua diferenciação da categoria indivíduo. Nesse caso, pessoa representa os entes socialmente relevantes imersos em sua rede de relações e em sua trama densa de atribuições e significados. Indivíduo, por sua

vez, representa as unidades mínimas, pensadas como autônomas, da “espécie humana” – o que foi chamado por Louis Dumont (1983) de “indivíduo biopsicológico”. Embora as implicações analíticas dessa oposição possam variar muito, a oposição essencial é nítida: um ser relacional x um ser autônomo.

Para alguns autores que fazem uso dessa distinção, a tensão entre as experiências sociais descritas pelas duas categorias é uma propriedade generalizada (senão universal) da vida social. Nesse caso, a categoria pessoa pode assumir a conotação de uma “máscara” social da “realidade” individual, enfeixando os “papéis” cujo desempenho a sociedade lhe exige. Sem endossar completamente essa acepção, Marcel Mauss (1938) chama a atenção para uma possível origem etimológica comum na cultura latina entre pessoa e máscara (*per sonare*).

Para outros autores que lidam explícita ou implicitamente com essa distinção, é fundamental apontar para a especificidade histórico-cultural da categoria indivíduo, por oposição à universalidade da ideia de pessoa. Egressa do vocabulário especializado da filosofia ocidental, enquanto unidade de realidade mínima, irreduzível, ela teria sido sistematicamente aplicada (ou se tornado aplicável) aos seres humanos, em decorrência das transformações históricas que ensejaram a emergência da “modernidade” ocidental. Entre outros modelos dessa transformação, encontra-se o da emergência e progressiva hegemonia de uma representação paradoxal de pessoa que enfatizaria justamente sua autonomia fundamental em detrimento de ou em oposição à sua rede relacional instituinte: a “ideologia do individualismo”.

Para essa última corrente, a ideia de pessoa seria indissociável de uma representação holista e hierárquica da ordem social, ou seja, sua definição seria sempre decorrente das demarcações cosmológicas abrangentes e se efetivaria sempre por meio de diferenciações de estatuto social (decorrentes da distribuição diferencial do valor cultural). Assim, as distinções de condição social de homem e mulher; jovem e adulto; senhor e escravo; nobre e plebeu; sacerdote e leigo; letrado e rústico etc. seriam manifestações específicas de um modo universal de construção de pessoas.

A categoria indivíduo designaria, em vez disso, o sujeito específico da modernidade: um ser indiviso dotado de liberdade e igualdade, senhor de uma vontade e de responsabilidade ou senso moral próprio. Muitas variações desse modelo ideológico foram desenvolvidas desde que se propôs que viesse a sustentar a ordem social prevalecente no mundo moderno. Ele, porém, não teria surgido de chofre. Propõe-se encontrar sinais de sua emergência na representação cristã de uma alma universal e responsável, e em diversos aspectos jurídico-políticos das culturas clássicas (a dimensão democrática da *pólis*; a racionalização universalizante do direito romano; a ética estoica etc.).

Vê-se assim como a categoria indivíduo viria a caracterizar mais propriamente o ideal de pessoa prevalecente na “cultura ocidental moderna”, constituindo o núcleo ideológico da noção de *cidadania*, suporte da ordem liberal e do mundo público moderno. Alguns autores analisaram o modo como essa associação se viu expressa, de modo negativo, na acepção pejorativa da categoria *individualismo*, enquanto sinônimo de egoísmo, de ênfase excessiva no sujeito singular, em detrimento das responsabilidades coletivas etc.

O discurso jurídico ocidental não distingue sistematicamente os dois termos, já que sua disposição universalizante (herdada do direito romano e reforçada pela ideologia moderna do individualismo) não admite a relatividade cultural da noção de indivíduo. Encontra-se assim quase exclusivamente na teoria jurídica a noção de pessoa, entendida ao mesmo tempo como o indivíduo portador dos direitos e deveres modernos, e como a pessoa entranhada em sua rede de relações com outras pessoas e com as coisas, tomando a forma de obrigações. A categoria indivíduo tende a ser empregada de modo apenas descritivo, para designar o sujeito singular ou as incidências singulares dos fatos jurídicos. O uso da palavra indivíduo na linguagem comum do povo brasileiro (como na acepção negativa com que se apresenta no jargão policial) chegou, nesse sentido, a ser analisado como um sintoma de disposições culturais específicas, favoráveis à preservação de um sentido hierárquico, diferenciante, da noção de pessoa.

É interessante, porém, verificar como a teoria jurídica se ocupa desse problema, ao tratar, por exemplo, da emergência do que chama de *direito subjetivo*. Essa categoria designaria, nos termos aqui explicitados, a emergência do reconhecimento de um indivíduo portador de direitos e deveres intrínsecos à luz das ordenações jurídicas tradicionais, ocupadas inevitavelmente com o estatuto de pessoas socialmente localizadas.

A generalização da aceção individualista da pessoa na ordenação jurídico-política das sociedades ocidentais envolve inúmeras questões de grande interesse. De um ponto de vista histórico, pode-se discutir, por exemplo, a importância da ideia de um *direito natural*, que é um instrumento para a deslegitimação das ordens hierárquicas tradicionais pela naturalização dos valores de liberdade e igualdade, intrínsecos ao indivíduo. Pode-se encontrar sinais desse processo nas discussões sobre as propriedades diferenciais da tradição jurídica romana e da *common Law* anglo-saxã (vista, às vezes, como herdeira de um “individualismo” germânico arcaico). Pode-se também compreender melhor a importância do código civil napoleônico para a ordenação jurídica moderna, pois aí se demarcou pela primeira vez o reconhecimento pleno do ideário individualista pelo direito positivo.

Em outro registro, é fundamental reconhecer a importância para a tradição cultural ocidental da teoria das *peças jurídicas*, desenvolvida sobretudo na área comercial. Basta reconhecer o quanto a representação moderna de *sociedade*, enquanto associação de livres contratantes, deve à ficção jurídica medieval da sociedade mercantil. A própria representação da nação moderna, embora se deva em boa parte à representação historicista-romântica da comunidade de origem, se nutre dessa tradição de justificação jurídica da coletividade enquanto pessoa (sua “personalidade” jurídica).

A aceção individualista de pessoa prevalecente na ordenação jurídica moderna impõe uma particular preocupação com as questões da identidade, da responsabilidade e da representação dos sujeitos. As recentes medidas de adoção de uma legislação de direitos civis da criança e de abolição da figura da *patria potestas* é um exem-

plo marcante da tendência a eliminar (ou reduzir) as situações de representação civil dos cidadãos, estendendo no mesmo processo as fronteiras da individualização dos sujeitos. Idêntico processo deu-se na última década em relação à preservação do estatuto de indivíduo dos doentes mentais.

No mesmo registro, outra ativa frente de preocupação quanto ao estatuto da pessoa/indivíduo nas sociedades contemporâneas é a da condição do embrião e do feto humanos. A questão do aborto é particularmente exemplar, ao contrapor diferentes níveis de atualização da pessoa ou do indivíduo, conforme se privilegie o nascituro isolado de seu contexto materno ou se defenda o direito da mulher a gerir o seu próprio corpo; conforme se o represente como um ente indistinto a ser tornado pessoa a partir do nascimento (e do decorrente reconhecimento social) ou se o conceba como um indivíduo autônomo pela sua humanidade potencial. Com a complexificação dos recursos tecnológicos aplicáveis à concepção e à gestação de seres humanos, abrem-se novas frentes de imprecisão das fronteiras entre pessoa e indivíduo. O temor da clonagem de seres humanos se apresenta hoje no horizonte das inquietações, ao ameaçar a suposta identidade entre a individualidade (biológica ou genética) e a pessoa ou personalidade (no sentido tanto psicológico quanto jurídico). Vê-se, por outro lado, emergir a discussão da extensão, *mutatis mutandis*, dos direitos individuais aos animais (ou, alternativamente, às espécies animais), numa exacerbação característica da profundidade e da sistematicidade da ideologia individualista, fonte principal das representações jurídico-políticas do mundo moderno.

LUIZ FERNANDO DIAS DUARTE

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- DAMATTA, Roberto
(1979) *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- DUMONT, Louis
(1983) *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro, Rocco, 1985.
- DURKHEIM, Émile
(1898) “L’individualisme et les intellectuels”. In: *La science sociale et l’action*. Paris: PUF, 1970.
- FOUCAULT, Michel
(1975) *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 1980.
- MAUSS, Marcel
(1938) “Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de ‘eu’”. In: *Sociologia e antropologia*. São Paulo: CosacNaify, 2004.
- RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginald
(1952) *Estrutura e função nas sociedades primitivas*. Petrópolis: Vozes, 1973.

RAÇA¹

ATÉ O SÉCULO XVIII, NA EUROPA, a palavra raça foi utilizada para se referir ao conjunto de descendentes de um ancestral comum, com ênfase nas relações de parentesco e não em traço físicos como a cor da pele. Atribui-se ao processo de expansão colonial europeu papel de destaque na relevância que o conceito de raça adquiriu no final desse mesmo século. O anatomista alemão Johann Friedrich Blumenbach (1752–1840) cunhou o termo caucasóide para se referir aos europeus, à diferença dos mongolóides (asiáticos), dos etíopes (africanos), dos ameríndios (povos nativos das Américas) e dos malaíes (polinésicos). A influente classificação de Blumenbach e muitas outras propostas posteriores a ela estiveram associadas ao encontro dos colonizadores com povos dotados de características físicas e tradições socioculturais específicas em várias partes do mundo. Já nesse período, encontravam-se imiscuídas nas classificações raciais noções de hierarquia, que tiveram papel fundamental na justificativa das práticas de dominação colonial (Schwarcz, 1993).

Ao longo do século XIX, raça não apenas se consolidou como importante descritor das características biológicas e socioculturais,

¹ Este texto é uma versão abreviada do capítulo de apresentação do livro *Raça como questão: história, ciência e identidades no Brasil* (Maio & Santos, 2010).

como passou a receber tratamento cada vez mais científico. Num período de intensos debates sobre as origens, discutia-se se as diversas raças humanas descendiam de um ancestral comum (monogênese) ou tinham origens distintas (poligênese). O pensamento darwinista da segunda metade do século XIX consolidou a perspectiva de uma origem única, embora o evolucionismo tenha atribuído às diferentes raças maior ou menor desenvolvimento físico, moral e intelectual, situando os europeus no topo da hierarquia e negros e índios nos níveis mais baixos desta (Gould, 1981; Maio & Santos, 1996, 2010; Stepan, 2005).

Nas primeiras décadas do século XX, raça permeava de tal modo a vida social, que antropólogos e juristas discutiam a aplicabilidade de um mesmo conjunto de leis para pessoas tidas como racial e evolutivamente distintas. No Brasil, o médico e antropólogo Raimundo Nina Rodrigues, da Faculdade de Medicina da Bahia, propôs, sob a influência dos debates internacionais então em curso e de autores da antropologia criminal italiana, a criação de leis distintas para brancos e não brancos (Corrêa, 1998). E, como em muitos outros países das Américas, as políticas de imigração, em face da influência do pensamento eugênico, pautavam-se em discussões sobre migrantes com características inferiores ou superiores (Skidmore, 1974; Stepan 2005).

Nas décadas seguintes, ocorreram profundas mudanças no tratamento do conceito de raça por parte das ciências tanto sociais quanto biológicas. Fundamentalmente, os saberes antropológicos e biológicos passaram a defender que a raça não albergava o caráter determinista que se lhe atribuía, enfatizando a dissociação entre raça, cultura e biologia. Dinâmicas sociais e culturais operariam independentemente de características raciais, ao mesmo tempo que o enfoque racial não seria um descritor adequado para a variabilidade biológica humana. Assim, no fim dos anos 1940 e no início dos anos 1950, a Unesco lançou uma série de declarações cujo objetivo principal foi tornar secundária a raça como conceito científico (Maio & Santos, 1996, 2010).

Com o acelerado desenvolvimento teórico e metodológico da genética nas últimas décadas do século XX, acumularam-se evidências de que o conceito de raça, mesmo sendo apropriado para a biologia de algumas espécies animais, é de pouca utilidade no caso dos humanos. Isso decorre, entre outros fatores, de a espécie humana ser, em termos evolutivos, bastante “jovem”, uma vez que sua origem se encontra de 150 a 200 mil anos atrás. Os atributos físicos comumente associados a raça incluem características localizadas, sobretudo, na superfície do corpo humano, que foram biologicamente selecionadas (como a cor de pele, relacionada à proteção contra os raios solares), à medida que a espécie humana, originária da África, espalhava-se pelo mundo. Ademais, estudos em biologia molecular indicam que as características utilizadas nos esquemas de classificação racial, entre as quais de novo a cor da pele, o formato dos olhos e a cor e a textura do cabelo, são codificadas por apenas algumas poucas dezenas de genes. O genoma da espécie humana alcança entre 25 e 30 mil genes, e enquanto no passado se acreditava que havia diferenças biológicas importantes entre as diversas raças, hoje está bem estabelecido que as populações humanas têm diversidade biológica muito maior em seu interior (variabilidade intra), cerca de 85 a 90%, do que em comparação com outras populações (variabilidade inter), de aproximadamente 10 a 15% (Pena, 2002).

A antropologia contemporânea, ao mesmo tempo que incorpora em seu corpo teórico-metodológico a perspectiva de que raça não é um conceito cientificamente válido para a espécie humana, reconhece sua enorme relevância antropológica e sociológica, uma vez que indivíduos e sociedades, valendo-se de seus referenciais culturais, classificam os outros e são classificados cotidianamente com base em características físicas (Santos & Maio, 1996; Maggie & Rezende 2001; Fry, 2005). Assim, mesmo que raça não seja uma realidade biológica, padrões de percepção sobre as características físicas se associam à produção de relações políticas, sociais e econômicas. Para alguns antropólogos, deve-se, inclusive, diminuir a ênfase na noção de raça e operar com a de *cor* (considerando-se

tanto a tonalidade da tez quanto os demais atributos morfológicos associados à origem), cuja trajetória conceitual não é tão tortuosa e epistemologicamente carregada.

Não por acaso, os esquemas de classificação racial, intimamente relacionados aos processos históricos, são influenciados pelos contextos sociais, políticos e econômicos que lhes são contemporâneos (Skidmore 1974; Schwarcz, 1993; Santos & Maio, 1996, 2010). As categorias de raça/cor dos censos realizados no Brasil, dos quais o primeiro foi realizado na década de 1870, e que, hoje, baseiam-se nas categorias branco, preto, pardo, amarelo e indígena, experimentaram muitas transformações ao longo do tempo. Os Estados Unidos são outro exemplo relevante da fluidez dos sistemas classificatórios utilizados nos censos. Desde o primeiro deles, realizado no século XVIII, utilizou-se um conjunto de categorias mais ou menos distinto do precedente.

A atenção dos antropólogos se tem voltado para a questão dos sistemas brasileiros de classificação racial há muito tempo. Vários estudos apontam grande diversidade dos termos neles empregados. Pesquisa do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) realizada na década de 1970 com base na autoclassificação levantou mais de 130 termos diferentes. Além dos atributos físicos mais diretamente relacionados a raça e cor, questões ligadas a renda e escolaridade desempenham papel importante, razão pela qual se tem admitido que os contextos socioeconômicos nos quais os indivíduos vivem também são determinantes nas percepções sobre o pertencimento racial (Nogueira, 1954).

Contemporaneamente, muitos antropólogos criticam o crescente uso no Brasil, inclusive por parte de agências governamentais, de sistemas classificatórios baseados em categorias bipolares, como *branco e negro* – reunindo pretos e pardos (Fry e outros, 2007). Trata-se de um esquema classificatório comum em países como os Estados Unidos, mas que guarda diferenças importantes em relação ao modo pelo qual a classificação racial opera na sociedade brasileira, em que predomina um *continuum* entre as categorias utilizadas (Fry, 2005).

Agrega-se a isso o grau de miscigenação da população brasileira, comparativamente mais elevado do que aquele verificado em países do continente americano, cujas populações resultam da combinação de europeus, africanos e indígenas, como demonstrado por pesquisas em genética de populações (Pena, 2002; Maio & Santos, 2010).

Desde meados da década de 1990, o Estado brasileiro tem promovido políticas públicas voltadas para a questão racial, sobretudo nas áreas da educação e da saúde. Em face do consenso de que o racismo e as desigualdades produzidas por critérios raciais precisam ser enfrentados no Brasil, a reflexão antropológica tem procurado enfatizar, entre outras coisas, o respeito à autoclassificação racial e o questionamento de perspectivas de “essencialização” das raças, por exemplo, em campanhas de saúde ou similares, nas quais se deve atentar para a veiculação de mensagens que possam transmitir a noção de “doenças raciais” ou correlatos (Fry, 2005; Fry e outros, 2007; Maio & Santos 2010).

Raça, portanto, é tema central na antropologia há muito tempo tanto pelo que representa como constelação de categorias cognitivas e ideológicas quanto por sua relevância na explicação de processos socioculturais. A despeito de sua persistência temporal, houve mudanças significativas em sua definição e em seu peso explicativo. O aspecto racial já foi uma dos mais importantes eixos norteadores dos debates sobre as características biológicas e socioculturais da espécie humana. Criticado, tendeu a ser abandonada nas ciências biológicas e passou por revisões significativas nas ciências sociais, mas persiste como conceito antropológico de fundamental importância na vida cotidiana e no plano das relações culturais, políticas, econômicas e jurídicas.

RICARDO VENTURA SANTOS

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CORRÊA, Mariza

(1998) *As ilusões da liberdade: a Escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil*. Bragança Paulista: EDUSE.

FRY, Peter

(2005) *A persistência da raça: ensaios antropológicos sobre o Brasil e a África austral*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

FRY, Peter e outros (orgs.)

(2007) *Divisões perigosas: políticas raciais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

GOULD, Stephen Jay

(1981) *A falsa medida do homem*. São Paulo: Martins Fontes, 1991

MAGGIE, Yvonne & REZENDE, Claudia Barcellos (orgs.)

(2001) *Raça como retórica: a construção da diferença*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

MAIO, Marcos Chor & SANTOS, Ricardo Ventura (orgs.)

(1996) *Raça, ciência e sociedade*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz.

(2010) *Raça como questão: história, ciência e identidades no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz.

NOGUEIRA, Oracy

(1954) “Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem (sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil)”. In: *Anais do xxxi Congresso Internacional dos Americanistas*. São Paulo: Editora Anhembi, p. 409–34.

PENA, Sérgio D. (org.).

(2002) *Homo brasilis: aspectos genéticos, linguísticos, históricos e socioantropológicos da formação do povo brasileiro*. Ribeirão Preto: Funpec.

SCHWARCZ, Lilia Moritz

(1993) *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil. 1870–1930*. São Paulo: Companhia das Letras.

SKIDMORE, Thomas

(1974) *Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

STEPAN, Nancy Leys

(2005) *A hora da eugenia: raça, gênero e nação na América latina*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz.

RITUAL

EM GERAL, A IDEIA DE RITO evoca a imagem negativa de um ato formal, repetitivo e desprovido de sentido. O próprio cotidiano é marcado por momentos rituais, como os cumprimentos (“Tudo bem”, “Tudo bom”) e as despedidas (“Foi um prazer”, “Igualmente”), que são gestos externos, convencionados e obrigatórios, que comunicam pouco e apenas marcam os começos e os términos de nossos encontros. Na psicologia e na sociologia, o comportamento ritualístico é associado negativamente à repetição e à compulsão vazia. No campo da antropologia, porém, o rito é um dos mais antigos e caros conceitos. A princípio, as discussões sobre ele enfatizaram a expressão simbólica dos ritos sagrados, ou seja, os ritos religiosos como a representação máxima da sociedade. Hoje, o conceito abrange um conjunto amplo e heterogêneo de eventos presentes na vida contemporânea, sejam eles sagrados ou profanos. Podem ser banais, como as já citadas saudações cotidianas que iniciam e encerram os encontros, mas também especiais, como cultos religiosos, atos políticos e cívicos, cerimoniais de todos os tipos, processos jurídicos e demais eventos que constroem e expressam a vida tanto individual quanto social.

O objetivo deste texto é explorar a centralidade do rito no mundo contemporâneo, tendo como base a definição mínima, segundo a qual os “rituais são tipos especiais de eventos, mais formalizados e estereotipados e, portanto, mais suscetíveis à análise porque já recortados em termos nativos” (Peirano, 2002: 8). Em linhas gerais, as

características mínimas do rito incluem uma ruptura no fluxo da ação social, um limite temporal e atores sociais que, de alguma maneira, manifestam simbolicamente valores e ideais de seu mundo. É nessas características que o recorte etnográfico e analítico proposto se baseia. Examina-se aqui o rito, portanto, como um elemento constitutivo da própria ação social e das identidades dos participantes.

O RITO ESTRUTURA A VIDA SOCIAL

No início do século xx, Arnold Van Gennep e Émile Durkheim reconheceram a centralidade dos ritos na constituição da vida social. Este se dedicou à comprovação de que a sociedade só pode ser estudada por intermédio das próprias regras que a governam e não pelas da psicologia. Para ele, a essência da sociedade se localizava na consciência coletiva, que é irreduzível aos indivíduos que compõem o grupo. Em sua principal obra, na qual explora a teoria do rito e das formas simbólicas, definiu a religião como a expressão dos valores e das normas morais da sociedade realizada por meio de atos rituais. Assim, o rito, na condição de forma externa da sociedade, compõe-se de atos significantes e de “crenças”, outra maneira de dizer que são os seus significados simbólicos que expressam e organizam a sociedade (Durkheim, 1915).

Van Gennep, por sua vez, deteve-se nos “ritos de passagem”, a categoria mais reconhecida dos ritos, e que inclui ampla gama de eventos que marcam as mudanças da pessoa social ao longo da vida, desde o nascimento até a morte, como batismos, casamentos, formaturas e funerais (Van Gennep, 1908). A mudança de status social se torna uma realidade, tanto para o público quanto para o iniciante, no decorrer das três fases que caracterizam o processo ritual: a primeira separa o iniciante de seu grupo social original, a segunda delimita o período de transição da identidade social do iniciante, em que ele se encontra entre posições diferentes, e a terceira marca sua integração num novo grupo social.

Na década de 1960, Mary Douglas retomou os interesses a respeito da criatividade dos ritos. Em suas palavras, “Durkheim estava bem ciente de que seus efeitos são para criar e controlar a experiência. Era sua preocupação principal estudar como o ritual religioso torna manifesta aos homens sua pessoa social e cria assim sua sociedade” (1966: 83). Seguindo esse autor e alguns exemplos dos ritos de passagem de Van Gennep, ela enfatiza que os ritos profanos também expressam, criam e controlam a experiência, bem como afirma que o homem é um animal ritual e que os ritos permeiam a interação social, criando uma realidade que, sem eles, nada seria. Ao se valer de cartas de condolências, telegramas de congratulações e outras formas de comunicação entre amigos distantes, Douglas demonstra que é impossível ter relações sociais na ausência de atos simbólicos (: 80).

Na mesma época, Erving Goffman, antropólogo influenciado pela psicologia social, defendeu, com foco na interação social, a busca de uma “sociologia de eventos” (Goffman, 1967), ou seja, um estudo da interação segundo a perspectiva ritualista. Segundo ele, a vida social é permeada e estruturada pelos ritos. Com frequência, os mais banais não são percebidos pelos atores envolvidos, mas mesmo assim a interação social só se constrói por meio de “eventos” em que os atores se representam e interagem em sequências organizadas e estruturadas, isto é, em que sua interação é guiada por estruturas rituais. Para Goffman, a psicologia teria alcance limitado para compreender de modo pleno a estrutura dos eventos cotidianos, como conversas, práticas esportivas, festas, processos jurídicos e mesmo as “galeras” que frequentam os “pedaços” das ruas urbanas.

O RITO TRANSFORMA

Um pouco antes, na década de 1950, iniciou-se uma renovação do interesse pelos ritos, e um dos eixos teóricos surgidos se preocupou em entender o poder do rito em transformar a experiência tanto individual quanto social. De maneira geral, no entanto, as novas

abordagens mantiveram o enfoque nos ritos sagrados realizados em sociedades homogêneas, à luz das então recentes teorias da cultura, aprofundando a perspectiva de que o rito cria novas visões da realidade e da sociedade. Os símbolos foram conceituados como estimuladores e motivadores de estados internos dos participantes, provocando modificações na ação destes em face de uma nova visão da realidade criada pelo ritual (Geertz, 1966). A partir disso, vários autores passaram a dedicar-se à análise dos ritos de cura, procurando mostrar como o poder simbólico do rito modifica estados internos psicobiológicos (Lévi-Strauss, 1958; Turner, 1967).

RITO E PROCESSOS POLÍTICOS E JURÍDICOS

Apesar de vertentes do estudo dos ritos terem permanecido preocupadas, sobretudo, com as dimensões sagradas ou normativas do rito, alguns antropólogos consideraram a relação dos ritos com os processos políticos, apontando o conflito como algo inerente à vida social. Em sua análise dos processos políticos na alta Birmânia, Edmund Leach considerou, como Durkheim, que a performance ritual torna explícita a ordem social. Para ele, todavia, a ordem seria um modelo ideal, quase uma fantasia, e não uma realidade (Leach, 1954: 8). Já Victor Turner, em seu clássico trabalho sobre a cura, analisou a capacidade que o rito tem de influenciar simultaneamente a sociedade e o indivíduo (Turner, 1967). Para Turner, a vida social se caracteriza por fluxos que incluem períodos conflituosos, chamados por ele de “dramas sociais”. Dito de outro modo, o equilíbrio social seria continuamente interrompido por dramas sociais, nos quais os conflitos irrompem ao redor de figuras importantes do ponto de vista social. As crises se instalam e ameaçam a continuidade do grupo, demandando uma resolução que, muitas vezes, visa restaurar a situação anterior. Essa terceira fase do drama social, a das tentativas de restaurar a ordem prévia, é marcada por eventos rituais, no sentido mais amplo do termo. Turner trabalhou sobre os ritos como pro-

cessos jurídicos na sociedade africana Ndembu, mas podemos reconhecer que, mesmo na sociedade contemporânea, eventos conflituosos, como greves, manifestações políticas e até tumultos e motins violentos, também constituem dramas sociais. Cabe lembrar ainda que, para Turner, a resolução nem sempre é a restauração da ordem anterior, podendo a cisão se tornar permanente. Esse é o caso, por exemplo, dos processos de divórcio, que resolvem as diferenças e conflitos do casal via o reconhecimento da irreversibilidade da separação.

RITOS NA SOCIEDADE CONTEMPORÂNEA

Nas últimas três décadas, questões de conflito e poder têm ocupado posição central nos novos paradigmas teóricos. Não mais definida como o estudo de sociedades primitivas ou tribais, a antropologia se tem dedicado cada vez mais à sociedade contemporânea. Tendo abandonado a visão dos processos sociais como sucessões harmônicas, ela estuda hoje as características que definem as sociedades complexas, entre as quais a heterogeneidade, a hierarquia, o poder, a violência e as identidades étnica e minoritária (Tambiah 1997; Peirano, 2002). Mesmo os que continuam a estudar grupos pequenos ou tribais incorporaram a visão de que os processos sociais e políticos são mobilizados por perspectivas distintas, lutas de poder, hierarquias e conflitos de interesses, bem como reconhecem que situações locais não podem ser entendidas isoladamente da sociedade em que se encontram.

No contexto atual, a importância da análise da ação ritual como fator constitutivo dos processos sociais tem aumentado de maneira considerável. Alguns autores introduziram a noção de “performance” ou “performance cultural” para expressar a multiplicidade de formas rituais que estrutura e permeia a vida, incluindo entre estas os ritos sagrados (cultos religiosos, formaturas, cerimônias cívicas), as formas de entretenimento (teatros, circos, festivais, festas, espetáculos,

jogos e esportes) e os processos políticos (atos judiciais e estaduais, manifestações étnicas e protestos). Outros, no entanto, preferem continuar utilizando o conceito de rito. As duas possibilidades, todavia, têm em comum a definição mínima de rito oferecida no início deste texto, segundo a qual o rito, ou performance cultural, é um evento crítico, caracterizado por uma ruptura no fluxo da ação social, um limite temporal e atores sociais que, de alguma maneira, manifestam simbolicamente valores e ideais de seu próprio mundo.

ESTHER JEAN LANGDON

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- DOUGLAS, Mary
(1966) *Pureza e perigo*. São Paulo: Perspectiva, 1976.
- DURKHEIM, Émile
(1915) *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Paulus, 1989.
- GEERTZ, Clifford
(1966) “A religião como sistema cultural”. In: *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978, p. 101–42.
- GOFFMAN, Erving
(1967) *Interaction Ritual: Essays on Face-to-face Behavior*. New York: Anchor Books.
- LEACH, Edmund
(1954) *Sistemas políticos da Alta Birmânia: um estudo da estrutura social kachin*. São Paulo: EDUSP, 1996.

LÉVI-STRAUSS, Claude

(1958) “A eficácia simbólica”. In: *Antropologia estrutural* 1. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975, p. 215–36.

MAUSS, Marcel

(1902) “Esboço de uma teoria geral da magia”. In: *Sociologia e antropologia*, vol. 1. São Paulo: EPU/EDUSP, 1974, p. 37–172.

PEIRANO, Mariza G. S.

(2002) “Rituais como estratégia analítica e abordagem etnográfica”. In: PEIRANO, Mariza G. S. (org). *O dito e o feito: ensaios de antropologia dos rituais*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.

TAMBIAH, Stanley

(1997) “Conflito etnonacionalista e violência coletiva no sul da Ásia”, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 12, n. 34, São Paulo, p. 5–24.

TURNER, Victor

(1967) “O médico Ndembu em ação”. In: *A floresta de símbolos*. Niterói: EDUFF, 2005.

VAN GENNEP, Arnold

(1908) *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes, 1978.

SOCIEDADE¹

OS DOIS SENTIDOS: O GERAL E O PARTICULAR

Em sentido *geral*, a sociedade é uma *condição* universal da vida humana. Essa universalidade admite uma interpretação biológica ou instintual, e outra simbólico-moral ou institucional. Nesses termos, a sociedade pode ser vista como um atributo básico, mas não exclusivo, da *natureza* humana: somos geneticamente predispostos à vida social; a ontogênese somática e comportamental dos humanos depende da interação com seus conspecíficos; a filogênese de nossa espécie corre paralelamente ao desenvolvimento da linguagem e do

1 Este texto foi originalmente encomendado por e publicado em BARNARD, Alan & SPENCER, Jonathan (eds.) *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. London: Routledge, 1996, p. 514–22. Mais tarde, foi traduzido e publicado, sob o título “O conceito de sociedade em antropologia: um sobrevoo”, em *Teoria & Sociedade*, n. 5, 2000, p. 182–99, e incorporado como o quinto capítulo em meu livro *A inconstância da alma selvagem* (São Paulo: CosacNaify, 2002). Suas limitações de conteúdo, estilo e dimensões (da bibliografia, inclusive) refletem radicalmente tal origem. Ele não pretende ser mais do que um mapa muito esquemático, de intenção didática, das incidências do conceito de sociedade na disciplina antropológica. A versão ora publicada traz algumas pequenas, mas muito importantes modificações e vários acréscimos bibliográficos.

trabalho (da técnica), capacidades sociais indispensáveis à satisfação das necessidades do organismo. A sociedade, contudo, também pode ser vista como dimensão constitutiva e exclusiva da natureza *humana*, definindo-se por seu caráter normativo: o comportamento humano torna-se agência social, ao se fundar não em regulações instintivas selecionadas pela evolução, mas em *regras* de origem extrassomática historicamente sedimentadas. A noção de “regra” pode ser tomada aqui em sentido moral e prescritivo-regulativo (como no estrutural-funcionalismo) ou cognitivo e descritivo-constitutivo (como no estruturalismo e na “antropologia simbólica”) – em ambos os casos, apesar dessa importante diferença, a ênfase nas regras exprime o caráter instituído dos princípios da ação e da organização sociais. Na condição de realidades institucionais, os conteúdos normativos da sociedade humana variam no tempo e no espaço, mas a existência de regras é um invariante formal; como tal, constitui-se na característica distintiva da condição social, que deixaria de ser uma “coisa” evolucionária, um dos componentes centrais do etograma do *Homo sapiens* (a “espécie humana”), para passar a definir uma forma de existência marcada pela historicidade: a “Humanidade” como entidade ontologicamente única (a “condição humana”), composta não mais de indivíduos, e sim de sujeitos que são, a um só tempo, criadores e criaturas do mundo das regras.

Em sentido *particular*, (uma) sociedade é uma designação aplicável a um grupo ou coletivo humano dotado de uma combinação mais ou menos densa de algumas das seguintes propriedades: territorialidade; recrutamento, principalmente por reprodução sexual de seus membros; organização institucional relativamente autossuficiente e capaz de persistir além do período de vida de um indivíduo; e distintividade cultural.

A noção pode ter como referentes principais o componente populacional, o componente institucional-relacional e o componente cultural-ideacional da realidade coletiva. No primeiro caso, o termo é usado como sinônimo de “(um) povo”, visto como uma fração individualizada da humanidade. No segundo, em que equivale a “sis-

tema” ou “organização” social, destaca o quadro sociopolítico da coletividade: sua morfologia (composição, distribuição e relações dos subgrupos da sociedade como “grupo” máximo), o corpo de normas jurais (noções de autoridade e cidadania, regulação do conflito, sistemas de status e papéis) e as configurações características das relações sociais (relações de poder, formas de cooperação, modos de intercâmbio). No terceiro caso, no qual “sociedade” é frequentemente substituída por “cultura”, visam-se os conteúdos afetivos e cognitivos da vida do coletivo: o conjunto de disposições e capacidades inculcadas em seus membros por intermédio de meios simbólicos variados, bem como os conceitos e as práticas que conferem ordem, significação e valor à totalidade do existente.

Uma das formas de administrar a relação entre os dois sentidos de “sociedade” se deu pela divisão da antropologia num aspecto etnográfico ou descritivo-interpretativo, voltado para a análise do particular e o privilégio das diferenças entre as sociedades, e noutro teórico ou comparativo-explicativo, que procura formular proposições sintéticas válidas para toda sociedade humana. Apesar das tentativas de defini-los como etapas metodologicamente complementares, tem-se observado, ao longo da história, a tendência a uma polarização epistemológica entre “etnografia” e “teoria”. A perspectiva universalista predominou na fase formativa da antropologia, com sua ênfase no “método comparativo” e na definição de grandes tipos de sociedade; em seguida, o culturalismo e o funcionalismo marcaram o período áureo do método etnográfico, usado de maneira polêmica na demolição de tipologias especulativas (Franz Boas) ou como via de acesso direto ao universal (Bronislaw Malinowski); por sua vez, os estruturalismos de Alfred R. Radcliffe-Brown e Claude Lévi-Strauss, e os neoevolucionismos americanos (Leslie White, Julian Steward) voltaram a visar a comparação e a generalização, ainda que de maneiras muito diferentes entre si.

Nos anos 1960, a divergência se aprofundou. De um lado, o interesse pelo significado e a interpretação tornou novamente a etnografia uma dimensão privilegiada, ao valorizar o ponto de vista dos

agentes e buscar nas diferentes “etnoconcepções” de sociedade uma perspectiva que relativizasse criticamente os conceitos do observador. A sociedade em sentido geral subordinou-se à sociedade em sentido particular ou plural. Mais do que isso, porque as concepções culturalmente específicas de sociedade desafiavam a atribuição de um valor referencial fixo a ela, tal noção passou a ser apreensível apenas por meio da(s) cultura(s) e, no limite, a existir meramente como um de seus conteúdos. De outra parte, os desenvolvimentos da sociobiologia, da psicologia evolucionária e da ecologia cultural têm conduzido a hipóteses ambiciosas sobre a socialidade como propriedade genética da espécie, bem como proposto universais comportamentais e cognitivos (com remissão eventual da diversidade fenotípica do etograma humano a variáveis extrínsecas como o ambiente). Tal polarização entre interpretações culturalistas e explicações naturalistas terminou por esvaziar o conceito de sociedade, que assim se viu reduzido à representação particular ou ao comportamento universal.

Como se verá adiante, contudo, essa descrição do que se passou com a ideia de sociedade na antropologia é, embora cômoda, um pouco defasada. Em meados dos anos 1980, a divergência de orientações dos anos 1960 começou a se tornar algo parecido com um cataclisma epistêmico, com efeitos devastadores sobre o presente da disciplina e sobre o seu próprio passado.

AS DUAS CONCEPÇÕES: *SOCIETAS* E *UNIVERSITAS*

A tradição intelectual ocidental sempre pareceu hesitar e oscilar entre duas imagens de sociedade, opostas e combinadas de modo historicamente variável, em que se fundem o sentido particular e o sentido geral da noção. Podemos chamá-las, com Louis Dumont, de *societas* e *universitas*, ou, usando a distinção popularizada por esse autor, de concepção “individualista” e concepção “holista” do social. A primeira delas se funda na ideia de contrato entre átomos individuais ontologicamente independentes: a sociedade é um arti-

fício resultante da adesão consensual dos indivíduos guiados racionalmente pelo interesse a um conjunto de normas convencionais; a vida social está em descontinuidade radical em relação a um “estado de natureza”, que ela nega e transcende. De inspiração universalista e formalista, essa concepção tem como modelo metafórico (e, em geral, causa final) o Estado constitucional e territorial, e como problema típico os fundamentos da ordem política. A segunda concepção se funda na ideia de um todo orgânico empírica ou moralmente preexistente a seus membros, que dele emanam e retiram sua substância: a sociedade é uma unidade corporada, orientada por um valor transcendente; um “universal concreto” em que a natureza humana se realiza. De inspiração particularista e substantivista, seu modelo metafórico (e, às vezes, causa eficiente) é o parentesco como princípio natural de constituição de pessoas morais coletivas, e seu problema típico, a integração cultural de um povo como Nação. As grandes imagens modernas para essas duas concepções são respectivamente o *contrato* (ou seu negativo, o *conflito*) e o *organismo*, que persistem na antropologia do século xx sob avatares múltiplos, dos quais o mais recente é o contraste entre “teorias da ação” e “teorias da estrutura”.

A *universitas* está associada ao horizonte pré-moderno dominado pelo pensamento de Aristóteles; a *societas*, aos teóricos do jusnaturalismo, de Thomas Hobbes a Georg W. F. Hegel. Deve-se, todavia, recordar que a Antiguidade conheceu sociologias artificialistas com os sofistas e Antístenes, e que o nominalismo medieval preparou o terreno para as teorias modernas do contrato. Por sua vez, o modelo holista e organicista da *universitas* ressurgiu com vigor na reação romântica ao Iluminismo, desempenhando papel fundamental no desenvolvimento da imagem “antropológica” da sociedade como uma comunidade étnica de origem que partilha um mundo de significados tradicionais legitimados pela religião. De outro lado, boa parte da antropologia vitoriana e sua descendência podem ser vistas como herdeiras tardias do Iluminismo. Tipicamente, a antropologia tem sido descrita como uma empresa intelectual que administra, com

sucesso variável, esta dupla e contraditória herança: a iluminista, que legou-lhe o postulado da universalidade objetiva da natureza (e, portanto, da socialidade) humana, e a romântica, que transmitiu-lhe o compromisso com a diversidade das culturas (e, portanto, das formas de atualização subjetiva da condição social).

Uma das manifestações da polaridade *societas/universitas* é a concorrência entre “sociedade” e “cultura” como rótulos englobantes para o objeto da antropologia, que opôs as duas tradições teóricas dominantes entre 1920 e 1960. A noção de sociedade, característica da “antropologia social” britânica, deriva da “sociedade civil” dos jusnaturalistas, dos racionalismos francês e escocês do século XVIII, e, mais proximamente, das sociologias de August Comte, Herbert Spencer e Émile Durkheim. A noção de cultura, emblema da “antropologia cultural” americana, deita raízes no Romantismo alemão, nas escolas histórico-etnológicas da primeira metade do século XIX e, mais diretamente, na obra de Franz Boas. Isso não quer dizer que se possa derivar univocamente a antropologia social do individualismo da *societas* e a antropologia cultural do holismo da *universitas*. Sob certos aspectos, as coisas se passam ao inverso. Henry S. Maine ou Durkheim, por exemplo, ao mesmo tempo que assimilaram os esquemas progressistas do século XVIII, reagiram ao artificialismo e ao utilitarismo a eles associados, em nome de concepções essencialistas e organicistas que inspirariam a antropologia de Radcliffe-Brown e seus seguidores. De sua parte, Boas, apesar de herdeiro do idealismo e do historicismo alemães, entreteria uma concepção nominalista da cultura, ao conceber o indivíduo como o único *locus* real da integração cultural. Mas não há dúvida que se encontram marcas do utilitarismo racionalista em várias tendências da antropologia social, em particular no funcionalismo de Malinowski ou Edmund Leach, e no componente spenceriano do pensamento de Radcliffe-Brown; é igualmente claro que as preocupações “configuracionais” de antropólogos americanos como Alfred L. Kroeber, Ruth Benedict ou Clifford Geertz derivam do paradigma romântico da sociedade como organismo espiritual.

AS DUAS ANTINOMIAS: IMANÊNCIA E TRANSCENDÊNCIA

“Sociedade” e “cultura” vieram ainda dividir o campo estruturado pela oposição jusnaturalista entre “(estado de) natureza” e “sociedade (civil)”, com a diferenciação das duas antinomias basilares das ciências humanas que lhes circunscrevem o campo discursivo e fornecem os problemas que lhes caracterizam: “natureza/cultura” e “indivíduo/sociedade”. Ambas remetem para o mesmo dilema de fundo, a saber: decidir se as relações entre os termos opostos são de continuidade (solução “reducionista”) ou descontinuidade (solução “autonomista” ou “emergente”). A cultura é um prolongamento da natureza humana, exaustivamente analisável em termos da constituição biológica da espécie, ou uma ordem suprabiológica que ultrapassa dialeticamente seu substrato orgânico? A sociedade é a soma das interações e representações dos indivíduos que a compõem, ou sua condição supraindividual e, como tal, um “nível” específico da realidade?

Os cruzamentos entre as duas polaridades são complexos, pois não só estas são frequentemente subsumidas uma na outra, com “sociedade” ou “cultura” opondo-se a “indivíduo” e “natureza”, como também as duas últimas noções são abundantíssimamente polissêmicas. “Indivíduo” possui, ao menos, um sentido empírico universal trivial (os exemplares individuais da espécie, o componente humano de qualquer sociedade) e um sentido cultural particular não trivial (o Indivíduo como valor último, origem e finalidade das instituições sociais). “Natureza”, por sua vez, pode significar o mundo físico-material em oposição às suas representações simbólico-conceituais; o domínio dos fatos *versus* o domínio dos valores; o componente inato ou constante do comportamento humano em oposição a seu componente adquirido ou variável; o espontâneo e necessário *versus* o artificial e convencional; a animalidade instintiva em oposição à humanidade instituída, e assim por diante.

A ideia de que o social-cultural está, de alguma forma, “acima” do individual e/ou natural aparece em praticamente todos os autores que definiram as grandes orientações da antropologia, embora isso

se dê com diferenças importantes, como mostrou Tim Ingold. Assim, Spencer concebe a sociedade como resultado da associação interativa de indivíduos e como instrumento dos fins que estes possuem; ela constitui uma esfera supraindividual, mas *não* suprabiológica, da realidade. A sociedade é um fenômeno natural (que não distingue os homens de outros animais), bem como a fase “superorgânica” de um processo evolutivo universal que engloba as esferas inorgânica e orgânica. Durkheim situa-se no extremo oposto, pois vê a sociedade como um fenômeno exclusivamente humano, uma realidade supraindividual e suprabiológica *sui generis*, de natureza moral e simbólica. Trata-se de uma totalidade irreduzível às suas partes, dotada de finalidade própria, uma consciência coletiva superior e exterior às consciências individuais, produzida pela “fusão” de tais consciências. Com Boas, enfim, a antinomia recebe uma terceira solução: a cultura é uma realidade extrassomática de tipo ideacional, mas não constitui um domínio ontológico distinto; presente nas mentes individuais, ela é *individual* e suprabiológica, uma entidade nominal (semelhante à espécie darwiniana) redutível aos comportamentos adquiridos, ao passo que a sociedade se constitui no instrumento de transmissão da cultura entre os indivíduos.

As teorias antropológicas posteriores exibem combinações desses três paradigmas. A teoria da cultura de Kroeber, por exemplo, oscilou entre posições boasianas e durkheimianas, mas seu conceito de sociedade é de tipo spenceriano. Em geral, a antropologia americana tendeu a concentrar-se no par “cultura/natureza”, tomando o segundo conceito ora no sentido de natureza *humana* (análise da padronização afetiva e cognitiva dos indivíduos pela cultura ou, ao contrário, a busca do estabelecimento de constantes psicológicas transculturais), ora no sentido de natureza *não humana* ou de ambiente, como no caso das tendências ditas “materialistas” que concebem a cultura como instrumento e resultado de um processo de adaptação “ecológica”.

A antropologia social britânica, em troca, orientou seu eixo problemático pela polaridade clássica entre “indivíduo” e “sociedade” e pelos conceitos (herdados do organicismo romântico) que a exprimiam:

“estrutura” e “função”. Para Malinowski, o conceito de função se referia ao papel desempenhado pelas instituições sociais na satisfação das necessidades básicas dos organismos individuais. Para Radcliffe-Brown, designava a contribuição dessas instituições na manutenção das condições de existência do organismo coletivo, à luz de uma definição que responde ao problema central da chamada teoria estrutural-funcionalista, o dos fundamentos e modos de permanência de uma dada forma social. Rebatizado de “reprodução”, tal problema foi retomado pelo marxismo antropológico difundido a partir dos anos 1970, que por isso pode ser considerado uma variante tardia do estrutural-funcionalismo. Radcliffe-Brown avançou definições tanto natural-interativas quanto moral-regulativas de “estrutura social”, hesitando entre a imagem de uma rede de relações interindividuais e a de um arranjo normativo de relações intergrupos. A imagem preponderante, entretanto, foi a da estrutura como *códex* “jural” que aloca personalidades sociais em indivíduos ou coletividades, definindo-se sua posição relativa em termos de direitos e deveres. Essa concepção, aprofundada sobretudo por Meyer Fortes, conheceu sua hegemonia nos anos 1940 e 1950, mas a orientação individualista e utilitarista, que teve em Malinowski seu grande campeão antropológico, começou a voltar ao primeiro plano com a reação de Leach ao estrutural-funcionalismo, florescendo em seguida em diversas alternativas transacionalistas (a dita “Escola de Manchester”, Fredrik Barth) ao paradigma durkheimiano. Todas essas alternativas insistiram na diferença entre código normativo e organização empírica, sociedade oficial e sociedade real, e privilegiaram as “estratégias” ou o “processo”, em detrimento das “normas” ou da “estrutura”, a “ação” em vez da “representação” e o “poder” contra a “ordem”. Tais contrários conceituais manifestam o dilema clássico da antropologia britânica, a disjunção entre as “normas” e a “prática”, que por sua vez traduz a persistência (outros diriam, renitência) da antinomia sociedade/indivíduo nessa tradição teórica.

Claude Lévi-Strauss, de sua parte, herdou dos boasianos a questão da relação entre universais psicológicos e determinismos culturais, o interesse pela dimensão inconsciente dos fenômenos sociais e a lin-

guagem conceitual organizada pela oposição “natureza/cultura”. Seu tratamento dessa oposição, todavia, evoca antes as tentativas clássicas de fornecer uma gênese ideal da sociedade tendo como base o estado de natureza, assim como sua “cultura” guarda muitas analogias com a noção de “sociedade civil”. Ao definir a proibição do incesto e a troca matrimonial como condição transcendental da socialidade humana, o autor concebe a passagem entre as “ordens” da natureza e da cultura em termos sociopolíticos diretamente inspirados na teoria da reciprocidade de Marcel Mauss – teoria que já foi lida como resposta alternativa ao problema hobbesiano da emergência da ordem social a partir do estado natural de guerra generalizada, com o dom e a troca tidos como análogos primitivos do Estado e do contrato (Marshall Sahlins). Lévi-Strauss se vale ainda de Boas e de Ferdinand de Saussure para explorar um novo grande modelo analógico para os fenômenos socioculturais, a *linguagem*. Ao contrapor à tese durkheimiana sobre as origens sociais do simbolismo o tema dos fundamentos simbólicos do social, ele deriva tanto a cultura quanto a sociedade de um mesmo substrato, o “inconsciente”, espécie de não lugar onde se anulariam as antinomias natureza/cultura e indivíduo/sociedade.

O modelo da linguagem subjaz à concepção lévi-straussiana de estrutura como *código*, isto é, como um sistema de signos dotados de valores posicionais. O problema organicista da *função* dá lugar aqui ao problema semiótico do *sentido*, num deslocamento que, entre outras coisas, responde pela pouca importância concedida pelo estruturalismo à noção de estrutura *social*. Após seu livro sobre o parentesco, no qual ainda se acham empregos de “estrutura” próximos aos significados morfológicos tradicionais, Lévi-Strauss se concentrou em complexos classificatórios e mitológicos, isto é, em estruturas mais propriamente “culturais”. Ao proclamar, em página famosa, que a etnologia era uma psicologia, o antropólogo francês terminou de dissolver a distinção entre sociedade e cultura, fazendo com que o estruturalismo contribuísse indiretamente para a dominância recente na cena antropológica (anos 1970 a 1990) do conceito de cultura sobre o de sociedade. Mas é essa ênfase nos aspectos taxonômicos e cognitivos

da vida social que tem sido apontada nas avaliações contemporâneas como sintoma de uma das limitações maiores do estruturalismo: sua dificuldade em dar conta da “passagem” entre significação e ação, as ordens concebidas e as ordens vividas, a “estrutura” e a “história”. Esse diagnóstico levou a antropologia contemporânea a experimentar uma variedade de novas abordagens, em geral adjetivadas de “fenomenológicas”, “históricas” e/ou “processuais”.

NÓS E ELES: AS DUAS SOCIEDADES

Os problemas associados à noção de “sociedade” em sentido particular dizem respeito principalmente ao estabelecimento de tipos históricos e morfológicos de sociedade e aos princípios de relação entre eles.

A distinção entre tipos sociais tem longa história intelectual. Um de seus esquemas especialmente pregnantes foi a tripartição iluminista entre povos “selvagens”, “bárbaros” e “civilizados”. De caráter inicialmente mais geográfico do que histórico (em Montesquieu, por exemplo), foi temporalizada por pensadores como Jacques Turgot, Adam Smith, Adam Ferguson e Condorcet, gerando ainda a célebre “lei dos três estágios” de Comte, de grande importância para as teorias vitorianas da religião. O esquema ganhou cidadania antropológica plena com a divisão de Lewis Henry Morgan em sociedades de caçadores-coletores (selvageria), sociedades agrícolas (barbarismo) e sociedades industriais ou complexas (civilização), posteriormente incorporada pelo pensamento marxista e desenvolvida pelas teorias neoevolucionistas do século xx. As tipologias tripartites são, em geral, continuístas e nomotéticas, e busca princípios e mecanismos gerais de passagem gradual de um “estado” a outro.²

2 A tripartição clássica entre selvagens, bárbaros e civilizados foi recuperada e radicalmente reinventada nos anos 1970 por Gilles Deleuze e Félix Guattari no célebre livro *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*.

O esquema de maior produtividade no pensamento ocidental foi, no entanto, o dicotômico, que se presta melhor a descontinuidades fortes. Ao traduzir a polaridade conceitual entre *universitas* e *societas* em termos de uma oposição real, as dicotomias tipológicas destacam aspectos variados de um contraste, em última análise, redutível a “Nós” *versus* “Outros”, que constitui o núcleo de “teorias do grande divisor” que singularizam o Ocidente moderno em face das demais sociedades humanas. Entre as dicotomias mais famosas, todas elas contendo alguma referência aos pares “primitivo/civilizado” ou “tradicional/moderno”, podem ser enumeradas: parentesco/território (Lewis Henry Morgan); status/contrato (Henry S. Maine); solidariedade mecânica/solidariedade orgânica (Émile Durkheim); comunidade/sociedade (Ferdinand Tönnies); sociedades simples/sociedades complexas (Herbert Spencer); dom/contrato (Marcel Mauss); tradicional/racional (Max Weber); holismo/individualismo (Louis Dumont); pensamento selvagem/pensamento domesticado (Claude Lévi-Strauss); e oral/escrito (Jack Goody).

Essas dicotomias evocam certos valores da oposição natureza/cultura, com o primeiro termo de cada uma delas representando um estado mais “natural” (em vários sentidos do termo). Evocam também valores da oposição indivíduo/sociedade, mas aqui a polaridade como que se inverte: os primeiros termos das dicotomias denotam formas sociais em que prevalece o “grupo” como unidade básica, enquanto os segundos apontam para uma forma social na qual o “indivíduo” ganha preeminência. Por fim, elas ecoam a divisão tradicional do trabalho teórico, em que a antropologia estudaria as sociedades simples, tradicionais, fundadas no parentesco, com uma economia do dom e holistas, ao passo que a sociologia se encarregaria das sociedades modernas, industriais, individualistas e complexas – e, originalmente, ocidentais.

Tais dicotomias podem ser interpretadas nos termos de um dualismo ontológico que opõe essências sociais irreduzíveis, mas também como um contraste sobretudo heurístico que exprime a predominância de um polo sobre o outro no interior de cada tipo social. A tendên-

cia recente tem sido uma profunda desconfiança perante formulações sugestivas de qualquer “grande divisor”, em particular formulações que validem a imagem de “sociedade primitiva” estabelecida pelos pensadores vitorianos, e que teria servido de referência matricial para a antropologia. Argumenta-se que “sociedade primitiva” é uma mera projeção invertida da imagem, constituída a partir do século XVIII, da sociedade burguesa moderna, e que estaria carregada de conotações etnocêntricas e de fantasias ideológicas (negativas ou positivas).

Seja como for, a antropologia não parece poder passar facilmente sem essas dicotomias. Embora arrastem consigo pesada bagagem ideológica, não deixam de sugerir uma série de diferenças entre a maioria das sociedades tradicionalmente estudadas pela antropologia e a sociedade capitalista moderna; ou, talvez de maneira mais acurada, entre a “velha matriz antropológica” (Bruno Latour) da humanidade, na qual todos nos banhamos, e certa *imagem* de sociedade (e de natureza) associada à era moderna, da qual agora nos afastamos.

A história da antropologia registra diferentes modos de conceber a relação entre os termos das dicotomias acima indicadas. Os evolucionistas clássicos a interpretaram como uma sucessão histórica objetiva: a sociedade primitiva, antiga ou tradicional seria uma *universitas* e a sociedade moderna, uma *societas*. Tal solução, note-se, é dominada pela perspectiva da *societas*, que aparece como a causa final de um movimento progressivo envolvendo todas as sociedades humanas e, portanto, como a “verdade” latente do mundo da *universitas*. Despido eventualmente de suas conotações teleológicas, esse modelo ecoa nas tendências teóricas contemporâneas que privilegiam supostos condicionantes universais da ação (escolha racional, vontade de maximização do valor) e consideram as categorias sociológicas geradas por e para a sociedade moderna (entre as quais indivíduo, poder, interesse, economia e política) aplicáveis a toda sociedade, visto que a oposição entre os tipos é de grau mais do que de natureza.

A posição alternativa, que enfatiza a diferença qualitativa entre os termos, tende a privilegiar a perspectiva da *universitas*, vista como a forma normal ou “natural” da sociedade. A *societas* moderna, nesse

caso, revela-se como uma singularidade histórica e/ou ilusão ideológica: o Ocidente é um acidente.³ Aqui, a oposição entre os dois tipos de sociedade manifestaria sobretudo a diferença entre duas concepções sociocosmológicas globais – e uma destas, a holista, revelaria a “verdadeira natureza” do social. Tal ideia, que tem raízes imediatas na sociologia da religião durkheimiana e no “determinismo cultural” dos boasianos, sofreu desenvolvimentos bastante diferentes entre si nas mãos de autores como Dumont, Sahlins, David Schneider ou Roy Wagner. Uma vez que muitos antropólogos concebem sua atividade como sendo, primordialmente, o empreendimento de uma crítica (para outros, uma desconstrução) político-epistemológica da razão sociológica ocidental, essa posição ocupa lugar central na disciplina. A valorização de algo como a *universitas* talvez possa ser entrevista mesmo nos autores que observam a implicação mútua e necessária entre concepções holistas e individualistas, em vista de sua comum derivação da tradução ocidental, ou seja, que recusam *ambas* como etnocêntricas, em nome das sociologias imanentes a outras sociedades (Marilyn Strathern).

A fixação na sociedade primitiva como objeto legou à antropologia uma quase identidade entre seu conceito de sociedade e o tema do parentesco. As críticas de Maine e Durkheim ao utilitarismo de Jeremy Bentham e Spencer; a descoberta por Lewis Morgan das terminologias “classificadoras” ameríndias e sua inserção num esquema que tinha o grupo de parentesco por unidade política primordial da sociedade humana; as especulações de John Ferguson McLennan e Johann Jakob Bachofen sobre o matriarcado primitivo, tudo isso levou a antropologia nascente a explorar uma dimensão da socialidade, o parentesco, que a tradição contratualista negligenciara em

3 O que, como os antropólogos sabem desde ao menos *Raça e história*, de Lévi-Strauss, é efetivamente o caso, mas em outro sentido: o megadispositivo capitalista moderno é o resultado de um encontro contingente de contingências, de uma cumulação de acasos, e não a culminação histórica necessária de um ímpeto intrínseco à sociedade humana.

favor da oposição fundamental entre o *indivíduo* e o *Estado*, já que a “sociedade civil” dos jusnaturalistas só veio a significar plenamente uma esfera distinta do Estado com a obra de Karl Marx. Ao tomar o parentesco como o nexos constitutivo das unidades sociais primitivas, a antropologia, de certa forma, recuperou a concepção aristotélica de uma continuidade natural entre a família e a pólis, continuidade que, precisamente, havia sido negada pelos jusnaturalistas como fundamento legítimo da ordem política.⁴ Jaz aí a profunda inspiração jurídico-política da chamada “teoria da descendência” britânica, produto da fusão dos conceitos de “status” e “corporação” de Maine com a “solidariedade mecânica” de Durkheim, dominante na antropologia britânica nos anos 1940 e 1950. Vista desse ângulo, entende-se melhor por que, para um dos mestres da teoria da descendência (Fortes), o modelo concorrente da “aliança matrimonial”, avançado pelos estruturalistas, é problemático: porque a consanguinidade fundadora da descendência encerra em si o princípio do status, a afinidade só pode remeter ao contrato e, portanto, a uma dimensão secundária do *socius* primitivo.

É certo que a teoria estrutural do parentesco, criada por Lévi-Strauss e, depois, desenvolvida por autores como Dumont, Leach e Rodney Needham, evoca algo do paradigma contratualista, quando concebe a proibição do incesto como uma intervenção da cultura num espaço deixado indeterminado pela natureza (a escolha do cônjuge) e define a troca matrimonial em termos da submissão das inclinações individuais aos interesses da ordem coletiva. É verdade, porém, que nesse caso tratar-se-ia antes de uma espécie de “contrato natural” estabelecido no plano da dinâmica inconsciente da vida social, contrato esse que, em sua modalidade dita “elementar”, liga grupos corporativos de parentesco (e não indivíduos) por laços estatutários perpétuos. De qualquer forma, as teorias originais tanto da

4 Recorde-se a célebre polêmica de Locke contra o *Patriarcha*, de Robert Filmer.

descendência quanto da aliança remetem ao modelo durkheimiano de “sociedade segmentar”, hoje sob forte suspeita crítica.

De volta ao geral. Opor as tradições antropológicas valendo-se das antinomias e dicotomias acima indicadas não passa de uma simplificação didática, uma vez que a tensão entre os modelos hobbesiano e aristotélico – ou malinowskiano e durkheimiano, para usarmos totems mais recentes – é, na verdade, *interna* às principais orientações teóricas, sendo preferível, portanto, falar em preponderâncias relativas. O esquema evolucionista, ao projetar na *diacronia* a oposição entre o mundo coletivista “primitivo”, fundado no parentesco grupal e nas relações normativas de status, e o mundo “individualista” moderno, organizado com base na contiguidade local, no contrato individual e na liberdade associativa, já propunha um compromisso conceitual decisivo. Tal esquema, porém, serviu de contraste crítico para quase toda a antropologia social posterior, em particular as várias correntes funcionalistas, que se dedicaram a mostrar a operação simultânea de *ambas* as orientações, o princípio do status e o princípio do contrato, no interior das sociedades “primitivas”. Nesse contexto, uma solução muito comum foi a divisão *sincrônica* do campo social em dois aspectos complementares, um mais “social” e o outro mais “individual”, ou seja, numa partição que se exprime em várias análises famosas, a começar pelo contraste trobriandês entre “direito materno” e “amor paterno” (Malinowski), passando pelo papel do irmão da mãe nas sociedades patrilineares (Radcliffe-Brown) e desembocando em oposições como “descendência” *versus* “filiação complementar” (Fortes), “descendência” *versus* “parentesco” (Edward Evans-Pritchard), “estrutura social” *versus* “organização social” (Raymond Firth), “estrutura” *versus* “communitas” (Victor Turner), entre outras. Todavia, uma vez estabelecidas tais polaridades, o esforço analítico dos antropólogos foi em boa parte dedicado, algo paradoxalmente, a mediatizá-las, isto é, a determinar os mecanismos institucionais de articulação entre os laços grupais e os laços interpessoais; a ordem doméstica do parentesco e a ordem política da sociedade global; o componente normativo ou “obrigatório” das

relações sociais e seu componente optativo ou “estratégico”. Para dizê-lo de modo algo cínico, tem-se a impressão de que a antropologia funcionalista passou seu tempo procurando resolver os problemas que ela própria criou.

Numa palavra, interiorização e mediatização das dicotomias. É possível afirmar que a imagem de sociedade primitiva vigente na fase clássica da antropologia social internalizou um contraste que havia sido usado para opor globalmente sociedades ou concepções globais da sociedade. E por mais que deva muito de sua inspiração à tradição “aristotélica”, há um aspecto da modernidade “hobbesiana” a que a antropologia não ficou imune: trata-se da ideia de que a sociedade, mesmo se tida como uma condição “natural”, por ser consubstancial à humanidade, não deixa de ser uma *condição problemática*, isto é, algo que exige *explicação*, ou mesmo *justificação*. Isso, por sua vez, deve-se à ideia (analisada, notadamente, por Marilyn Strathern) de que a sociedade se constitui real ou formalmente tendo como base *indivíduos associáveis* que devem ser “socializados”, isto é, constrangidos pelo inculcar de representações normativas a se comportarem de um determinado modo, e que resistem a essa constrição por uma manipulação egoísta das normas ou pela regressão imaginária a uma liberdade original. Tal ideia se encontra, com nuances variadas, em Durkheim como em Sigmund Freud; em Lévi-Strauss como em Malinowski; em Fortes como em Leach ou Pierre Bourdieu. O *Homo sapiens* pode bem ser um *animal social*, mas para a modernidade essa expressão sempre sugeriu um inquietante oxímoro que está na raiz da busca incessante da antropologia por soluções que transcendessem as antinomias dele decorrentes.

CRÍTICA E CRISE: DECLÍNIO E QUEDA DO IMPÉRIO DA SOCIEDADE

A representação antropológica clássica de (uma) sociedade, precipitada pelas tradições funcionalista e culturalista, é a de uma mônada que exprime à sua maneira o universo humano: um povo étnica-

mente distinto, vivendo segundo instituições específicas e possuindo uma cultura particular. A coincidência ideal dos três componentes constituiria uma totalidade individual, dotada de organização e finalidade internas. A ênfase funcionalista recai sobre o aspecto “total” e sistêmico; a culturalista, sobre o aspecto “individual” e expressivo.

Essa imagem, todavia, embora continue a funcionar de modo mais ou menos evidente no imaginário antropológico como a sociedade *ideal* (no duplo sentido do adjetivo), já vem sendo questionada há bastante tempo. No plano teórico, por exemplo, Lévi-Strauss sempre insistiu que o estruturalismo não é um método de análise de sociedades globais, sugerindo ademais que uma “sociedade” é um complexo contraditório em que coexistem estruturas de diferentes ordens, e que a “ordem das ordens”, ou a totalização inteligível dessas estruturas, é um problema mais reflexivo do que analítico, remetendo ao “modelo nativo” antes que ao modelo do antropólogo. No plano etnográfico, a monografia exemplar de Leach sobre os Kachin demonstrou a inanidade de modelos epistemologicamente “bem-comportados” que não levem em conta os contextos históricos e políticos de inscrição das estruturas sociais.

Mais recentemente, tem sido observado de modo crescente que a noção de sociedade como totalidade autocontida deriva de categorias e instituições características do Ocidente moderno, podendo almejar não à universalidade “antropológica” do conceito, mas apenas à particularidade “etnográfica” de uma concepção cultural. Argumenta-se, por exemplo, que a ideia de uma humanidade dividida em unidades étnicas discretas, social e culturalmente singulares, deriva da ideologia do Estado-nação, imposta aos povos não ocidentais pelo colonialismo, esse grande inventor conceitual e prático de “tribos” e “sociedades”. Tal crítica se tem traduzido em ênfase alternativa na interdependência dos sistemas sociais concretos, concebidos como superposições de redes sociais heterogêneas e abertas, em vez de grupos totalizados e totalizantes, nos quais as relações constitutivas de configurações regionais mais amplas determinam os processos internos às unidades locais, dissolvendo a sociedade em

sistemas cada vez mais globais, até o nível planetário; ênfase essa que se desdobra num privilégio de conceitos de tipo processual e pragmático, em detrimento de conceitos de tipo estrutural e normativo (o que, não raro, resolve a velha totalidade social em interações e representações atômicas). Em suma, a Rede venceu o Grupo como modelo do *socius*.

Em seu sentido geral, a noção de sociedade vem igualmente perdendo terreno. A antropologia contemporânea tende a recusar concepções essencialistas ou teleológicas da sociedade como agência transcendente aos indivíduos. À Sociedade como ordem (instintiva ou institucional), dotada de uma objetividade de coisa contraposta a esse outro objeto que seria o Indivíduo, preferem-se noções como *socialidade* (Wagner, Strathern), pois exprimiriam melhor o processo semiótico “fractal” da condição sociopessoal; conceitos como *dispositivo* e *agenciamento* (Michel Foucault, Deleuze), que oferecem alternativas materialistas radicais às noções clássicas de “instituição” ou de “ideologia”; ou ainda constructos como *coletivo* e *rede* (Latour), que dissolvem a diferença entre os componentes humanos e não humanos do *socius*. O realismo sociocultural das essências tem, assim, dado lugar a uma postura que estende reflexivamente à sociedade ou cultura o mesmo construtivismo que a sociologia do conhecimento aplicara com sucesso à natureza (em particular, à “Natureza” das culturas do outro lado do grande divisor; demorou bem mais tempo até que a Natureza sem aspas do nosso lado fosse devida e antropológicamente aspeada).

No mesmo fôlego, o indivíduo vem deixando de ser um *dado irreduzível* – quando, a um só tempo, “opunha-se” à sociedade e a constituía como nada mais do que uma soma de indivíduos – e um *modelo implícito* – quando a sociedade era concebida de um modo que “transcendia” os indivíduos e constituía um *Super-Indivíduo* dotado de consciência, intenção, vontade e identidade. O indivíduo cessou de ser um dado e se tornou resultado de um processo contingente, variável, incompleto e parcial de individuação; quanto à ideia tão persistente (presente, em particular, no modelo da *universitas*) da

sociedade como superindivíduo, foi demolida por um duplo e concertado movimento: de um lado, sua difração em múltiplas *escalas* igualmente “societárias” (a distinção clássica entre os níveis micro e macro dos fenômenos sociais caminha rapidamente para a desapareição); do outro, a percepção de que a sociedade não pode ser uma espécie de indivíduo *porque o próprio indivíduo já é uma sociedade* (quanto a isso, a redescoberta de Gabriel Tarde vem sendo fundamental).

Aqui, avança-se até os desenvolvimentos mais recentes da antropologia. Voltando um pouco na história, pode-se observar que uma etapa da dissolução do conceito de sociedade na antropologia foi o abandono generalizado das concepções estruturais a ela relacionadas, em favor de pragmáticas da agência social capazes, em teoria, de promover uma recuperação do sujeito ou agente sem cair no subjetivismo ou no voluntarismo. As várias teorias da “prática”, da “ação comunicativa” ou da “estruturação”; a insatisfação com a alternativa entre concepções interativo-naturalistas e regulativo-culturalistas de sociedade; a crítica unânime ao que se poderia chamar, por analogia com a célebre “hipótese Edward Sapir-Benjamin Whorf”, de “hipótese Saussure-Durkheim”, que conceberia a ação como atualização passiva de um conjunto de regras localizado na consciência coletiva ou no aparelho mental da espécie; e o retorno multiforme de abordagens “fenomenológicas” foram os sinais de que a intencionalidade e a consciência, antes descartadas como mero epifenômeno de estruturas que encerravam em si a inteligibilidade e a eficácia da sociedade (ou mesmo denunciadas como obstáculos epistemológicos à determinação desses princípios explicativos), tornaram-se por algum tempo não apenas o que devia ser urgentemente explicado, mas a própria essência (quando não a verdadeira explicação) da socialidade. Em suma, crise da “estrutura”, retorno do “sujeito”. Tal retorno pôde se mostrar teoricamente alerta, como nas propostas que parecem desembocar numa auspiciosa superação das antinomias sociocosmológicas do Ocidente, mas ele significou também, em não poucos casos, uma retomada nostálgica de várias figuras em boa hora rejeitadas pelos estru-

ralismos das décadas recém-passadas: filosofia da consciência, celebração da criatividade infinita do sujeito, retranscendentalização do indivíduo etc. Recordando que cada teoria social já vinda à luz acreditou um dia deter a chave da síntese entre os polos das antinomias da razão sociológica ocidental, apenas para serem posteriormente acusadas de favorecer escandalosamente um desses polos, falta esclarecer se as neopragmáticas contemporâneas terão, de fato, conseguido escapar de se tornarem mais um mero momento da oscilação perene entre o nominalismo subjetivista da *societas* e o realismo objetivista da *universitas*.

A crítica contemporânea atinge a noção antropológica de sociedade por todos os lados: a sociedade primitiva como tipo real; a sociedade como objeto empiricamente delimitado; a sociedade como suporte objetivo das representações coletivas, entidade dotada de coerência estrutural e finalidade funcional. Tal crise conceitual deriva, em primeiro lugar, de uma crise histórica. O fim do colonialismo político formal e a aceleração dos processos de mundialização dos fluxos econômicos e culturais, a transnacionalização das identidades e a generalização da condição “diaspórica” como experiência cultural tornaram mais evidente o caráter desde sempre ideológico e artificial de algumas das ideias em questão: a mônada primitiva não era primitiva e nunca foi monádica. Tal crise histórica, todavia, reflete também uma mudança na percepção social ocidental, isto é, uma crise cultural. O objeto ideal da antropologia, a “sociedade primitiva”, dissolveu-se menos pela (ainda bastante relativa) globalização objetiva dos mundos primitivos ou pelo (algo duvidoso) progresso das luzes antropológicas, e mais pela falência da noção de “sociedade moderna” que lhe serviu de contramodelo. Cresce a convicção de que o Ocidente abandonou seu período “moderno”, fundado na separação absoluta entre o domínio dos fatos e o domínio dos valores – separação que permitia atribuir transcendência objetiva ao mundo natural e imanência subjetiva ao mundo social, por um lado, e instrumentalidade passiva aos objetos e agência coercitiva aos valores, por outro. Resta ver se ingressamos (e esse “nós” inclui todas as

sociedades do planeta) numa fase pós-moderna em que não mais funciona tal separação, o que de fato nos transporta para uma situação histórica radicalmente nova, outra. Se assim o for, então mais do que nunca carecemos de (a ambiguidade do verbo é proposital) conceitos capazes de iluminar de maneira eficaz a condição social de um ponto de vista verdadeiramente universal, isto é, de um ponto de vista necessariamente *multiversal*, capaz de gerar e desenvolver a diferença e a multiplicidade.

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BOBBIO, Norberto
(1989) *Thomas Hobbes and the Natural Law*. Chicago: The University of Chicago Press, 1993.
- BOURDIEU, Pierre
(1972) *Esquisse d'une théorie de la pratique (précédé de trois études d'ethnologie kabyle)*. Genève: Librairie Droz.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix
(1972) *L'Anti-Édipe. Capitalisme et schizophrénie I*. Paris: Minuit.
(1980) *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie II*. Paris: Minuit.
- DUMONT, Louis
(1965) "La catégorie politique et l'État à partir du XIII^{ème} siècle". In: *Essais sur l'individualisme: une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris: Seuil, 1983.

- EARLE, Timothy
(1994) "Political domination and social evolution". In: INGOLD, Tim (ed.) *Companion Encyclopedia of Anthropology: Humanity, Culture and Social life*. London: Routledge.
- FIRTH, Raymond
(1951) *Elements of Social Organization*. London: Tavistock, 1971.
- FORTES, Meyer
(1969) *Kinship and the Social Order: the Legacy of Lewis Henry Morgan*. London: Routledge and Kegan Paul.
(1983) *Rules and the Emergence of Society*. London: Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland.
- FOUCAULT, Michel
(1975) *Surveiller et punir*. Paris: Gallimard.
(1979) *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal.
- GIDDENS, Anthony
(1979) *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*. Berkeley: University of California Press.
(1984) *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*. Cambridge: Polity Press.
- GREGORY, Chris A.
(1982) *Gifts and Commodities*. London: Academic Press.
- HABERMAS, Jürgen
(1981) *The Theory of Communicative Action I: Reason and the Rationalization of Society. II: Lifeworld and System: a Critique of Functionalist Reason*. Boston: Beacon Press, 1984.
- INGOLD, Tim
(1986) *Evolution and Social Life*. Cambridge: Cambridge University Press.
(1994) "Humanity and animality". In: INGOLD, Tim (ed.) *Companion Encyclopedia of Anthropology: Humanity, Culture and Social Life*. Op. cit.

(1998) “The evolution of society”. In: FABIAN, Andrew C. (ed.). *Evolution: Society, Science and the Universe*. Cambridge: Cambridge University Press.

KUPER, Adam

(1988) *The Invention of Primitive Society: Transformations of an Illusion*. New York: Routledge.

(1992) “Introduction”. In: KUPER, Adam (ed.). *Conceptualizing Society*. London: Routledge and Kegan Paul.

LATOUR, Bruno

(1991) *Nous n’avons jamais été modernes*. Paris: Editions La Découverte.

(1999) *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*. Paris: La Découverte.

(2005) *Reassembling the Social: an Introduction to Actor-network Theory*. Oxford: Oxford University Press.

LEACH, Edmund R.

(1954) *Political Systems of Highland Burma: a Study of Kachin Social Structure*. Boston: Beacon Press, 1965.

LÉVI-STRAUSS, Claude

(1949) *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris: Mouton, 1967.

(1950) “Introduction à l’oeuvre de Marcel Mauss”. In: MAUSS, Marcel. *Sociologie et anthropologie*. Paris: PUF.

(1958) *Anthropologie structurale*. Paris: Plon.

MAUSS, Marcel

(1923–4) “Essai sur le don. Forme et raison de l’échange dans les sociétés archaïques”. In: *Sociologie et anthropologie*. Op. cit.

ORTNER, Sherry Beth

(1984) “Theory in Anthropology since the Sixties”, *Comparative Studies of Society and History*, n. 26, Cambridge, p. 126–66.

SAHLINS, Marshall

(1972) *Stone Age Economics*. New York: Aldine.

(1976) *Culture and Practical Reason*. Chicago: University of Chicago Press.

SCHNEIDER, David M.

(1965) “Some muddles in the models: or, how the system really works”. In: BANTON, Michael (ed.). *The Relevance of Models for Social Anthropology*. London: Tavistock.

STOCKING JR., George

(1987) *Victorian Anthropology*. New York: The Free Press.

STRATHERN, Marilyn

(1988) *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.

(1992a) *After Nature: English Kinship in the Late Twentieth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.

(1992b) *Reproducing the Future: Anthropology, Kinship, and the New Reproductive Technologies*. New York: Routledge.

STRATHERN, Marilyn e outros

(1996) “The concept of society is theoretically obsolete”. In: INGOLD, Tim (ed.). *Key Debates in Anthropology*. London: Routledge.

VERDON, Michel

(1991) *Contre la culture: fondement d’une anthropologie sociale opérationnelle*. Paris: Éditions des Archives Contemporaines.

WAGNER, Roy

(1974) “Are there social groups in New Guinea?” In: LEAF, Murray (ed.). *Frontiers of Anthropology*. New York: D. Van Nostrand.

(1975) *The Invention of Culture*. Chicago: The University of Chicago Press, 1981.

WOLF, Eric

(1988) “Inventing society”, *American Ethnologist*, vol. 15, California, p. 752–61.

TRADIÇÃO

TRADIÇÃO, EMBORA SEJA algo intrinsecamente político, encontra expressão ideal no domínio da cultura. Seu sentido mais elementar deriva de *traditum*, ou seja, de algo (objetos materiais, crenças, representações, práticas, instituições etc.) que é transmitido do passado ao presente, e seu poder, justamente da crença em sua existência, independentemente de uma reflexão sobre sua duração, suas formas de transmissão ou exibição, e o grau de deliberação racional em sua criação ou autoria. Na condição de comportamento orientado pelo passado, a tradição é fundamentalmente arbitrária; como invenção presente, um processo que extrai sua autoridade do comportamento passado. Assim, uma tradição “é o passado no presente” (Shills, 1981), tanto se pensada em termos de continuidade temporal de expressões culturais quanto em referência aos processos de reinvenção periódica e contingente de elementos culturais coesivos em campos sociais e políticos dialógicos.

As tradições se sustentam por uma memória coletiva, requerem atualização prática (geralmente ritualizada) e organizam o passado em relação ao presente, tornando o primeiro não primariamente preservado, mas sim continuamente reconstruído. Por intermédio de sujeitos que zelam por sua eficácia social, as tradições têm ainda conteúdo normativo ou moral que lhes proporciona caráter de vinculação. Assim, uma “tradição representa não apenas o que ‘é’ feito em uma sociedade, mas o que ‘deve ser’ feito” (Giddens, 1996: 35),

podendo ainda carregar uma verdade da qual não faz sentido discordar nem contradizer. E embora essa verdade seja a antítese da “indagação racional” (: 36), não deixa de encontrar lugar nas sociedades modernas. Tendo proporcionado um referencial de ação relativamente fixo para os indivíduos das sociedades ágrafas, as tradições nas complexas sociedades plurais discriminam entre os que as compartilham e os que se situam fora de seu campo de ação. Por isso, toda tradição é um meio de identidade que pressupõe, num constante processo de atualização cultural, a criação de constância ao longo do tempo, a união do passado com um futuro antecipado.

Desenvolveu-se a ideia de tradição para servir aos propósitos do Iluminismo de estabelecer a singularidade da era moderna. Em tal contexto, ela foi usada para caracterizar tudo o que não era considerado moderno. Enquanto este termo possuía conotação positiva, a tradição representava os elementos irracionais que atravancavam o avanço de uma nova (e logicamente superior) ordem social. No início do século XIX, no entanto, a ideia de tradição foi romantizada e exaltada como exemplo contrário à era moderna cientificista, individualista e hedonista, ainda que capaz de reatualizar-se como uma força monolítica tão distinta e poderosa quanto a modernidade (oposta a ela).

Assim, segundo Alice Horner, não é surpreendente que tradição e nacionalismo estejam tão frequentemente ligados, uma vez que as noções de tradição e de nação começaram a tomar forma no fim do século XVIII (Horner, 1990). Com efeito, o uso da tradição por nacionalistas remonta ao romantismo de Johann Gottfried Von Herder, que, ao basear sua concepção de tradição como *alma nacional*, não apenas a imbuíu de uma qualidade limitada e fixa, como aceitou seu componente ideológico. Ao se interessar por poesia popular, Herder contava mais com as epopeias do que sua ênfase em *folk song* (*Volkslied*) podia indicar, e a narrativa heroica carrega uma agenda política em que a história não é crítica, mas racionalizada em sua apresentação (: 21–2).

Horner percebe também duas ironias no programa dos nacionalistas românticos. A primeira é que, por causa de suas ações, a

construção política exponencialmente moderna, o Estado-nação, tornou-se dependente da tradição como legitimação. A formulação racionalista do Iluminismo, por meio da qual a vida social se basearia na razão e no desejo para erradicar a tradição, pode ter continuado a ser o espírito da modernidade, mas perdeu um espaço que jamais recuperou com a ideia de nação. A segunda ironia é que a um determinado povo a fórmula de nação se revelava virtualmente insustentável em face das realidades políticas da Europa. Novas nações emergiram, mas eram etnicamente plurais, e não homogêneas. Assim, o que se iniciou nos séculos XVIII e XIX como esforço por uma autonomia nacional etnicamente fundamentada submergiu nos séculos XIX e XX num reconhecimento de diferenças étnicas nacionalmente confinadas. A tradição, enfim, pôde ser manipulada para servir às necessidades tanto de nacionalismos quanto de etnicidades (: 23).

Eric Hobsbawm ressaltou como, entre 1870 e 1914, as “tradições produzidas em massa” (1983b) nos países ocidentais indicavam que os europeus estavam particularmente concentrados na tradição. Além disso, por ter sido fundamentada numa visão de mundo posterior ao Iluminismo, que declarava novo relacionamento com o passado, a tradição teve sua aplicação estendida a várias situações coloniais, em particular na forma pela qual o império britânico lidou com o Outro (Horner, 1990: 1).

No plano intelectual, duas disciplinas acadêmicas surgidas nessa época focaram a tradição: o folclore, que tomou como objeto as tradições da Europa, e a antropologia, que se dedicou às tradições do mundo não ocidental. A ideia de tradição, desenvolvida de forma estática e em oposição ao moderno como parte do entendimento da modernidade decorrente do Iluminismo, foi fundamental para as novas disciplinas. Não por acaso, ambas se constituíram, quando países europeus passavam por um processo de inventar tradições – de inventar a si mesmos, tendo como base a criação de evidências de “tradições genuínas” (Hobsbawm, 1983a), que suportariam as reivindicações de modernidade – ou de colonialismo, que, por sua vez, requereu a invenção do *primitivo* pela antropologia como tópico

especializado, conformando-se tanto um objeto quanto um tipo distinto de ser social (: 30).

No período evolucionista da antropologia, a ideia de sobrevivência (que considerava a persistência de formas culturais aparentemente ilógicas como evidências de estágios evolucionários prévios) se coadunou com uma postura comparativa das tradições reificadas para classificações descontextualizadas. Com a derrubada do paradigma da evolução unilinear, as escolas antropológicas apresentaram, entre as duas grandes guerras, interesse em documentar e se responsabilizar por grande variedade de material de campo produzido sobre as sociedades, em que a tradição era, com frequência, intercambiável por *herança social* ou pensada como mecanismo “superorgânico” – isto é, algo que existe além do indivíduo e é adquirido por meio de aprendizado, sendo formado e vivido inconscientemente – de continuidade cultural (Kroeber, 1948), resultando numa concepção naturalística de tradição coerente com maneiras de pensar sociedade e cultura de forma também naturalística e totalitária.

Após a Segunda Guerra Mundial, a antropologia começou a se preocupar com a tradição de maneira menos estática e privilegiou análises processuais. Além disso, a ideia de tradição como reservatório de comportamentos e símbolos (Shills, 1981) levou a que fosse pensada à luz da noção de acumulação proposital, fazendo com que, por exemplo, folcloristas como Dell Hymes (1975) percebessem “re-criação”, em detrimento de preservação, na composição de tradições seja por sucessivas pessoas e gerações, seja em performances individuais. No âmbito da crítica cultural literária, Raymond Williams estabeleceu ainda a *tradição seletiva*, isto é, “uma versão intencionalmente seletiva de um passado que molda um presente pré-moldado” (Williams, 1977: 115), evocando a possibilidade de ação proposital na delineação da tradição com base num reservatório preexistente. Tal processo seletivo da tradição se daria segundo interesses políticos de grupos hegemônicos, que controlariam a seleção do que a constituiria.

A noção de seleção política da tradição se reafirma na ideia de *tradição inventada*. Na antropologia, tal ideia foi esboçada primei-

ramente por John Arundel Barnes (1951) e, na história, popularizou-se com Eric Hobsbawm e Terence Ranger (1983), embora, previamente, a discussão em torno de uma “história inventada” devesse ser mais recorrentemente lembrada, uma vez que Bernard Lewis (1975) chamou a atenção para o expediente político da tradição inventada. Hobsbawm (1983a) não só separou tradição “genuína” e tradição “inventada”, mas também conceituou a segunda como resultado de mudança envolvendo atores nomeados (tema dos historiadores) e a primeira como conservadora e inconsciente (assunto para antropólogos), porém distinta do costume, que seria mutável nas sociedades tradicionais.

Em 1931, o antropólogo Edward Sapir distinguiu costume e tradição, alertando para os aspectos subjetivos dessa separação, mas Hobsbawm, ao propor duas classes diferentes de tradição, não afirmou que toda tradição é inventada. Além disso, antes de pensar a tradição como um bloco uniforme, dever-se-ia considerá-la constituída de elementos diversos que se articulam de diferentes maneiras. Como a inventividade da cultura destacada por Roy Wagner (1975), Horner sugere que a tradição deve ser vista também como um *processo inventivo* em andamento. Por outro lado, considerando-se os contatos culturais e a formação híbrida das culturas, torna-se necessário pensar o poder de fixação das tradições, sob o pano de fundo de uma organização social e simbólica que leva em conta formas de comunicação entre níveis sociais distintos e muitas vezes contingentes, os quais se articulam, se mesclam ou se encapsulam. Das considerações de Robert Redfield (1965) sobre tal comunicação entre “grande” e “pequena” tradição às recentes propostas de Fredrik Barth (1993) para pensar as diferenças entre os diversos processos internos que sustentam as tradições e as fazem divergir nos termos dos tipos de coerência e de estrutura que as caracterizam, destaca-se a relevância contextual da organização social das tradições.

Ressaltando-se mais uma vez a questão da diferença entre costume e tradição, deve-se ter em consideração o número especial do periódico *Mankind* editado por Roger Keesing and Robert Tomkinson

(1982), que discutiu, um ano antes da publicação de Hobsbawm, o *kastom* (costume) como símbolo político da Melanésia, bem como gerou uma perspectiva analítica que levaria à ênfase na “agência de atores humanos em relação a processos culturais, e que clama por análise contextual detalhada do papel, distribuição e usos estratégicos de ‘conhecimento’ tradicional” (Otto & Pedersen 2005). Lamont Lindstrom, um dos autores que contribuíram para esse número do periódico, evidenciou que tradição, sob a forma de costume, seria não apenas (re)inventada, como também continuamente renomeada e reavaliada (Lindstrom, 1982). Vale destacar, contudo, que o processo de refazer a tradição de forma a ajustar aspectos do passado recriado para propósitos presentes, apesar das diferenças decorrentes dos posicionamentos intelectuais (disciplinares) desses autores, é destacado de maneira unânime.

Na verdade, passado, presente e futuro são indissociáveis porque, no tempo presente, as tradições expressam uma continuidade com o passado, a fim de ocupar uma posição de legitimidade que as permita atuar prescritivamente com relação a ações futuras. Ademais, o fenômeno da produção de tradições em geral se refere à criação de substância histórica ou cultural a ser operada por um grupo social em sua afirmação política. Trata-se de uma geração de símbolos que fornecerão ao grupo substratos culturais, com os quais os membros se identificarão. Em “sociedades orais”, inclusive visões, sonhos e alucinações entram na tradição como um comentário sobre o significado da história ou ficam conhecidos por fazerem surgir situações que esses mesmos elementos legitimam ou explicam (Vansina, 1985: 7). Dito de outro modo, uma memória social que sustenta um passado idealizado pela tradição pode pautar-se em retóricas subjetivas, como as linguagens do transe místico.

Tradições, enfim, devem ser concebidas como construções simbólicas (e, muitas vezes, pragmáticas), não cabendo opor uma tradição *herdada* a outra *moldada*, visto que o valor simbólico não depende de uma relação objetiva com o passado: “A origem das práticas culturais é amplamente irrelevante para a experiência da tradição;

autenticidade é sempre definida no presente. Não é a existência de um passado ou a transmissão que define algo como tradicional”. Tradição, portanto, “é uma designação simbólica arbitrária; um significado designado antes que uma qualidade objetiva” (Handler & Linnekin, 1984: 285–6). Nem sempre uma invenção de tradição se refere a um passado histórico, podendo estabelecer-se como uma representação coletiva que pretende celebrar os símbolos valorizados de uma identidade (Layne, 1994). Devem-se considerar, portanto, propósitos variados (Hanson, 1989) – ligados ou não à captação de recursos (materiais e simbólicos) – na criação de tradições, as quais devem ser vistas não apenas com relação à substância dos elementos de cultura e sua característica de transmissibilidade no tempo, mas também como um meio de expressão que pode organizar identidades com base no reconhecimento da diferença nos processos dialógicos entre culturas. As tradições podem assumir, assim, caráter artificial (Hobsbawm, 1983a), pois, organizadas para marcar a ideia de ancestralidade, são fabricadas e estabelecem, por meio de significados de permanência e invariabilidade, e com caráter nitidamente político, fronteiras sociais. Para isso, priorizam-se alguns elementos culturais, mesmo que sejam de criação ou incorporação recente, ou mesmo oriundos de outras sociedades. O caráter singular de uma tradição se pauta na ação presente dos sujeitos sociais, que a atualizam e articulam em determinados contextos, partindo, muitas vezes, de elementos até então não considerados tradicionais. Trata-se de processos que podem, inclusive, envolver diversos grupos sociais e agências, bem como adaptações para novos públicos ou a criação de novos espaços sociais (políticos) para sua exibição. A tradição não está isenta de experimentação, girando em torno de uma intensa crítica cultural quanto ao status patrimônio cultural próprio.

Além do pragmatismo, a tradição mobiliza sentimentos e noções identitárias, tendo não raro o poder de sacralizar e promover a comunhão dos mesmos em oposição aos demais. Talvez por isso seja difícil, em muitos casos, reconhecer um trabalho de “invenção de tradições”, preferindo-se comunicar um “resgate da cultura”.

Na verdade, poucos sabem que as tradições são criadas, restringindo-se esse saber às pessoas com algum grau de conhecimento especial, que as elaboram e articulam dentro e além das fronteiras do grupo. É preciso considerar a distributividade cultural dentro dos limites de um grupo social (Barth, 1989), em que pessoas podem convergir em certos aspectos, mas não em outros, razão pela qual se torna difícil criar tradições homogêneas para todos os seus membros.

Importa assinalar, assim, que os *velhos costumes* vividos pelas pessoas hoje são, assim como a suposta invariância da tradição, construtos sociais. Ao que parece, John A. Barnes (1951) foi o primeiro antropólogo a chamar atenção para o fato de que, durante o período colonial britânico na África, inovações oriundas do povo foram tipicamente introduzidas nas sociedades à guisa de tradição. De acordo com Elisabeth Colson (1974), como a Inglaterra tinha larga vivência em lei comum (*common Law*), seu povo possuía forte estima e respeito por tradições, que foram reforçadas na ação colonial. Apesar de as administrações coloniais terem assumido que a legislação era prerrogativa do poder central e legítima apenas se realizada sob sua direção e sobre matérias ditadas por ela, as pessoas tinham o direito de viver como seus ancestrais. Dessa forma, muitos africanos buscavam a legitimação do novo, como se fosse o antigo, ou seja, como um apelo à tradição, sobre a qual eles, e não os agentes do poder central, eram as autoridades reconhecidas, levando muitos governos coloniais a legitimar tradições dessa maneira.

Destaca-se aqui, portanto, o apelo à tradição como forma de resistência. Além disso, em muitas circunstâncias, uma tradição se torna a principal ferramenta usada por aqueles que desejam conduzir os próprios assuntos e seguir suas próprias linhas de desenvolvimento. Não raro, regras tradicionais são inventadas instantaneamente para legitimar o curso de ação desejado por aqueles que manipulam a cena local. Agentes coloniais, movidos por suas concepções do Outro, inventaram tradições para os nativos, como mostrou Ranger (1983) em casos africanos e como parece ter ocorrido também em setores do indigenismo brasileiro (Baines 1995; Grünwald 1997).

Enfim, enquanto na modernidade a tradição era tida como o oposto do moderno e legitimava aspectos culturais de sociedades tradicionais, na chamada pós-modernidade observa-se a tendência em aceitar vozes fragmentárias em todas as sociedades que reclamam, pelo discurso da tradição, legitimidades especiais, espaços políticos, recursos etc. Hoje, um sentido de identidade construído em relação direta com a dinâmica das tradições é fundamental para a afirmação de muitos grupos sociais.

Tradição, em resumo, deve ser formalmente tida como algo em constante renovação. As tradições, vividas socialmente, são produtos dinâmicos da consciência humana, estando sob constante reformulação pela ação inteligente dos atores sociais. Sua autenticidade deve ser aferida não por seu tempo de existência, e sim por sua vitalidade social. Em outras palavras, não se deve buscar uma suposta “história real” da tradição porque se deve considerar que esta é fluida; seu conteúdo, redefinido a cada geração; e sua intemporalidade, determinadas vezes, construída situacionalmente (Linnekin, 1983). Tradição é “inevitavelmente inventada”, embora esse processo, quando relacionado a etnicidades, envolva uma postura tanto para o passado quanto para o futuro, uma vez que se nota, para objetivos futuros, uma seleção do que pode interessar do passado. Nesse movimento, tradição se torna elemento de uma escolha e deve ser aceita como parte da autodefinição de um povo (Roosens, 1989: 152).

Muitas tradições aparecem como sinais diacríticos nas etnicidades e são construções culturais que funcionam significando e delimitando, no discurso nativo, uma *cultura própria*. Em tais processos, a referência ao passado é importante para tornar legítimo o caráter *tradicional*, pois este, apoiado numa retórica de transcendência temporal, acaba por afirmar a historicidade da cultura. São pessoas reconhecidas como porta-vozes que devem deter a legitimidade para estabelecer as bases tradicionais sobre as quais a existência dos próprios grupos se funda.

RODRIGO DE AZEREDO GRÜNEWALD

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BAINES, Stephen Grant
(1995) “Os Waimiri-Atroari e a invenção social da etnicidade pelo indigenismo empresarial”. Brasília: Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília. Série Antropologia, n. 179.
- BARNES, John Arundel
(1951) “History in a changing society”, *Journal of the Rhodes-Livingstone Institute* XI. Oxford, p. 1–9.
- BARTH, Fredrik
(1989) “The analysis of culture in complex societies”, *Ethnos*, vol. 54, n. 3–4, London, p. 121–42.
(1993) *Balinese Worlds*. Chicago: The University of Chicago Press.
- COLSON, Elizabeth
(1974) *Tradition and Contract: the Problem of Order*. New York: Aldine de Gruyter.
- GIDDENS, Anthony
(1996) “A vida em uma sociedade pós-tradicional”. In: *Em defesa da sociologia*. São Paulo: Unesp, 2000.
- GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo
(1997) “A tradição como pedra de toque da etnicidade”, *Anuário Antropológico*, n. 96, Rio de Janeiro, p. 113–25.
- HANDLER, Richard & LINNEKIN, Jocelyn
(1984) “Tradition, genuine or spurious”, *Journal of American Folklore*, vol. 97, n. 385, Illinois, p. 273–90.
- HANSON, Allan
(1989) “The making of the Maori: culture invention and its logic”, *American Anthropologist*, vol. 91, n. 4, New York, p. 890–902.

HOBBSBAWM, Eric

- (1983a) "Introduction: inventing traditions". In: HOBBSBAWM, Eric & RANGER, Terence (eds.). *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 1–14.
- (1983b) "Mass-producing traditions: Europe, 1870–1914". In: HOBBSBAWM, Eric & RANGER, Terence (eds.). *The Invention of Tradition*. Op. cit., p. 263–307

HOBBSBAWM, Eric & RANGER, Terence (eds.)

- (1983) *The Invention of Tradition*. Op. cit.

HORNER, Alice

- (1990) "The assumption of tradition: creating, collecting, and conserving cultural artifacts in the Cameroon grassfields (West Africa)". Tese de Doutoramento em Antropologia, Berkeley, University of California.

HYMES, Dell

- (1975) "Folklore's nature and the sun's myth", *Journal of American Folklore*, vol. 88, Illinois, p. 345–69.

KEESING, Roger & TOMKINSON, Robert (eds.)

- (1982) "Reinventing traditional culture: the politics of kastom in Island Melanesia", *Mankind*, vol. 13, n. 4, p. 297–399.

KROEBER, Alfred Louis

- (1948) *Anthropology*. New York: Harcourt, Brace and Co.

LAYNE, Linda

- (1994) *Home and Homeland: the Dialogics of Tribal and National Identities in Jordan*. Princeton: Princeton University Press.

LEWIS, Bernard

- (1975) *History: Remembered, Recovered, Invented*. New York: Touchstone.

LINDSTROM, Lamont

- (1982) "Leftamapkastom: the political history of tradition in Tanna (Vanuatu)", *Mankind*, vol. 13, n. 4, p. 316–29.

LINNEKIN, Jocelyn

- (1983) "Defining tradition: variations on the Hawaiian identity", *American Ethnologist*, vol. 10, n. 2, California, p. 241–52.

OTTO, Ton & PEDERSEN, Poul

- (2005) "Disentangling traditions: culture, agency and power". In: OTTO, Ton & PEDERSEN, Poul (eds.). *Tradition and Agency: Tracing Cultural Continuity and Invention*. Aarhus: Aarhus University Press, p. 11–49.

RANGER, Terence

- (1983) "The invention of tradition in colonial Africa". In: HOBBSBAWM, Eric & RANGER, Terence (eds.). *The Invention of Tradition*. Op. cit., p. 211–62.

REDFIELD, Robert

- (1965) "The social organization of tradition". In: *The Little Community and Peasant Society and Culture*. Chicago: The University of Chicago Press.

ROOSENS, Eugene E.

- (1989) *Creating Ethnicity: the Process of Ethnogenesis*. London: Sage.

SAPIR, Edward

- (1931) "Custom". In: *Encyclopaedia of the Social Sciences*, vol. 4. New York: The Macmillan Company, p. 658–62.

SHILLS, Edward

- (1981) *Tradition*. Chicago: The University of Chicago Press.

VANSINA, Jan M.

- (1985) *Oral Tradition as History*. Madison: The University of Wisconsin Press.

WAGNER, Roy

- (1975) *The Invention of Culture*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.

WILLIAMS, Raymond

- (1961) *The Long Revolution*. London: Chatto & Windus.
- (1977) *Marxism and Literature*. Oxford: Oxford University Press.

II.

EIXOS TEMÁTICOS

1.

DIREITO À DIFERENÇA

Coordenação Adriana de Resende Barreto Vianna

Introdução

A ANTROPOLOGIA, AS DIFERENÇAS E AS DESIGUALDADES

OS DEBATES SOBRE A DIFERENÇA entre grupos, “culturas” e sociedades têm papel central na constituição da antropologia como disciplina. Afastando-se de explicações biologizantes e, em seu extremo, racistas sobre a natureza das diferenças sociais, a antropologia se consolidou, ao longo do século xx, como uma espécie de saber sobre a alteridade, cabendo-lhe desenvolver formas de compreensão dos distintos modos de vida, crenças e concepções sociais.

Esse enfoque, no entanto, não impediu que a própria disciplina e seus profissionais fossem alvo de críticas profundas sobre a dimensão de poder constitutiva de todos os saberes autorizados (Asad, 1973; Said, 2000). Consciente da parcialidade de suas verdades, sempre marcadas pelas próprias condições de pesquisa, em especial na segunda metade do século xx, a disciplina se tornou mais e mais incomodada com relação à sua autoridade em descrever (e prescrever) modos de vida, relações sociais e visões de mundo.

O incômodo não nasceu gratuitamente. Foi e continua a ser fruto de processos políticos mais amplos, em que os antropólogos, com e como “nativos”, tomam parte. As profundas alterações políticas ocor-

ridas no bojo dos processos de descolonização, bem como a aguda contestação promovida por diferentes movimentos sociais contribuíram de maneira decisiva para pôr em questão não apenas o que antropólogos e antropólogas têm a dizer sobre as realidades sobre as quais se debruçam, mas também as condições e a legitimidade de tais relatos. Trata-se, porém, de questionamentos que, longe de reduzir o escopo da investigação antropológica, têm permitido ampliar a reflexão sobre as implicações teóricas e políticas do “fazer etnográfico”.

Ao mesmo tempo que é recorrentemente identificada como “saber colonial”, em razão tanto do contexto em que surgiu quanto das condições históricas que viabilizaram seu desenvolvimento durante certo tempo, a antropologia também pode ser pensada, de maneira paradoxal, como um campo de conhecimento anticolonial, uma vez que é capaz de subverter sistemas de classificação e hierarquização naturalizados, e de uso corrente no senso comum, bem como de revelar o quanto esses sistemas são atravessados por relações de poder. Nesse sentido, uma parte de sua contribuição, ao lado das demais ciências sociais, tem sido discutir os processos que possibilitam converter diferenças de várias ordens em desigualdades. Como Peter Fry chama a atenção em seu texto, diferenças, embora não impliquem necessariamente desigualdade, são muitas vezes marcadas por ela. Levando adiante o raciocínio, é quase impossível sancionar relações claramente excludentes ou assimétricas, sem que estas sejam respaldadas por desigualdades no plano das representações sociais.

Nesses termos, um dos trabalhos relevantes levados a cabo pela antropologia continua a ser o de evitar a reificação ou naturalização da desigualdade como atributo inerente à diferença, chamando a atenção para os mecanismos e as artes sociais que impedem visualizar as condições de sua produção. Por exemplo, a percepção da dimensão sócio-histórica de atributos como “sexo” ou “raça” permite situar de modo mais crítico os processos sociais que os instituem e fazem com que a eles sejam agregados valores específicos que contribuem, de maneira decisiva, na edificação de relações de desigualdade, entre as quais aquelas instituídas em discursos e atos racistas e sexistas (Stolcke, 1991).

Não por acaso, como Giralda Seyferth mostra em seu texto, estudos antropológicos há muito têm contribuído para pensar as situações que envolvem as chamadas “minorias”, sejam estas definidas com relação à nacionalidade/etnicidade ou como qualquer grupo situado em condição social e politicamente desfavorável em face dos grupos dominantes, como sugere hoje o uso mais amplo do termo. A compreensão de como esses grupos ou coletividades se organizam, vivenciam suas fronteiras sociais em face de outras coletividades e processam transformações de diversas ordens é matéria cara à investigação antropológica, sobretudo em universos complexos como os das sociedades contemporâneas, em que os indivíduos podem ser classificados com base em diversas ordens de pertencimento social. Entre outras possibilidades, ser mulher, filha de imigrantes argelinos, cidadã francesa e muçulmana envolve ordens distintas de lealdades e mesmo de crenças, que nem sempre podem ser vividas sem boa dose de contradição e hesitação (Sayad, 1991).

A invocação de “direitos” em tal contexto se apresenta como uma linguagem viva da definição de lealdades. No caso hipotético mencionado, reivindicar os direitos de cidadania pode, curiosamente, corresponder à luta pelo uso do véu – signo de pertencimento religioso – em situações nas quais a laicidade, como Emerson Giumbelli afirma em sua contribuição, é tida como princípio – por exemplo, nas escolas francesas. A defesa do direito à diferença não anula, portanto, o desejo de participar de unidades mais amplas, assim como traz à tona tensões importantes que envolvem a compreensão dos limites dessas unidades e das possibilidades e formas de delas participar.

EM TORNO DO “DIREITO À DIFERENÇA”

Falar de “direito à diferença” implica, em primeiro lugar, reconhecer a possibilidade de heterogeneidade cultural e social como algo legítimo em universos políticos mais amplos, dotados de uma suposta “unidade”, como se dá nos Estados-nação modernos. Mais do que

apreender a diferença como condição inerente aos grupos sociais, isso equivale a defendê-la como algo relevante na constituição da especificidade de indivíduos e coletividades que não desejam negá-la para serem reconhecidos como participantes legítimos de unidades abrangentes.

Assim compreendida, a reivindicação da diferença como direito carrega consigo profunda crítica a todo processo de aniquilamento das singularidades, tomado como algo violento e assimétrico, mesmo quando realizado em nome dos mais elevados ideais universalistas. Ademais, põe em questão os próprios limites desses ideais, uma vez que aponta para os jogos hierarquizantes que lhes são subjacentes, os quais, implícita ou explicitamente, sempre operam com certos parâmetros do que deveria ser o “cidadão pleno” ou o “indivíduo racional”.

Historicamente, operações como essas têm compreendido múltiplas frentes de desconstrução (e reconstrução) de algo que se poderia chamar de nossa herança utópica iluminista, concisamente materializada na Declaração Universal de Direitos do Homem e do Cidadão, surgida em fins do século XVIII. Como já sugerido, a primeira dessas frentes se refere justamente ao questionamento do próprio ideal de “indivíduo”, pois isso não apenas o situa em termos de classe, sexo, idade ou cor, como também revela que, sob a imagem abstrata de “cidadão”, encontram-se sujeitos sociais localizados em relações de poder. Nessa ótica, todos os atributos ditos universais seriam tão-somente generalizações de uma experiência circunscrita, datada e referida a uma determinada posição. Na condição de críticos desse sujeito abstrato e portador de direitos universais, haveria outros variados sujeitos, reivindicando que a esses direitos se agregassem elementos indicadores da especificidade de sua própria posição: mulheres, crianças e adolescentes; minorias étnicas, raciais e religiosas.

Em outro plano, contudo, o trabalho social de desconstrução implica a própria revisão do que são nossos mais arraigados valores ou concepções referidos às condições necessárias à plena participação dos sujeitos numa ordem política particular. Pensemos, por exemplo, nos clássicos “menores” do Código Civil brasileiro instituído na

Primeira República: “selvícolas”, “loucos”, mulheres casadas, “pródigos” e menores de idade tiveram a condição de relativamente incapazes cristalizada no texto legal (Bevilacqua, 1921). A impossibilidade de discernimento ou autocontrole (no caso dos pródigos) que justificaria a limitação da participação civil desses “menores” ilumina, na verdade, as concepções de racionalidade e responsabilidade presentes numa configuração social específica. Dito de outro modo, tomá-los como permanente ou circunstancialmente incapazes obriga a considerar certos elementos como mais relevantes do que outros: o estado civil, que impediria as mulheres de tomar decisões; a idade, que não permitiria a plena compreensão das regras e a autonomia para a ação; ou ainda a distância cultural, que infantilizaria coletividades inteiras, tidas como insuficientemente racionais para possuir os direitos de outros membros do Estado nacional reformulado.

Tais parâmetros, é claro, variam de acordo com o contexto, como se poderá ver nos exemplos mencionados nos textos deste eixo. Ora a religião aparece como elemento decisivo, ora é crucial a sexualidade, o gênero, a cor, a “casta” ou a escolaridade. Importa reter, de todo modo, que a revisão de certos postulados universalistas abrange um processo intrinsecamente político e, em certa medida, infinito de questionamento dos critérios que permitem naturalizar a desigualdade de status entre os sujeitos sociais. Afinal, ainda que hoje nos pareça relativamente óbvio que muitas das distinções calcadas no sexo não se justificam, não ocorre o mesmo com relação à infância ou à escolaridade, apresentadas volta e meia como condições intransponíveis para que os indivíduos sejam tomados como igualmente capazes em situações que impliquem sua participação “consciente”.

Num outro viés, a ideia de direito à diferença supõe o movimento que visa promover e proteger o que seriam as condições sociais de cada caso específico. O “direito à diferença”, tomado como algo fundamentalmente voltado para a não discriminação de indivíduos e coletividades, também engendra perguntas acerca das possibilidades efetivas de exercer diferenças em posições social e simbolicamente

mais equânimes. Como Roger Raupp Rios chama a atenção em seu comentário dos textos, embora os princípios de “reconhecimento”, identificado com a diversidade, e “distribuição”, associado primordialmente à igualdade, possam ser separados para fins analíticos, encontram-se profundamente imbricados na produção de medidas concretas cujo propósito é a supressão de injustiças.

Há, pois, importante distinção a ser levada em conta, quando se pensa a diferença como algo a ser “respeitado”, evitando-se ou punindo-se diretamente ações discriminatórias, ou tolerado, em versão menos comprometida, bem como quando se postula que não há possibilidade efetiva de vivê-la, sem que haja simultaneamente investimentos na produção de condições mais igualitárias para os envolvidos. Demandas de reconhecimento social se inscrevem em cruzamentos complexos, que supõem não só o acesso a experiências, condições sociais ou legados culturais protegidos de atos discriminatórios intolerantes, como observado em atos racistas, xenófobos, sexistas ou homofóbicos, mas também a legitimação de tais condições, a despeito de elas serem claramente distintas daquelas dominantes.

A dimensão afirmativa da diferença se revela com transparência quando o questionamento deixa de ser feito em termos do direito a “ser o que se é” e passa a se expressar segundo as condições imprescindíveis para manter tal existência ou validá-la socialmente por intermédio do acesso a certos “bens sociais” até então restritos a outros grupos. Por exemplo, para indivíduos de mesmo sexo ou pessoas ligadas afetivamente em formatos diferentes da chamada “família nuclear”, ser reconhecido legalmente como casal ou membro de uma família corresponde à aquisição de importante reconhecimento tanto pela dimensão simbólica implicada quanto pelo acesso a recursos previdenciários e sociais restritos a um modelo de relacionamento amoroso e familiar ideologicamente sancionado.

Outra frente em que essa positividade se torna clara é o acesso a oportunidades de trabalho e aos direitos sociais que lhe são associados. Num plano imediato, o próprio reconhecimento do pertencimento a uma unidade política, seja ela nacional ou transnacional,

pode ser o fator-chave para estabelecer distinções formais que incidem de maneira brutal sobre a vida dos indivíduos, reconhecidos como “cidadãos” e, portanto, trabalhadores legais, ou relegados a situações de marginalidade e ilegalidade. Em outro plano, todavia, cabe verificar que não é unicamente o reconhecimento formal que leva à participação no mercado de trabalho. Em diversas situações, fatores como sexo, cor da pele, origem étnica, filiação religiosa e orientação se constituem como elementos discriminatórios relevantes.

Ações de tipo afirmativo talvez representem a forma propositiva mais claramente assumida pelo direito à diferença. Em seu texto, Jocélio Teles dos Santos mostra que tais ações, embora nascidas historicamente em contextos pós-coloniais, em que dilemas entre a diversidade étnica e os novos projetos nacionais se manifestaram a céu aberto, também estão presentes em contextos nos quais se conformou a questão do acesso desigual a recursos sociais, como educação ou cargos públicos. Distintas da defesa da coexistência multicultural como algo a ser alcançado pela valorização simbólica da diversidade ou do combate aos atos discriminatórios, as ações afirmativas pretendem intervir diretamente sobre as condições que impedem uma representação mais equânime da diversidade no tecido social.

Ao mesmo tempo que enfrentam diretamente certos problemas relativos à desigualdade, os expedientes de discriminação positiva podem levantar outros dilemas, referidos, sobretudo, aos modos pelos quais se reconhece a relevância de certos marcadores sociais de diferença em detrimento de outros, ou ainda se convertem sistemas classificatórios complexos em identificações sociais aparentemente objetivas. Nos termos propostos por Raupp Rios, os “dilemas da diferença” dizem respeito aos modos por que os sujeitos sociais percebem a si mesmos e aos demais, posicionam-se de maneira relacional e articulam suas ações, valendo-se de seu posicionamento. Longe de resultar de algo natural, a produção de categorias que marcam o posicionamento dos sujeitos sociais representa necessariamente um processo de escolha, em que determinados marcadores se revelam mais significativos do que os demais.

POR FIM, BREVES CONSIDERAÇÕES SOBRE DIREITOS HUMANOS, ANTROPOLOGIA E DIFERENÇA

Como chamam a atenção os textos que se seguem, a emergência de tais postulados sobre diferenças e desigualdades é indissociável de processos sociais e ideológicos mais abrangentes, e envolvem rearticulações *entre e intra* Estados nacionais, sobre as quais incidem o impacto dos processos de migração e das duas guerras mundiais ocorridas no século xx. Nesse cenário, a reconfiguração do espectro e da arquitetura normativa dos direitos humanos teve papel crucial. Concebidos classicamente nos termos da proteção dos direitos individuais em face do poder abusivo dos Estados, os direitos humanos adquiriram nova abrangência ao longo dos últimos 60 anos, passando não só a contemplar a dupla dimensão dos direitos civis e políticos, e sociais, econômicos e culturais, como também a envolver, de modo crescente, coletividades como sujeitos de direito, em lugar do exclusivo “indivíduo” idealizado. Ao mesmo tempo, alterou-se o papel dos Estados nacionais, seja porque eles têm sido, cada vez mais, concebidos como responsáveis pela promoção dos direitos de seus cidadãos, seja porque se tenham tornado alvo do escrutínio de um sistema internacional que busca, por meio da complexa estrutura da Organização das Nações Unidas, fazer valer instrumentos transnacionais.

Enquanto na política internacional essa complexidade, como indicado na contribuição de Gustavo Lins Ribeiro, faz-se sentir, entre outras coisas, na definição dos protagonistas e arenas em que a construção dos direitos e dos “sujeitos de direito” pode se dar, nos embates “locais” é cada vez mais clara a pluralidade de recursos simbólicos e políticos acionados por diferentes atores sociais. A evocação dos direitos culturais pode funcionar, por exemplo, como importante recurso para diferentes “minorias religiosas”, assim como o direito à autodeterminação se mostrar peça-chave na defesa dos direitos de povos indígenas em meio a Estados nacionais mais abrangentes. Por sua vez, as escalas em que tais processos se desenrolam não devem ser simplificadas, uma vez que conflitos ou demandas circunscritos

localmente num dado momento podem ganhar repercussão em outros planos ou ser alterados pela circulação dos atores sociais em novas esferas.

Para a antropologia dedicada ao estudo dos processos jurídico-legais, essa mudança a tem obrigado a investigar cada vez mais a imbricação entre lógicas e sistemas universais ou universalistas, de um lado, e realidades locais, do outro; ou mesmo a, munida da inquietação e da capacidade de estranhamento cultural que moveram antropólogos nos anos 1950, debruçar-se sobre sistemas judiciais africanos, a legislação internacional ou a Organização das Nações Unidas (Moore, 2001). Na condição de “especialistas da diferença”, os antropólogos têm sido recorrentemente chamados a atuar como “peritos” ou expertos seja em debates políticos contemporâneos, seja na produção de laudos sobre povos indígenas ou populações tradicionais que reivindicam direitos territoriais.

As intervenções de antropólogos ou de operadores do direito não devem ser vistas como ações completamente neutras ou inteiramente espúrias, isto é, que falseiam ou fabricam uma realidade. Na verdade, a participação desses atores sociais, como em todo processo social e político de reconhecimento de diferenças, deve ser tomada como parte da própria produção da diferença e de seus sentidos sociais. Ao validar, deslocar ou reforçar elementos que interrogam a relação entre unidade e diferença, e sobretudo os dados de desigualdade que, eventualmente, apresentam-se nessa relação, antropólogos e operadores do direito podem desempenhar relevante papel nas articulações e disputas simbólicas que têm lugar no campo plural dos direitos, bem como interferir no modo como leis, políticas públicas ou mesmo o acesso a bens sociais são historicamente definidos.

ADRIANA DE RESENDE BARRETO VIANNA

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ASAD, Talal (ed.)
(1973) *Anthropology and the Colonial Encounter*. New York: Humanities Press.
- BEVILÁQUA, Clóvis
(1921) *Código Civil dos Estados Unidos do Brasil comentado*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves.
- MOORE, Sally Falk
(2001) “Certainties undone: fifty turbulent years of Legal Anthropology, 1949–1959”, *The Journal of The Royal Anthropological Institute*, vol. 7, n. 1: incorporating man, Oxford.
- SAID, Edward
(2000) *Reflexões sobre o exílio e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- SAYAD, Abdelmalek
(1991) *Imigração ou os paradoxos da alteridade*. São Paulo: EDUSP, 1998.
- STOLCKE, Verena
(1991) “Sexo está para gênero assim como raça para etnicidade?”, *Estudos Afro-Asiáticos*, vol. 20, Rio de Janeiro, p. 101–19.

AÇÃO AFIRMATIVA

AÇÕES AFIRMATIVAS SÃO MEDIDAS que visam criar oportunidades iguais para grupos e populações excluídas do ponto de vista social. Trata-se de ações que preveem diferentes formas de execução e têm como objetivo promover maior inserção desses grupos e populações seja nos sistemas de saúde e educação, seja no mercado de trabalho.

A princípio, a institucionalização das ações afirmativas ocorreu na Índia. No contexto da descolonização, o intelectual indiano Bhimrao Ramji Ambedkar idealizou um sistema de cotas para as castas, pelo qual se reservaram vagas para os intocáveis (*dalits*), determinadas minorias religiosas, tribos e castas, e os *djiva*. Argumentou-se que deveriam receber “tratamento especial” porque não havia proporcionalidade entre a representação e o percentual populacional a que correspondiam. Com efeito, durante o processo de colonização, esses grupos foram mantidos a distância das estruturas de poder e do acesso à educação, gerando profundas desigualdades sociais.

Em 1948, passou a constar da Constituição do país um sistema de cotas, que se estendeu aos órgãos legislativos, ao serviço público e às instituições de ensino. Aplica-se de modo particular a cada um dos grupos favorecidos e implica o seu reconhecimento oficial, não se tratando, portanto, de um direito individual. Nessa época, os *dalits* eram 17% da população indiana e ocupavam 1% dos postos graduados.

Em 1971, a Malásia se tornou outro país asiático a adotar ações afirmativas, por meio da instituição de um sistema de cotas para

os malaios e determinadas tribos, como os bamiputras ou bumiputeras. Sua lógica se assemelha à do sistema adotado na Índia, uma vez que essas populações enfrentavam uma situação de desigualdade socioeconômica perante chineses e indianos, e buscavam ocupar posições no governo e em instituições de ensino. Houve, contudo, reivindicações de caráter étnico decorrentes do contexto colonialista, devendo-se observar as medidas adotadas como uma reivindicação da população *nativa* (os malaios), já que os chineses e os indianos correspondiam, respectivamente, a 27% e a 8% da população do país, e detinham maior participação na economia.

Entendendo-se as ações afirmativas como medidas, políticas e programas dirigidos a grupos e populações vulneráveis a processos de discriminação, estes países já as adotaram nos seguintes termos: a) Bósnia: a representação das mulheres nos cargos políticos não pode ser inferior a 29%; b) China: há cotas de representação das minorias na Assembleia Nacional em Pequim e para o ingresso nas universidades; c) Macedônia: minorias como os albaneses desfrutam de cotas para o acesso a universidades do Estado e ao serviço público; d) Nova Zelândia: indivíduos descendentes de grupos polinésios e indígenas maori têm acesso preferencial a cursos universitários e bolsas; e) Indonésia: existe programa de ação afirmativa voltado para grupos nativos que migraram para o país; f) Eslováquia: ações afirmativas destinadas a indivíduos de grupos raciais ou minorias; g) Irlanda do Norte: garantia de igualdade no recrutamento de católicos e não católicos para o serviço policial; e h) África do Sul: cotas e metas consagradas à promoção de equidade no mercado de trabalho

No Brasil, a despeito dessas diversas iniciativas, o debate tende a priorizar os Estados Unidos como *locus* de comparação para políticas que se valem do critério racial para a promoção de equidade. Desde o século passado, são eles o país que mais serve de exemplo quando se avaliam as desigualdades entre brancos e negros, e a adoção ou não de políticas e de um sistema de cotas que venham a diminuir as desigualdades raciais na sociedade brasileira.

As razões desse viés quase exclusivista têm natureza histórica, sociológica e política. Assim como, no século XIX, abolicionistas americanos e brasileiros priorizaram comparações entre os dois sistemas escravocratas, no século XX vários estudos sociológicos e antropológicos realizados nos Estados Unidos e no Brasil deram primazia às diferenças raciais entre os dois modelos de sociedade. Nesse contexto, os conceitos de raça e de classe passaram a ser usados como ferramentas analíticas para compreender a permanência de desigualdades, sobretudo a partir da década de 1940, e ainda vigoram no debate acadêmico.

Por exemplo, no Brasil, o uso recente de expressões como “ação afirmativa”, “discriminação positiva” e mesmo “sistema de cotas” é resultado da influência estadunidense no debate de políticas afirmativas voltadas para a população negra. Embora os governos Franklin Roosevelt, em 1941, e Lyndon Johnson, em 1964, tenham criado mecanismos legais para impedir a discriminação racial de negros na seleção e no recrutamento para o serviço público, a expressão “ação afirmativa”, sob a pressão do movimento de direitos civis dos negros, tornou-se um designativo de referência para ações que almejam a igualdade de oportunidades. Em 1961, o presidente John F. Kennedy instituiu a Comissão por Oportunidades Iguais de Emprego, contribuindo para que a expressão se disseminasse e se popularizasse.

Na sociedade brasileira, todavia, a influência de expressões e sentidos correlacionados às ações afirmativas na sociedade americana tem sido reduzida ao sistema de cotas, como se pode verificar desde a primeira proposta de reserva de vagas para negros. Em novembro de 1968, técnicos do Ministério do Trabalho e do Tribunal Superior do Trabalho afirmaram que a única solução para impedir a discriminação racial no mercado de trabalho era a aprovação de legislação que obrigasse as empresas privadas a manter uma percentagem mínima de empregados “de cor”. Para esses técnicos, havia ainda a necessidade de regular o percentual a ser cumprido pelas empresas: 20%, 15% ou 10%, dependendo do ramo de atividade e da extensão da demanda. Tratava-se de proposta assemelhada ao art. n. 354 da

Consolidação das Leis do Trabalho (CLT), que em 1943 obrigou as empresas a manter entre seus empregados ao menos dois terços de brasileiros. Alguns autores, aliás, consideram que o art. 373-A dessa mesma CLT foi uma medida de ação afirmativa, pois determinou a adoção de políticas direcionadas para a supressão de desigualdades de direitos entre homens e mulheres.

A primeira proposta brasileira de reserva de vagas para negros pode ser interpretada, portanto, como uma adequação da política de ação afirmativa estadunidense que promoveu o acesso a educação e emprego às minorias étnicas, raciais e sexuais. Tratou-se de uma iniciativa que visou atenuar os constrangimentos daqueles que não estavam sendo contratados por causa da cor de sua pele. Não só as empresas faziam uso de expedientes que evitavam a aceitação de determinadas pessoas, entre os quais formulários de admissão, *curriculum vitae* e filiação, como a maioria delas exigia em suas ofertas de emprego que os candidatos fossem brancos. O pensamento oficial, por exemplo, aquele expresso pela Delegacia Regional do Trabalho, ainda que reconhecesse a existência de preconceito racial no mercado de trabalho brasileiro, defendia que a solução estava circunscrita principalmente a intervenções da polícia e da Justiça.

Desde então, a resistência à adoção de políticas de ações afirmativas para negros tem se pautado em argumentos de mérito (“a meritocracia individual é negada pela adoção do sistema de cotas”); relacionados à definição de quem pode ser considerado negro (“o Brasil é um país mestiço”); ou mesmo jurídicos (“a regulamentação de cotas é o reconhecimento da existência de discriminação do ponto de vista legal”). Nos últimos quatro anos, a adoção do sistema de cotas em universidades públicas brasileiras levou a polêmicas que atualizam debates seculares sobre políticas públicas voltadas para a população negra. Nessas polêmicas, manifestam-se críticas dirigidas menos à adoção de ações afirmativas para diversos grupos e populações marginalizadas do que a ações destinadas à população negra.

Quanto a isso, é importante frisar que, após a promulgação da Constituição brasileira de 1988, a Lei n. 8.112/90, no segundo pará-

grafo de seu art. 5º, estabeleceu para os portadores de necessidades especiais um sistema de cotas não superior a 20% das vagas. Por sua vez, a Lei das Licitações, n. 8.666/93, em seu art. 24, inciso xx, determinou a inexigibilidade de licitação para a contratação de entidades filantrópicas voltadas para portadores de necessidades especiais, ao passo que a Lei n. 8.213/91 regulamentou a contratação de pessoas portadoras de necessidades especiais pelas empresas privadas, limitada a 5% para aquelas que têm mais de mil empregados. Em relação ao mercado de trabalho, o art. 7º, inciso xx, da Constituição incentiva as empresas a contratar mulheres. Já a Lei n. 9.100/96, de autoria da deputada federal Marta Suplicy, reservou às mulheres o percentual mínimo de 20% das candidaturas dos partidos políticos.

No que concerne à população negra, o art. XXIII da Constituição do estado da Bahia obriga, desde 1989, a inclusão de ao menos uma pessoa negra na veiculação de qualquer publicidade estadual que apresente mais de duas pessoas. O governo do Distrito Federal, por seu turno, assegura desde 1996 a representação proporcional de negros, brancos e índios em sua propaganda oficial. No âmbito federal, verificam-se, desde 2000, ações governamentais que visam à maior inserção de negros nos espaços institucionais, entre as quais podem ser destacadas: a) a reserva de 20% das vagas e a meta de outros 10% pelo Ministério do Desenvolvimento Agrário e o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária; b) a contratação de ao menos 20% dos prestadores de serviços terceirizados – mulheres, outros 20%, e portadores de necessidades especiais, 5% – pelo Ministério da Justiça em 2001; e c) a criação de 20 bolsas de estudos para candidatos à carreira de diplomata do Instituto Rio Branco pelo Ministério das Relações Exteriores em 2002.

A despeito da existência de garantia constitucional para as ações afirmativas no país, bem como a reserva de vagas para determinados segmentos da população (portadores de necessidades especiais e mulheres), o sistema jurídico só foi acionado após a introdução do sistema de cotas para alunos egressos de escolas públicas, negros e indígenas nas universidades públicas estaduais e federais. Os man-

dados de segurança desde então impetrados têm atentado para a inconstitucionalidade das decisões normativas dos conselhos universitários, nos termos de uma violação do princípio da isonomia e do art. 208 da Carta Magna, bem como do princípio da igualdade, expresso no art. 5º. Por essa razão, os profissionais do direito se têm deparado cada vez mais com demandas sociais em que a política universalista é questionada por intermédio do princípio de que os desiguais devem ser tratados desigualmente.

JOCÉLIO TELES DOS SANTOS

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA FILHO, Naomar e outros

(2005) *Ações afirmativas na universidade pública: o caso da UFBA*. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais.

BRANDÃO, Carlos da Fonseca

(2005) *As cotas na universidade pública brasileira. Será esse o caminho?* Campinas: Autores Associados.

CARVALHO, José Jorge

(2005) *Inclusão étnica e racial no Brasil: a questão das cotas no ensino superior*. São Paulo: Attar Editorial.

REVISTA DA ADVIR

(2005) “Cotas: um debate inconcluso”, n. 19. Rio de Janeiro: ASDUERJ.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio

(1999) *Racismo e antirracismo no Brasil*. São Paulo: Ed. 34.

MADRUGA, Sidney

(2005) *Discriminação positiva: as ações afirmativas na realidade brasileira*. Brasília: Brasília Jurídica.

SANTOS, Jocélio Teles dos

(2005) *O poder da cultura e a cultura no poder. A disputa simbólica pela herança cultural negra no Brasil*. Salvador: Edufba.

CIDADANIA E MINORIAS NO MUNDO GLOBALIZADO

MINORIAS

As minorias devem ser compreendidas no contexto da expansão do poder do Estado-nação, o qual, hegemônico por determinado grupo, não só define a cidadania, a história e a cultura de um país, como também impede que determinadas pessoas protagonizem a construção da comunidade imaginada nacional (Williams, 1989). O que está em jogo nesse contexto são relações de poder e não quantidades. Uma minoria corresponde a um coletivo que, mesmo majoritário, não detém a supremacia na história da conformação de uma coletividade mais abrangente. Em geral, as minorias precisam adaptar-se ou lutar por seus direitos em face dos que definem o ambiente econômico, jurídico-legal, político e cultural mais amplo. A consciência de que elas devem conquistar seu próprio espaço-cidadão é um dos fatos políticos mais ricos dos circuitos políticos globalizados.

Após o término da Guerra Fria (1989–1991), sob a globalização e o triunfo do capitalismo flexível, a questão das minorias, em especial as étnicas, ganhou enorme visibilidade. Entre os principais motivos para isso se encontram: a) o aumento da diversidade das correntes migratórias internacionais e a consequente criação de novas e mais

complexas segmentações étnicas dentro dos Estados nacionais; b) a relativa perda de poder do Estado-nação como agente regulador de fluxos inter- e transnacionais, acompanhada do reforço de lutas preexistentes de segmentos étnicos engolfados pelos processos históricos de construção da nação, hoje mais aptos para o estabelecimento de alianças supranacionais pouco ou não controladas pelo Estado; c) a reestruturação dos horizontes utópicos, ocorrida no final do século xx, adjudicando-se, com a crise da matriz discursiva socialista, alto prestígio às políticas da diferença e identitária, em particular em suas versões anglo-saxãs; e d) a baixa necessidade que o capitalismo flexível tem de grandes sujeitos coletivos, propiciando o encolhimento destes e de suas agendas transformadoras, que passaram a circunscrever universos mais delimitados e demandas mais imediatas e menos universalistas. Em conjunto, tais fatores confluem para uma reelaboração das relações entre a sociedade civil e o Estado, ou melhor, para uma reestruturação do universo político e da cidadania.

CIDADANIA E SOCIEDADE CIVIL GLOBAIS

As novas questões trazidas pelo futuro da cidadania no mundo globalizado dizem respeito à criação tanto de um novo sujeito, o cidadão global-transnacional, quanto de uma nova entidade, a sociedade civil global. Há três cenários ótimos para tratar do tema, que se desenharam, respectivamente, pelas experiências dos transmigrantes, da comunidade transnacional imaginada/virtual no ciberespaço e dos movimentos anti- ou alterglobalização da sociedade civil. Tais cenários se referem à perda da relação naturalizada entre território, cultura e pertencimento a uma determinada coletividade política.

Insiste-se aqui na tendência que compreende os problemas da democracia e da cidadania como problemas de inclusão. No mundo globalizado, eles dizem respeito a inclusões supra- e transnacionais. A experiência transmigrante se refere a problemas que concernem

à extensão de direitos supranacionais e são vividos por milhões de pessoas, ao passo que a consideração do ciberespaço e da sociedade civil global se liga a questões propriamente transnacionais. Supranacional é relativo ao que ultrapassa os diferentes Estados-nação, como o internacional e o multinacional, e transnacional indica ainda situações em que é *quase* impossível traçar ou identificar as origens nacionais de um agente ou agência.

TRANSMIGRANTES

É quase um lugar-comum reconhecer que o mundo está cada vez mais sem fronteiras para os fluxos de informações e mercadorias, e que ocorre o oposto quando se trata de fluxos de trabalhadores. Existem ao menos dois conjuntos de fatores por trás das barreiras ao livre trânsito dos trabalhadores em escala global. Um deles se refere à necessidade de o Estado-nação controlar os impactos da diversidade étnica e cultural sobre a unidade nacional, bem como sobre as formas de fazer política; o outro, às necessidades deste no que tange à sua reprodução econômica.

O primeiro conjunto leva a lutas políticas fortemente informadas pelo multiculturalismo, ideologia interétnica anglo-saxã que se tem disseminado rapidamente como uma ideologia cosmopolítica, isto é, como matriz discursiva que pretende universalidade e alcance planetário. Debate-se a cidadania multicultural (Kymlicka, 1996) com referência a, basicamente, duas situações: uma relativa às nações que existiam antes do surgimento do Estado-nação; outra gerada por fluxos migratórios e referida a segmentos étnicos diferentes dos que dominam internamente os Estados-nação. Trata-se de problemas que envolvem o reconhecimento e a dignidade de identidades coletivas e pessoais (Taylor, 1993).

O segundo conjunto de fatores aponta para problemas de acesso a mercados de trabalho, bens e serviços econômicos e sociais. São sentidos com clareza nos países hegemônicos do sistema mundial,

que atraem os maiores e os mais diversos fluxos. A Europa tem buscado resolver os problemas decorrentes de migrações internas ao continente por intermédio da construção de uma cidadania supranacional. Criada a União Europeia, os trabalhadores-cidadãos dos países membros passaram a poder circular livremente em busca de emprego, ou seja, sua estrangeirice diminuiu sob os signos do livre comércio e da integração. As imigrações externas ao conjunto desses países continuam a ser tratadas como problemas entre nacionais e estrangeiros, tendo a estrangeirice dos migrantes aumentado sob o signo do choque de civilizações. De todo modo, tanto na Europa quanto nos Estados Unidos, os migrantes permanecem sendo, em face dos interesses dos empregadores, fonte de acumulação primitiva de capital.

Decanta-se nesse processo a necessidade de avançar rumo a sentidos de cidadania que se descolem dos limites do Estado nacional, discussão certamente vinculada aos direitos humanos, outra forte cosmopolítica. A cidadania binacional é um avanço cada vez mais notável, porém de difícil aquisição. Se fosse fácil, transformaria o migrante que vende barata e clandestinamente sua força de trabalho em campos da Califórnia ou em fabriquetas de São Paulo em um cidadão pronto a lutar por seus direitos e a competir com os demais cidadãos em igualdade de condições. Hoje, o migrante estrangeiro, pobre, “ilegal”, é um não cidadão. Na prática, há dupla perda de cidadania: de origem, pois se encontra sob a jurisprudência de outro Estado-nação, e da que deveria ter sido aceita por este. Quem defende esse não cidadão e luta por sua inclusão?

Trata-se, portanto, de permitir o livre fluxo do trabalho e reconhecer que um trabalhador, independentemente de sua nacionalidade, gera riqueza e deve, por isso, gozar dos direitos vinculados à cidadania. No mundo globalizado, o futuro da democracia dependerá, mais uma vez, do modo como estranhos e estrangeiros serão incorporados a uma coletividade política e dela participarão ativamente com direitos e obrigações.

COMUNIDADE TRANSNACIONAL IMAGINADA-VIRTUAL E SOCIEDADE CIVIL GLOBAL

Dois planos se articulam na criação e na consolidação de agentes políticos, individuais ou coletivos, globais e transnacionais. De um lado, a existência de um espaço público virtual, evidenciado pela atividade política e a constituição de redes na internet, que pode ser denominado política cibercultural (Ribeiro 2000, 2000a, 2003). De outro, a atividade política e a constituição de redes no espaço público real, realizadas principalmente nos mega rituais globais de integração de elites políticas transnacionais e em lutas de rua do movimento antiglobalização. Ambas as esferas de atividades ocorrem em torno de diferentes cosmopolíticas, entre as quais os direitos humanos e a ideia de sociedade civil global.

A internet é a base tecnológica e simbólica da comunidade transnacional imaginada-virtual. Pela primeira vez, há um espaço público transnacional, ainda que virtual. Por não estar amarrado à geografia fenomenológica, ele é vazio, isto é, permite acessar e misturar os diferentes níveis de vivência (local, regional, nacional, internacional e transnacional) em que os atores sociais se encontram imersos. Nesses termos, a internet pode ser útil para a luta política tanto em um bairro quanto em âmbito global.

A atividade política interna ao espaço público virtual criado pela internet se divide em dois tipos inter-relacionados: a) o “testemunho político a distância”, isto é, a possibilidade de o cidadão saber o que acontece em lugares distantes, que se torna ainda mais importante quando as informações acionam um sentido de corresponsabilidade com os fatos *vistos* – o testemunho visual potencialmente incrementa a cumplicidade moral e política; e b) o “ativismo político a distância”, cujas potencialização e transnacionalização pela internet transformaram-no em mais uma instância de controle político-social a ser considerada pelos governantes. O ativismo político a distância, expresso, por exemplo, em cibercampanhas, é um dos mais nítidos indicadores da existência da sociedade civil global.

Em última instância, todavia, o embate de poderes, como na guerra, define-se no mundo real. Por estarem conscientes disso e em razão das necessidades inerentes à formação de alianças políticas baseadas em conhecimento mútuo e confiança, membros da comunidade transnacional imaginada-virtual precisam ir além da internet e se encontrar no espaço público real. Mega rituais de integração global de elites políticas transnacionais passaram a ocorrer de maneira mais intensa na década de 1990, com o papel crucial, organizativo e difusor, da internet. A Conferência das Nações Unidas para o Meio Ambiente e o Desenvolvimento, a Rio-92, foi paradigmática dessa intensificação. Nela, a emergente sociedade civil global aprofundou o uso da internet como meio de incrementar o testemunho e o ativismo político a distância. Ao mesmo tempo, diante do alto impacto na mídia mundial causado pela realização de um mega ritual de integração da sociedade civil global paralelamente ao mega ritual das elites, veio à luz a organização de fóruns ou demonstrações de rua durante encontros de representantes do *establishment* global, como os do Fundo Monetário Internacional (FMI), do Banco Mundial e da Organização Mundial do Comércio (OMC). As sucessivas realizações dos Fóruns Sociais Mundiais, em Porto Alegre, em contraposição ao encontro financeiro em Davos, e as muitas manifestações de rua de coalizões antiglobalização demonstram a consolidação desse modelo estratégico de fazer política em escala global (Ribeiro, 2008, 2009).

ALGUMAS QUESTÕES FINAIS

Como falar de sociedade civil global, de cidadania global, se o outro lado da relação, o Estado global, não existe? Quem é o par antagônico da sociedade civil global? Abstrações como o capitalismo flexível transnacional e o Império, coalizões e redes multinacionais? O *establishment* do mundo globalizado é compreendido de maneira pragmática pelos movimentos anti e por outra globalização? Seria hora de abandonar conceitos como sociedade civil e cidadania,

amarrados em demasia ao horizonte do Estado nacional, e lançar mão de outros, mais adequados ao plano global? Perderíamos com esse abandono a capacidade de instigar, embutida metaforicamente nas expressões “sociedade civil” e “cidadania” globais?

Estamos em face de processos políticos nos quais o cosmopolitismo é um guarda-chuva ideológico e utópico que recobre as concepções dos cidadãos globais-transnacionais em sua luta por uma sociedade civil global, uma cidadania global. As cosmopolíticas desses “ativistas”, assim como as dos Estados nacionais, das agências multilaterais, das corporações transnacionais, da mídia global e das agências de cooperação internacional são a base do campo de lutas políticas que definirão a futura democracia global. Nesse âmbito, um dos grandes problemas é a relação entre as pretensões universais e particulares dos diferentes agentes e agências presentes nesse campo. A solução democrática só poderá advir com a consciência de que os diferentes particularismos devem se eximir de ocupar, via efeitos de poder, o lugar do discurso universal hegemônico e permanecer em tensão construtiva entre si, buscando equivalências mútuas que permitam fabricar um mundo globalizado mais justo e solidário.

GUSTAVO LINS RIBEIRO

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- EDWARDS, Michael & GAVENTA, John (eds.)
(2001) *Global Citizen Action*. Boulder: Lynne Rienner Publishers.
- KECK, Margaret E. & SIKKINK, Kathryn (eds.)
(1998) *Activist beyond Borders: Advocacy Networks in International Politics*. Ithaca: Cornell University Press.

KEANE, John

(2003) *Global Civil Society?* Cambridge/New York: Cambridge University Press.

KYMLICKA, Will

(1995) *Ciudadanía multicultural: una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona: Paidós, 1996.

RIBEIRO, Gustavo Lins

(2000b) *Cultura e política no mundo contemporâneo*. Brasília: EDUNB.

(2000b) “Política cibercultural: ativismo político a distância em um mundo transnacional”. In: ALVAREZ, Sonia; DAGNINO, Evelina & ESCOBAR, Arturo (orgs.). *Cultura e política nos movimentos sociais latino-americanos*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, p. 465-502

(2003) *Postimperialismo*. Barcelona: Gedisa Editorial.

(2005) “Cosmopolitanism”, *Vibrant – Virtual Brazilian Anthropology*, n. 2. Disponível em www.vibrant.org.br.

(2008) “Otras globalizaciones. Procesos y agentes transnacionales alternativos”, *Alteridades*, vol. 18, Ciudad de México, p. 175–200.

(2009) “Non-hegemonic globalizations. Alter-native transnational processes and agents”, *Anthropological Theory*, vol. 9, London, p. 1–33.

TAYLOR, Charles

(1992) *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

VIEIRA, Lizi

(2001) *Os argonautas da cidadania: a sociedade civil na globalização*. Rio de Janeiro: Record.

WILLIAMS, Brackette F.

(1989) “A class act. Anthropology and the race to nation across ethnic terrain”, *Annual Review of Anthropology*, vol. 18, Palo Alto, p. 401–44.

DIFERENÇAS, DESIGUALDADE E DISCRIMINAÇÃO

A ANTROPOLOGIA É A CIÊNCIA HUMANA QUE, hoje, mais se preocupa com semelhanças e diferenças entre os seres humanos e suas sociedades – a antropologia física, com as diferenças biológicas, e a antropologia social ou cultural, com as diferenças de ordem cultural. No início do século xx, ela se livrou das teorias racistas perniciosas que postulavam a correspondência entre biologia e cultura, e procurou, a fim de fazer frente às teorias evolucionistas, abandonar o etnocentrismo, abraçando a noção de “relativismo cultural”. Em vez de sociedades primitivas ou avançadas, haveria sociedades apenas *diferentes*, cada uma das quais com sua língua, sua cultura e sua organização social e política, a serem entendidas *em seus próprios termos*.

A tradição de olhar para as diferenças se impôs na agenda antropológica de tal forma que grande parte do trabalho antropológico em sociedades ocidentais se tem debruçado sobre categorias de pessoas e grupos, considerados, de algum modo, “exóticos”. Basta olhar, por exemplo, a produção sobre comunidades negras rurais, homossexuais, travestis e movimentos messiânicos. Ao mesmo tempo, a antropologia se aproxima cada vez mais da vida social de seus próprios praticantes, devendo-se lembrar que muitas sociedades um dia consideradas “primitivas” já produziram seus próprios antropólogos. Há estudos sobre universidades, eleições, o sistema judiciário,

a violência doméstica, o mundo do trabalho e as classes médias urbanas. No Brasil, a produção antropológica conforma um mosaico cada vez mais complexo das diversas facetas da vida social, razão pela qual, queira ou não, tem sido identificada com questões ligadas a diferenças internas à própria sociedade brasileira.

Que diferenças são essas? Segundo os dicionários, diferença é o que distingue uma coisa de outras. Uma interpretação literal dessa frase nos levaria a pensar que as diferenças são inerentes às coisas em si, dados da natureza. As coisas, contudo, não se distinguem entre elas por si só. São *distinguidas* por meio de complexos sistemas cognitivos desenvolvidos socialmente. É no processo social que se definem os critérios da distinção, tornados de tal modo corriqueiros, que parecem naturais. Pode-se dizer, então, que as diferenças são governadas por taxonomias e processos de classificação que privilegiam certas diferenças, minimizando outras. As taxonomias contêm as categorias possíveis, as quais em geral são compartilhadas pela maioria dos membros de uma determinada sociedade. O processo de classificação, por sua vez, é aquele por intermédio do qual as coisas (e as pessoas) são alocadas nas categorias existentes.

Nas sociedades ocidentais contemporâneas, há disputas de classificação, sobretudo quando estas incidem sobre as pessoas. Os indivíduos se situam perante as taxonomias, atribuindo a si próprios “identidades” possíveis. Tais autotaxonomias, no entanto, nem sempre correspondem às classificações feitas por terceiros (heterotaxonomias).

Muitas vezes, existem também disputas entre as próprias taxonomias, o que complica enormemente o processo de classificação dos objetos e, sobretudo, das pessoas. No Brasil, por exemplo, há ao menos duas taxonomias que tratam da sexualidade dos indivíduos masculinos. A primeira, que se pode chamar de popular, distingue os indivíduos com base nos supostos papéis que desempenham na relação sexual: os “homens mesmo”, que assumiriam papel “ativo” em suas relações sexuais, independentemente do sexo do(a) parceiro(a), e os “viados” ou “bichas”, que assumiriam papel “passivo” com parceiros masculinos. A outra taxonomia, a da medicina e do ativismo

homossexual, divide os varões não pelo suposto papel na relação sexual, e sim pelo sexo de seu parceiro sexual preferido. Os que preferem mulheres se definem e/ou são definidos como heterossexuais, enquanto os que preferem outros homens são classificados e/ou se classificam como homossexuais. Aqueles que supostamente gostam tanto de homens quanto de mulheres se classificam e/ou são classificados como bissexuais. Ademais, nas situações em que essas duas taxonomias convivem, os indivíduos podem ser classificados de modos diferentes em cada uma delas. Trata-se, por exemplo, do caso clássico do prostituto masculino, o *michê*. Ele se vê como “homem mesmo”, de acordo com a taxonomia popular, e é visto como homossexual ou bissexual, do ponto de vista da taxonomia médica ou ativista. Os jovens prostitutos que insistem em se ver como homens podem, inclusive, ser acusados por médicos e ativistas de sofrerem de uma espécie de “falsa consciência”.

Discordâncias entre auto e heterotaxonomias têm surgido também na definição dos grupos indígenas, principalmente nas situações de “etnogênese” em que coletividades que viviam como caboclos reivindicam o *status* de indígenas, a despeito da opinião de outros. No plano político, esse tipo de contradição pode ter consequências sérias, razão pela qual, com o intuito de evitá-las, vários países, entre os quais o Brasil, assinaram a Convenção n. 169, reconhecida pela Organização Internacional do Trabalho (oit), em 7 de junho de 1989. Em termos gerais, essa convenção definiu os grupos indígenas por sua *diferença cultural* em relação às sociedades em que se inserem. Simultaneamente, todavia, diminuiu a importância desses fatores “objetivos”, por assim dizer, ao ter declarado que a autotaxonomia de indianidade é critério fundamental para que os grupos indígenas sejam reconhecidos como tais.¹

1 Nos termos da Convenção n. 169: “A consciência de sua identidade indígena ou tribal deverá ser considerada como critério fundamental para determinar os grupos aos quais se aplicam as disposições da presente Convenção”.

Nos últimos anos, o princípio da autoclassificação se estendeu a outros grupos e categorias, tendo no Brasil o Decreto Presidencial n. 4.887, de 20 de novembro de 2003, assegurado que “a caracterização dos remanescentes das comunidades dos quilombos será atestada mediante a autodefinição da própria comunidade”.

Vê-se, portanto, que diferenças entre grupos e indivíduos construídas socialmente não resultam necessariamente em desigualdades, se entendidas as últimas como desníveis de prestígio, poder e riqueza. Na prática, todavia, as diferenças frequentemente se caracterizam por desigualdades nos planos do poder e das representações. A escravidão no Novo Mundo se tornou possível em decorrência do poder dos escravistas e do senso comum e da ciência da época, que desumanizaram os africanos. Do mesmo modo, o controle da sexualidade das mulheres em muitas sociedades deriva de representações que hierarquizam os gêneros. O racismo, por sua vez, persiste valendo-se das teorias racistas que a elite europeia impôs ao mundo no século XIX.

O exemplo histórico mais dramático desse processo no Ocidente é o holocausto. Finda a Segunda Guerra Mundial, a recém-constituída Organização das Nações Unidas aprovou, no dia 9 de dezembro de 1948, a Declaração Universal dos Direitos Humanos. Em 1951, a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco) publicou sua declaração sobre raça, por meio da qual procurou extinguir o racismo pelo repúdio ao próprio conceito de raça. A despeito disso, as leis segregacionistas de Jim Crow no sul dos Estados Unidos permaneceram até a década de 1960, bem como o antigo regime de *apartheid* na África do Sul sobreviveu até 1990. A lei britânica que punia a sodomia entre homens com dois anos de trabalho forçado só foi revogada em 1967, enquanto os movimentos pela eliminação das desigualdades entre homens e mulheres no Brasil, ainda que tenham tido início nos anos 1960, só se consolidaram, no plano legal, com a Constituição de 1988. De um modo ou de outro, trata-se de mudanças legislativas que, embora importantes, não reduziram de maneira significativa velhas representações que hierarquizam gêneros, “raças”, orientações sexuais, imigrantes e

povos indígenas. Tais representações geram práticas discriminatórias, medos, apreensões e sofrimentos que afetam os inferiorizados e, em última análise, contribuem para a persistência de desigualdades.

Nos últimos anos, as desigualdades têm integrado a agenda das grandes organizações filantrópicas internacionais, da Organização das Nações Unidas e dos próprios países considerados individualmente, ao passo que movimentos reivindicatórios de mudanças têm crescido de maneira paulatina. Entre outras, a noção de multiculturalismo, que invoca velhas ideias antropológicas de relativismo cultural, surgiu para garantir a tolerância de diferenças culturais entre grupos e categorias que compõem as sociedades nacionais, bem como para reduzir desigualdades materiais entre grupos distintos. Ouve-se, cada vez mais, o lema: “É preciso tratar desigualmente os desiguais”.

Têm-se consolidado assim, de início na Índia e, hoje, pelo mundo afora, práticas de ação afirmativa que procuram enfrentar as desigualdades dos “historicamente desprivilegiados”, dando-lhes acesso diferenciado a certos bens públicos, como serviços de saúde, universidades e postos na administração pública e no mercado de trabalho em geral. Paralelamente, fortalece-se a noção de “diversidade”, que reza pela coexistência e mesmo a celebração de diferentes estilos de vida. A diversidade é proclamada também por organizações públicas e privadas que acreditam na “diversidade” de seus integrantes como modo de aumentar sua eficiência e sua criatividade. Universidades e grandes corporações norte-americanas têm invocado bastante essa ideia em sua política de admissões e promoções, ou seja, políticas contemporâneas multiculturalistas vislumbram não apenas a redução ou a eliminação das desigualdades, como também a celebração de diferenças culturais para o bem-estar nacional.

Em face dessa situação, os antropólogos se deparam com um dilema. Enquanto uns acreditam que a única saída é celebrar as diferenças grupais e, eventualmente, incorporá-las ao *corpus juris* dos Estados nacionais, outros temem que esse processo consolide ainda mais a crença na naturalidade dessas diferenças, prejudicando a igualdade no longo prazo. Quando, por exemplo, fala-se em culturas

de “raças” e se associam comportamentos, representações e estilos de vida a grupos ditos raciais, ressurgem sub-repticiamente ideias rejeitadas pela antropologia moderna, ou seja, a crença de que haveria, de fato, relação entre genética e cultura. Os primeiros imaginam sociedades mais ricas e criativas pela proliferação de “comunidades” de toda espécie; os últimos temem que a complexidade e a mutabilidade das auto e heteroclassificações, que garantem aos indivíduos, em última análise, uma plethora maior ou menor de opções, sejam perdidas num processo de essencialização e naturalização de categorias cada vez mais numerosas. Em outras palavras, entendem que a discriminação e o preconceito derivam das representações sociais negativas que hierarquizam “raças”, gêneros, orientações sexuais, pessoas de diferentes idades, crenças religiosas etc., e temem pelos efeitos da interferência dos Estados nacionais e dos sistemas jurídicos na arena das classificações. Entendem, portanto, que a luta contra as desigualdades é, fundamentalmente, uma luta contra as *representações* negativas ainda hoje associadas a determinados grupos e categorias sociais, que assim permanecem estigmatizados.

O embate entre essas duas posições prevalece em todos os países ocidentais. Na Grã-Bretanha e na Holanda, discute-se a possibilidade de políticas focadas em imigrantes terem produzido guetos em sociedades perigosamente divididas, esboçando-se assim aulas de “inglêsidade” e “holandesidade” para os que imigraram ou querem imigrar! Já na França, cuja Constituição e cujas crenças republicanas repelem políticas orientadas por “comunidades” – “ici, il n’y a pas de races” –, debate-se a modificação de políticas. No Brasil, por seu turno, o debate sobre ações afirmativas tem sido cada vez mais intenso.

À antropologia não cabe propor qualquer resolução, mas ela, por ser a ciência que se tem debruçado sobre diferenças produzidas, celebradas e rejeitadas no seio de e entre as sociedades humanas, certamente conforma espaço privilegiado para um debate minimamente informado sobre tais questões.

PETER FRY

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- APPIAH, Anthony
(1992) *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto. 1997.
- CUNHA, Manuela Carneiro da Cunha
(1985) *Negros, estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África*. São Paulo: Brasiliense.
- FRY, Peter
(2005) *A persistência da raça: ensaios antropológicos sobre o Brasil e a África austral*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João (org.)
(1999) *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa.
- PEIRANO, Mariza. G. S.
(1991) *Uma antropologia no plural: três experiências contemporâneas*. Brasília: EDUNB.
- STEIL, Carlos Alberto (org.)
(2006) *Cotas raciais na universidade: um debate*. Porto Alegre: Editora da UFRGS.

MINORIA

O TERMO *MINORIA*, COM REFERENCIAL COLETIVO, tem sido usado de maneira indistinta para designar grupos discriminados na sociedade ou Estado em que vivem e cujos membros são vítimas de preconceito (ou prejulgamento infundado). Tal abrangência, porém, tem limitações: em sentido estritamente conceitual, no campo das ciências sociais, supõe identificação de grupo e posição diferenciada, que sugerem critérios de pertencimento de natureza nacional, racial, religiosa, étnica ou cultural. Embora preceitos classificatórios relacionados a gênero, classe social, profissão etc. sejam eventualmente importantes, o conceito não se aplica a categorias sociais conformadas por eles, como homossexuais, mulheres ou pessoas de uma mesma ocupação profissional. A inferioridade numérica da definição não é importante, pois a marca da condição de minoria corresponde à desigualdade de *status* e não ao seu percentual (relativo) no cômputo geral da população de um Estado. A singularização da minoria, portanto, faz-se por antagonismo à maioria (também chamada de “grupo dominante”), com indicadores sociais melhores em termos de oportunidades educacionais, econômicas e políticas.

A expressão *minoria nacional* foi o ponto de partida de uma noção intrínseca à formação do moderno Estado-nação. Os grupos minoritários surgiram no século XIX, junto com a ideia de nação e em oposição ao princípio de nacionalidade. Numa primeira configuração, foram grupos com identidade nacional, reconhecida inclu-

sive pela maioria, estabelecidos num Estado dominado por outra nacionalidade e nem sempre usufrutuários de todos os direitos de cidadania, numa situação que produziu numerosos conflitos ao longo da história das nações.

Estudiosos do nacionalismo assinalaram a relevância prática e simbólica das distinções étnicas, raciais e linguísticas contidas na ideia de nação; o peso político atribuído à identidade nacional; e a xenofobia dirigida àqueles que não se enquadravam no princípio de nacionalidade e se tornaram mais visíveis no último quartel do século XIX, período marcado pela noção de raça e por seu efeito prático, o racismo, igualmente relevante na conformação das minorias. A consolidação dos Estados nacionais, guerras, mudanças de fronteiras internacionais, o colonialismo, ideologias (inclusive o racismo e o nacionalismo) e a escravidão são fatores importantes na formação de minorias; o significativo e constante fenômeno migratório, ou seja, os deslocamentos populacionais, e as exclusões sociais, econômicas e políticas produzidas pelo racismo têm, contudo, destaque e maior visibilidade (passada e presente), bem como alimentam as diferenças entre grupos e põem em cena as questões da cidadania, do princípio de nacionalidade e dos direitos humanos.

O desfecho da Primeira Guerra Mundial, acompanhado da reconfiguração de fronteiras e da criação de novos Estados, trouxe à baila a discussão das minorias no contexto de criação da Liga das Nações. Os tratados de paz assinados produziram grande número de apátridas, refugiados e imigrantes, que foram, em sua maioria, desprovidos dos direitos de cidadania ou englobados pela categoria *alienígena* e sujeitos a legislação específica. Houve debates sobre os direitos das minorias, sem haver solução de caráter internacionalista. Lidar com grupos diferentes da nacionalidade majoritária era e ainda é considerado assunto interno de cada Estado-nação.

Essa e outras realidades envolvendo grupos com direitos diferentes e quase sempre desiguais serviram de base para os fundamentos sociológicos do conceito de minoria – instrumento analítico que seria apropriado também para o estudo das relações interétnicas.

Em suas primeiras definições, aplicou-se o termo na distinção de grupos étnicos singularizados por critérios nacionais e culturais, levada em conta a grande variedade de situações de desigualdade social e política surgidas após 1918, incluindo-se as novas relações entre maioria e minorias decorrentes dos deslocamentos populacionais produzidos pelo avanço do capitalismo.

No final da Segunda Guerra Mundial, em face do mesmo fenômeno, isto é, de grupos discriminados por diferenças biológicas, culturais ou religiosas, e principalmente dos genocídios promovidos pela Alemanha nazista em nome da pureza racial, conformou-se sistematização mais precisa. Pela segunda vez, um conflito mundial deu visibilidade a velhos problemas decorrentes da formação dos Estados nacionais, mas a noção de minoria adquiriu maior abrangência, ao enfocar, de modo geral, as relações interétnicas e raciais, o problema da imigração e a situação das populações nativas no mundo colonial e, depois, no contexto de criação e consolidação dos Estados pós-coloniais.

O texto mais influente surgido na década de 1940 foi “O problema dos grupos minoritários”, de Louis Wirth, que procurou definir diferentes situações de minoria, com ênfase nas desigualdades de *status*, na discriminação e nas relações de poder envolvendo maioria e minorias. Trata-se de uma construção teórica que converge para relações sociais demarcadas por pertencimentos de natureza étnica, conflitantes com os ideais nacionalistas da maioria, bem como ressalta a dimensão política e o problema dos direitos humanos, frequentemente transgredidos nas situações de conflito. A tipologia de Wirth leva em conta construções identitárias internas e o comportamento normativo de minorias, assinalando problemas relativos seja às políticas de inclusão e exclusão, seja às dificuldades de integração. Em outras palavras, Wirth abordou questões fundamentais na delimitação das minorias em contextos nacionais, entre as quais o pluralismo, que abrange distinções culturais e o reconhecimento de identidades separadas, e a assimilação, que sugere possibilidades imaginadas de integração democrática, mas

reconhece que o etnocentrismo e o racismo são os principais empecilhos à aceitação igualitária de grupos e indivíduos distintos da maioria.

Deve-se observar que o etnocentrismo e o racismo, bem como o uso de estereótipos ou imagens banalizadas para tornar típico um grupo conformam pertencimentos coletivos em vários níveis identitários (nacionais, regionais, étnicos), numa espécie de repúdio à diversidade cultural e biológica, que não é prerrogativa da maioria. Como Charles Wagley e Marvin Harris (1958) observaram, o etnocentrismo é uma característica estrutural das relações entre maioria e minorias, pois crenças acerca da superioridade da própria cultura e da natureza biológica são muito comuns. Por essa razão, acreditam que a assimilação, na condição de processo social integrativo, é mais adequada a uma sociedade democrática, uma vez que a persistência de minorias produz conflitos e desigualdades insuperáveis em situações nas quais os elementos acionados para separá-las são o etnocentrismo e o racismo.

O conceito de assimilação, todavia, possui mais de um significado. Nas ciências sociais, é semelhante ao de aculturação e tem sido utilizado para explicar processos de mudança social e cultural ocorridos por meio da interação entre grupos minoritários e a maioria. Diversas vezes, contudo, a ideia de assimilação foi usada politicamente como sinônimo de nacionalização e produziu situações conflituosas, ao ter negado o direito à diferença e imposto cânones da cultura nacional aos grupos abarcados pelo termo *etnia*. A campanha de nacionalização realizada no Brasil durante o Estado Novo (1937–1945) é um bom exemplo da imposição da assimilação definida como processo de “abrasileiramento”, haja vista ter sido uma política de Estado cujo objetivo era acabar com as diferenças culturais e as identidades étnicas produzidas pela imigração.

Com efeito, para muitos estudiosos das relações interétnicas, a ideia de assimilação persistiu para formalizar um modelo ideal de sociedade democrática, que supunha a integração igualitária de minorias e grupos étnicos. Em geral, suas dificuldades são atribuídas aos ideais nacionalistas, ao racismo, às desigualdades sociais e

às etnicidades, termo que, no senso comum, é indicativo da pertença a um grupo marcado por fronteiras étnicas.

Eis, reunidos, os indicadores mais recentemente empregados para falar em minoria, termo que, hoje, raramente é apreendido em sua forma conceitual. A reavaliação do conceito deu destaque ao problema das desigualdades sociais e suas implicações relacionadas à cidadania e ao direito à diferença. De um lado, há aproximação com os conceitos de grupo étnico e etnicidade, prevalecendo a noção de fronteiras de inclusão (reconhecimento, pelos membros do grupo, de uma identidade singular ou outros elementos de pertença) e exclusão (reflexo das formas pelas quais os setores mais poderosos da população definem e discriminam categorias sociais subordinadas) (Banton, 1977); de outro, o conceito privilegia os grupos ou categorias sociais que ocupam posições desiguais ou desvantajosas na sociedade, destacando-se o racismo e a xenofobia como as principais formas de distinção e discriminação. A atual instrumentalidade do conceito, portanto, encontra-se na noção de dupla fronteira e em suas implicações de poder e desigualdade social, pois no mundo moderno os indivíduos precisam ter identidade como cidadãos, razão pela qual a diversidade (étnica, cultural) é tida como problema pelos grupos dominantes (Eriksen, 1993).

Em resumo, a noção de minoria tem longa trajetória e vem sendo reapropriada como recurso analítico em face da complexidade dos fenômenos étnicos e nacionais no mundo moderno, bem como das relações potencialmente conflituosas que eles produzem. Abrange as mais diversas situações, quase sempre em associação com o racismo, o etnocentrismo, o preconceito e as demais formas de desqualificação social. Podem-se citar, entre outras, as políticas de restrição aos diversos tipos de imigrantes; o multiculturalismo, entendido como um movimento que reivindica o direito à diferença cultural sob uma mesma cidadania; e os direitos territoriais reivindicados pelos chamados “povos nativos”, inclusive no Brasil, onde também se evidenciam demandas de ação afirmativa de vários setores da população afro-descendente, sustentados por indicadores que apontam

para desigualdades sociais, cujas raízes se localizam no passado escravocrata e no racismo. Em tal contexto, ressaltam-se, portanto, os problemas de subordinação e diferenciação social de populações e grupos singularizados que lutam pela igualdade e os direitos que conformam a cidadania.

GIRALDA SEYFERTH

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BANTON, Michael
(1977) *A ideia de raça*. Lisboa: Edições 70, 1977.
- ERIKSEN, Thomas Hylland
(1993) *Ethnicity & Nationalism: Anthropological Perspectives*. London: Pluto Press.
- WAGLEY, Charles & HARRIS, Marvin
(1958) *Minorities in the New World: Six Case Studies*. New York: Columbia University Press.
- WIRTH, Louis
(1945) “The problem of minorities groups”. In: LINTON, Ralph (ed.) *The Science of Man in the World Crisis*. New York, Columbia University Press.

MINORIAS E RELIGIOSIDADE EM SEUS CONTEXTOS

O ESTUDO DE GRUPOS RELIGIOSOS MINORITÁRIOS envolve a compreensão de sua relação com a sociedade abrangente e de seu lugar nela (historicamente) definido. Em sociedades modernas, o modelo jurídico da laicidade não define por si só as relações entre Estado, sociedade e religião. É preciso considerar fatores como a introjeção pelo Estado de referências religiosas e a politização de identidades religiosas. Desse modo, pode-se pensar comparativamente a situação no Brasil e levantar questões sobre como se concebe e se administra o pluralismo religioso.

Desde os primórdios da antropologia, a religião é um tema prioritário de reflexão e pesquisa, a despeito das transformações que a levaram a ampliar seu campo de ação, hoje não mais restrito às chamadas “sociedades primitivas”. Ao longo desse tempo, rompeu-se o pressuposto que associava o religioso ao primitivo, consolidando-se a posição que encontra na religião um aspecto relevante e atual em civilizações, sociedades e grupos de vários tipos. Hoje, a antropologia não só estuda a religião e a religiosidade em escalas variadas, num imenso conjunto de situações, como também conta com o diálogo com outras áreas de conhecimento, em especial a sociologia e a história.

Não obstante, é preciso admitir que, entre as ciências humanas, foi a antropologia que desenvolveu uma afinidade pelo estudo de

coletivos de pequena escala. A designação de tais coletivos como “minorias”, em vez de decorrer apenas de uma dimensão estatística, envolve uma operação de reconhecimento que só pode ser compreendida quando se consideram as relações entre um determinado coletivo e o contexto mais amplo. Ao mesmo tempo que a antropologia aporta dados e reflexões acerca de inúmeros e diversos grupos estatisticamente minoritários, a própria noção de “minorias” conduz a uma discussão sobre a relação entre esses grupos e a situação social e histórica em que se inserem.

No Estado moderno, essas relações passam necessariamente pelo princípio da “laicidade”. Por meio desta, o Estado procura garantir tanto sua autonomia em relação ao religioso quanto o pluralismo e a liberdade religiosos no âmbito da sociedade civil. Num dos planos, sem importar quão religiosa é uma sociedade, procura-se tornar o Estado imune às suas pressões; noutro, seja qual for o número de grupos religiosos, busca-se assegurar a cada um deles, independentemente de suas dimensões e peculiaridades, as mesmas condições para o exercício de suas crenças. Vê-se, assim, que tal modelo de laicidade consagra princípios que levariam a desconsiderar a noção de “minorias”, uma vez que nele as proporções e as origens de um grupo religioso seriam indiferentes seja para o Estado, seja para a estipulação de seus próprios direitos.

Na prática, o passado e o presente de sociedades moldadas ou afetadas por esse modelo não são adequados exatamente a ele. Por um lado, constata-se que, em muitas delas, certos grupos religiosos preservam ou desenvolvem uma politização, ou são considerados nesse viés, de modo que a dimensão religiosa caracteriza, de modo indelével, sua disposição no espaço público. Em outras palavras, a religião opera como uma marca identitária. Por outro lado, nota-se que traços religiosos estão mais ou menos presentes nas definições de nacionalidade e de espaço público em diversas sociedades modernas. Pode-se dizer, quanto a isso, que certas referências religiosas são introjetadas nessas definições e geram efeitos inclusive na maneira pela qual se efetiva a separação entre Estado e igrejas.

A situação de dois países pode ajudar a compreender esses argumentos. O primeiro deles é a França, ao qual o modelo de laicidade está fortemente associado. O crescimento e a consolidação da religião islâmica se acompanham de reações que explicitam, de um lado, a carga política dessa identidade religiosa e, de outro, o atrelamento entre as referências cristãs e as definições de nacionalidade e espaço público. O outro país é a Índia: colonizado por meio de uma política que almejava neutralidade religiosa, adotou, após se tornar independente, o secularismo como princípio de Estado. Isso, no entanto, não impediu que o hinduísmo deixasse fortes marcas nas definições de nacionalidade e espaço público, e que em torno do islamismo e de outras religiões se desenvolvesse uma consciência de minoria política.

Os exemplos da França e da Índia são úteis também à percepção de outros dilemas contidos no modo como a modernidade procurou regular as relações entre Estado e religião. A França ilustra bem o que se pode chamar de paradoxo da laicidade: a fim de garantir a liberdade religiosa, é preciso delimitar o espaço de seu exercício; delimitá-lo exige que o Estado se pronuncie acerca de como se deve definir o religioso. Foi o que se viu na recente polêmica sobre o uso de véus em escolas públicas, na qual o Estado francês teve de determinar os critérios de um “signo religioso ostensivo”. A Índia, por sua vez, demonstra de maneira dramática os dilemas da equação do pluralismo. A adoção do modelo secularista fomentou a ficção de que o Estado estava imune às questões religiosas. Numa situação marcada pela desigualdade entre maiorias e minorias religiosas, isso contribuiu para exacerbar as tensões, que vêm conduzindo a violentos enfrentamentos.

Na perspectiva aqui exposta, pode-se afirmar, em primeiro lugar, que o Brasil se caracteriza por um padrão que introjeta referências cristãs, sobretudo católicas. Durante a Colônia e o Império, o modelo adotado consagrou o atrelamento entre o Estado e a religião católica, conferindo ao primeiro uma série de compromissos e prerrogativas em relação à segunda. Na República, instaurou-se

o princípio da separação entre Estado e igrejas, anunciando-se a garantia do pluralismo religioso. Mesmo sem ter perdido a vigência, esse modelo convive, desde o seu início, com um contexto em que nacionalidade e espaço público estão fortemente associados ao catolicismo.

Eis algumas evidências disso: 1) os feriados religiosos são todos católicos, inclusive aquele dedicado à “padroeira nacional”; 2) autoridades eclesiais católicas foram quase sempre tratadas com singular deferência por autoridades políticas; 3) em muitos lugares públicos, de recintos de órgãos estatais a espaços urbanos privilegiados, há símbolos associados ao catolicismo. Aliás, mesmo tratando-se de direitos reconhecidos a todas as religiões, pressupôs-se por muito tempo que usufruí-los cabia, sobretudo ou exclusivamente, aos católicos, como no ensino religioso em escolas públicas e na assistência espiritual em hospitais.

O estatuto das demais religiões no Brasil, até hoje estatisticamente minoritárias, precisa ser estabelecido considerando-se a situação do catolicismo e sua relação com o Estado, a nacionalidade e o espaço público. Sem a pretensão de esgotar esse universo, na consideração dos cultos mediúnicos e das igrejas evangélicas, percebe-se um quadro histórico caracterizado pela legitimidade diferenciada das religiões, que se reflete sobre como se concebe o pluralismo e como se relacionam maioria e minorias.

No caso dos cultos mediúnicos espíritas e afro-brasileiros, sua situação ficou marcada pelo descompasso entre o reduzido número de fiéis declarados e a ampla disseminação de suas crenças e práticas na sociedade. As lideranças desse universo religioso, ao mesmo tempo que lutaram por maior legitimidade social, poucas vezes confrontaram abertamente o catolicismo. Predominou entre o catolicismo e os cultos mediúnicos um arranjo feito de tensões e de sincretismos, que se mostrou incapaz de abalar a hegemonia do primeiro no campo religioso. A situação jurídica desses cultos, até ao menos meados do século xx, não foi menos ambígua. Embora jamais tenham perdido por completo as salvaguardas da liberdade religiosa, foram

atacados em várias ocasiões sob a alegação de que atentavam contra a “saúde pública”.

No caso das igrejas evangélicas, ainda que façam parte do campo religioso desde o início do século XIX, o impacto delas, alavancado pelo crescimento e a atuação dos pentecostais, tornou-se decisivo nas últimas décadas. Seu avanço não se dá apenas no número de fiéis e de instituições religiosas, pois comporta uma expansão que atinge a política, a mídia, a assistência social e a produção cultural. Representa um desafio ao catolicismo ora pelo questionamento de suas relações privilegiadas com o Estado, a nacionalidade e o espaço público, ora pela tentativa de ocupar lugar semelhante por meio da conquista de posições sociais. Ainda assim, nota-se descompasso entre o êxito e a legitimidade dos evangélicos. Os modos pelos quais se dá sua expansão levantam controvérsias que envolvem as definições do religioso nas relações tanto com os próprios fiéis quanto com os fiéis de outras religiões ou ainda com a sociedade.

Em outras palavras, a atual situação dos evangélicos proporciona uma nova oportunidade de reflexão sobre o pluralismo no Brasil e seria preferível empreendê-la sem partir do pressuposto que converte em algo espúrio toda incursão religiosa ao espaço público. Diante do quadro que conjuga uma maioria em crise e uma minoria em expansão, somos convidados a pensar nas formas pelas quais uma hegemonia religiosa e social se estabelece historicamente. Não se pode esquecer que se trata aqui do embate entre uma religiosidade introjetada nas definições de nacionalidade e espaço público e outra contra a qual se elaboram imagens pejorativas, que a associam, por exemplo, à “exploração da credulidade pública”.

Com o auxílio da antropologia, é possível fugir dos retratos simplistas que essas imagens sugerem acerca dos fiéis evangélicos. Em contrapartida, o estilo beligerante de certas igrejas evangélicas tem mantido em pauta o debate sobre as formas de proteger e reparar os principais atingidos, que são os cultos afro-brasileiros. Esse debate incide sobre dimensões que cobrem seus símbolos, seus bens e sua imagem, assim como abrange ações como acusações de vili-

pêndio religioso, a regularização civil de centros de culto, a garantia de imunidade tributária para templos e o tombamento de suas propriedades pelo patrimônio arquitetônico e histórico. A antropologia, nesse caso, pode contribuir para a reflexão sobre as implicações de tais medidas na conformação das religiosidades afro e de seu lugar na sociedade.

EMERSON GIUMBELLI

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AZEVEDO, Thales de
(1981) *A religião civil brasileira: um instrumento político*. Petrópolis: Vozes.
- BIRMAN, Patrícia (org.)
(2003) *Religião e espaço público*. São Paulo: Attar/PRONEX.
- BURITY, Joanildo
(1997) *Identidade e política no campo religioso*. Recife: IPESPE/Editora da UFPE, 1997.
- GIUMBELLI, Emerson
(2002) *O fim da religião. Dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França*. São Paulo: Attar/PRONEX.
(2007) “A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil”, *Religião e Sociedade*, vol. 28, n. 2, Rio de Janeiro, 2008, p. 80–101.
- SCHRITZMEYER, Ana Lúcia Pastore
(2004) *Sortilégio de saberes: curandeiros e juizes nos tribunais brasileiros (1900–1990)*. São Paulo: IBCCRIM, 2004.

SOARES, Luiz Eduardo

(1993) “Dimensões democráticas do conflito religioso no Brasil: a guerra dos pentecostais contra o afro-brasileiro”. In: *Os dois corpos do presidente e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará/ISER.

WALZER, Michael

(1997) *Da tolerância*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

Comentário jurídico

DIREITO À DIFERENÇA OU DIREITO GERAL DE IGUALDADE?

INTRODUÇÃO

Assim como no campo das ciências sociais, um dos debates contemporâneos mais acirrados no mundo jurídico diz respeito ao conteúdo e às exigências normativas da igualdade entendida como direito humano e constitucional. Em tal contexto, a polêmica entre a afirmação de um direito à diferença e a proclamação de um direito geral de igualdade se apresenta de forma direta. Pululam reivindicações pelo reconhecimento legislativo e judicial de direitos de diversos grupos e indivíduos, vinculados a referenciais identitários ou a determinadas situações concretas.

Nessa linha, estabelecem-se discussões sobre a natureza e a adequação das medidas possíveis. Elas devem ser universalistas ou particularistas? É necessária e politicamente desejável, do ponto de vista da construção de uma sociedade mais justa, conforme os imperativos de igualdade, liberdade e combate à discriminação, a existência de legislação de proteção específica para cada grupo discriminado? Ou é preferível uma legislação universalista, desenhada de forma abstrata,

com o objetivo de combater todo e qualquer tipo de discriminação? Do ponto de vista jurídico, tais questões indagam as respostas jurídicas diante do fenômeno discriminatório, ensejando a compreensão e a construção de um campo próprio à reflexão e à prática jurídicas, a que se pode chamar de “direito da antidiscriminação” (Rios, 2008).

Diante desse desafio, esta reflexão se divide em três partes. Na primeira, valho-me do esquema proposto por Nancy Fraser (1997, 2001), segundo o qual os paradigmas de distribuição e reconhecimento possibilitam a compreensão adequada das questões de justiça trazidas pelas chamadas políticas identitárias no mundo atual; na segunda, examino a tensão entre as reivindicações de um direito à igualdade e as de um direito à diferença; na terceira, vislumbro o dilema que desafia as respostas suscitadas pelas realidades discriminatórias.

ENTRE A DISTRIBUIÇÃO E O RECONHECIMENTO: UNIVERSALISMO OU PARTICULARISMO?

Segundo Nancy Fraser, as atuais compreensões sobre justiça podem ser esquematizadas com base nos paradigmas da justiça socioeconômica e da justiça cultural ou simbólica: distribuição e reconhecimento, respectivamente (Fraser, 1997: 13–6). No paradigma da distribuição, a injustiça se relaciona com a estrutura econômica da sociedade, preocupando-se com situações de exploração (apropriação do trabalho alheio em benefício de outros); marginalização (confinamento a situações de baixa remuneração e impossibilidade de melhores condições) e privação de condições de vida materialmente adequadas. No paradigma do reconhecimento, refere-se a padrões sociais de representação, interpretação e comunicação, exemplificados por situações de dominação cultural (sujeitar-se a padrões de interpretação e de comunicação próprios de outra cultura, alheios e hostis à cultura do grupo dominado); não reconhecimento (práticas culturais dominantes que tornam invisíveis e irrelevantes determinados grupos); e desrespeito (ser cotidianamente injuriado ou me-

nosprezado por meio de estereótipos presentes na cultura dominante e nas interações sociais).

Dessa caracterização¹ decorrem os respectivos remédios para tais tipos de injustiça, cuja relação com as questões do direito da antidiscriminação é direta: enquanto a injustiça econômica, ao reclamar a redistribuição dos bens materiais, aponta para esquemas igualitários e universalistas, a injustiça cultural ou simbólica exige o reconhecimento dos grupos estigmatizados numa dinâmica diferenciadora e particularista. Eis o dilema entre reconhecimento e distribuição: ao passo que a primeira demanda se inclina a produzir diferenciação e particularismo, a segunda tende a enfraquecê-los; medidas redistributivas propõem esquemas universalistas e igualitários; políticas de reconhecimento têm a propensão de condená-los.

É importante assinalar que o esquema proposto não ignora, nem refuta a imbricação entre reconhecimento e distribuição como medidas necessárias à superação da injustiça; antes disso, porém, busca chamar a atenção para ambas as perspectivas, possibilitando inclusive a pesquisa de quais são as interações de uma espécie de medida sobre a outra e até que ponto medidas concretas, considerados os dois pontos de vista, auxiliam ou prejudicam a superação de injustiças.

Nesse mesmo sentido, Fraser salienta a necessidade de conciliar tais preocupações, sob pena de fracasso no combate à injustiça. Em suas palavras:

Essa distinção entre remédios redistributivos e remédios de reconhecimento é analítica. Remédios redistributivos geralmente pressupõem uma concepção de reconhecimento subjacente. Por exemplo, alguns proponentes de redistribuição socioeconômica igualitária fundam suas reivindicações no “igual valor das pessoas”; assim, eles consideram redistribuição

1 Na perspectiva predominantemente distributivista, encontram-se autores como John Rawls e Ronald Dworkin; na perspectiva em que o reconhecimento prevalece, Charles Taylor e Axel Honneth.

econômica uma expressão de reconhecimento. Diversamente, remédios de reconhecimento algumas vezes pressupõem uma concepção de redistribuição subjacente. Por exemplo, alguns proponentes do reconhecimento multicultural fundamentam suas reivindicações em imperativos de uma justa distribuição dos ‘bens primários’ de uma ‘estrutura cultural intacta’; eles, portanto, consideram reconhecimento cultural uma espécie de redistribuição (Fraser, 2001: 15–6).

Para a compreensão e o desenvolvimento do direito da antidiscriminação esses paradigmas são muito valiosos. A todo instante, a luta por direitos protagonizada por grupos discriminados se depara com tais tensões, como revelam os remédios que vão do combate à discriminação direta, intencional e explícita até a adoção de medidas diferenciadas positivas, sejam estas no sentido da acomodação das diferenças ou de ações afirmativas. A própria enumeração de critérios proibidos de discriminação pode ser compreendida como um reforço do mandamento constitucional de igualdade formal (objetivando instituir efetiva indiferença diante dos particularismos individuais ou grupais) ou como reconhecimento das diversas identidades sob as quais se organizam os grupos sociais que compõem a coletividade.

No debate jurídico, essas tensões se traduzem, por exemplo, na dissonância argumentativa entre os partidários da neutralidade e de um método procedimental na interpretação constitucional, e os adeptos de uma interpretação informada por certos conteúdos substantivos; na discussão jurisprudencial acerca da censura constitucional diante de discriminação indireta, especialmente quando se denunciam os resultados perversos de uma aplicação formalmente neutra de critérios com impactos diferenciados na realidade; e na polêmica a respeito da constitucionalidade das ações afirmativas, quando se questiona a utilização de critérios proibidos de discriminação como instrumento de superação de realidades discriminatórias.

DIREITO À IGUALDADE OU DIREITO À DIFERENÇA?

No fundo, a tensão entre os paradigmas da distribuição e do reconhecimento traz à tona a tensão entre as formulações de um direito geral de igualdade e as do direito à diferença. Desde a Revolução Francesa, o projeto político de abolir os privilégios e superar a sociedade estamental se associou à formulação da igualdade jurídica como componente essencial do Estado de direito e da democracia, considerando-se a defesa da diferença uma estratégia conservadora e retrógrada. Todavia, como indicado acima, nas últimas décadas do século xx, grupos e movimentos sociais que reivindicam agendas progressistas passaram a perseguir o reconhecimento das diferenças e a promoção da diversidade.

A postulação de um “direito à diferença” nesse contexto irrompeu da crítica a um universalismo político e jurídico que, sob o pretexto de destruir as antigas hierarquias, corre o risco de atuar de modo formalista, criando e reforçando antigas e novas desigualdades e discriminações. Fruto da assunção de um paradigma pretensamente universal, essa igualdade formal se corrompe ao eleger como parâmetro pressuposto um sujeito social nada abstrato: masculino, branco, europeu, cristão, heterossexual, burguês e proprietário.

Duas possíveis compreensões dos critérios proibidos de discriminação, também percebidas nas respostas jurídicas às diversas situações de discriminação, desde a criminalização da discriminação explícita e intencional até as ações afirmativas, decorrem dessa tensão. Com efeito, na enumeração das proibições de discriminação, estas podem ser entendidas como desdobramentos da igualdade formal ou como reconhecimento da diversidade e do dever de sua promoção. A tais compreensões podem ser associados também os “diferencialismos” contemporâneos (Pierucci, 1999).

O “diferencialismo de direita” insiste na afirmação das diferenças como estratégia antiigualitarista, a fim de justificar xenofobia, racismo e chauvinismo, entre outras heterofobias (a chamada “direita identitária”), na tradição contrarrevolucionária francesa. Já o “diferencialismo

de esquerda” conclama o “direito à diferença” sob a convicção do valor, do respeito e da peculiaridade das diferenças,² cabendo-lhe tarefa mais árdua: abraçar a diferença, sem abrir mão da igualdade.³

Esses dois diferencialismos comungam, como o próprio termo revela, numa desconfiança em face da ideia de um ser humano abstrato, sujeito de direito universalizado. Do ponto de vista da promoção da igualdade, tal postura é bastante discutida, por arriscar-se a tonificar o discurso conservador, haja vista acentuar uma de suas vertentes mais tradicionais e recorrentes na contemporaneidade. Além dos já citados exemplos do racismo e do chauvinismo, esse perigo também pode ser exemplificado na esfera da sexualidade. Abordagens médicas, hoje reforçadas pelo fascínio da genética (Stein, 1999), podem ser utilizadas para justificar regimes diferenciados para gays e lésbicas, e inclusive “terapias curativas”. Diferenças biológicas também legitimariam tratamentos e acesso diferenciados a diversos bens relacionados à sexualidade.

Uma alternativa a esse dilema seria defender um “diferencialismo radical”, ou seja, levar às últimas consequências o processo de di-

- 2 Essa dinâmica foi assinalada por Charles Taylor como o movimento da ideia de dignidade humana em direção à política das diferenças (Taylor, 1995: 25, 37–44).
- 3 “Defender a diferença não quer dizer defender a hierarquização, me dizem, te dizem, sem se darem conta de que a ‘igualdade na diferença’ não passa de um *wishful thinking* de esquerda, uma prescrição ilusória, uma tentativa de onipotência nominalista, porquanto em choque frontal com o axioma linguístico neokantiano – inescapável – segundo o qual não se pode afirmar uma diferença sem afirmar ao mesmo tempo uma diferença de valor. [...] O antropólogo francês Louis Dumont chegou a trabalhar esta impossibilidade, a impossibilidade de desimplicar uma da outra a diferença e a hierarquia: *nos quadros culturais de qualquer sociedade humana, sejam as sociedades tradicionais holísticas, sejam as sociedades modernas individualistas, não existe diferença cultural que não se interprete ao mesmo tempo como diferença de valor, portanto, como hierarquia, explícita ou implícita*” (Pierucci, 1999: 32–3, grifos adicionados).

ferenciação que produz o reconhecimento de uma identidade coletivamente compartilhada. Dito de outro modo, até o ponto em que a fragmentação das múltiplas identidades possíveis em cada grupo desemboca numa nova espécie de universalismo, fruto da condição ímpar de cada sujeito, que é resultado dessa característica disseminante, dessa espiral da diferenciação ínsita à perspectiva diferencialista. As trajetórias do feminismo e dos grupos raciais demonstrariam tal possibilidade.⁴ Além de se afastar dos perigos do “diferencialismo de direita”, antagônicos à ideia de igualdade, esse “novo universalismo”⁵ possibilitaria o convívio entre o respeito às diferenças e o respeito à individualidade.

Outra formulação que dá conta dos riscos do “diferencialismo de esquerda” e propõe uma saída para a tensão entre igualdade e diferença pode ser encontrada na tipologia proposta por Sérgio Paulo

- 4 A produção teórica feminista poderia, conforme Pierucci, ser assim resumida: “(1) da igualdade acima das diferenças passa-se à diferença de gênero; (2) da diferença de gênero, que representa a diferença feminina no singular em relação ao mundo masculino também no singular, (3) chega-se a uma nova descoberta empírica, a das diferenças ‘entre as mulheres’, as diferenças ‘de dentro’ (Pierucci, 1999: 149). Em resumo, da igualdade (1) à diferença e (2) desta às diferenças. A questão racial apresenta caminho similar: de um modelo ‘unirracial’, ‘*colorblindness*’ (1) a um modelo birracial, centralizado na negritude (2) e deste ao multiculturalismo (: 138–40).
- 5 Richard Rorty chega a uma conclusão parecida, ao relativizar a importância dos debates em torno do binômio identidade/diferença. Após localizar na crítica feita por Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger e Jacques Derrida à metafísica grega o surgimento contemporâneo desses temas, sustenta que as “políticas de identidade” simplesmente conferem concretude contemporânea à utopia igualitária liberal, cujo conteúdo apontaria para o maior espaço possível ao pluralismo, por meio da exigência de um acordo entre os grupos acerca da maior abertura possível das instituições (Rorty, 1999: 232–9).

Rouanet.⁶ Como categoria geral, o diferencialismo postula uma distinção de natureza entre Ego e Alter, que não existe para o igualitarismo. Diferencialismo e igualitarismo se dividem em dois, conforme suas intenções políticas: dominação ou liberdade.

O diferencialismo pode ser repressivo ou crítico. No diferencialismo repressivo, motivado pela dominação, o outro é um intruso investido das características de uma estranheza radical; a diferença é irremovível e ameaçadora, e seus resultados podem ser constatados no imperialismo, no colonialismo, no racismo e no sexismo, bem como nas formas modernas de totalitarismo e fascismo. Por sua vez, o diferencialismo crítico, ao buscar emancipação e liberdade, parte da percepção do Alter como diferente. A afirmação da diferença pelo dominado, portanto, é uma via para a conquista de autonomia, podendo ser exemplificada por certos movimentos sociais. Na prática, todavia, o diferencialismo crítico corre o risco de resultar numa glorificação do gueto e na instauração de um *apartheid* de esquerda, incrementando inclusive práticas do diferencialismo repressivo, como referido acima no que tange ao diferencialismo de direita.

O igualitarismo, por sua vez, pode ser abstrato ou concreto. Em sua versão abstrata, a igualdade de todos acima de qualquer diferença se mostra vazia, impedindo inclusive que os seres humanos reais e concretos lutem por uma equalização efetiva, ou seja, que transformem a igualdade de direito em igualdade de fato. Isso, aliás, corresponde a um falso igualitarismo, uma vez que o Outro só será igual quando se despojar de tudo o que constitui sua especificidade. Ademais, implica a anulação do Alter e a desnecessidade de contato e comunicação, pois o define como igual ao Ego.

A melhor alternativa, portanto, é o igualitarismo concreto. Ao mesmo tempo que se distancia radicalmente do diferencialismo repressivo, ele parte da igualdade fundamental de todos e tem consciência das

diferenças reais, sabendo que só valendo-se delas um projeto de emancipação que transcenda a retórica será viável. Reconhecer a diferença sem canonizá-la, admitir o conceito de identidade sem torná-la fixa e fechada pela reificação do outro, essa é a estratégia para lidar, de modo emancipador, com a dialética da alteridade.

PROTEGER DISCRIMINANDO OU DISCRIMINAR PROTEGENDO?

Reconhecimento e distribuição, universalismo e particularismo, e direito à igualdade e direito à diferença são categorias que apontam para o desafio da reflexão e da prática com vistas à superação da discriminação e da desigualdade. Todas, da mesma forma, levam à questão de saber qual é a resposta jurídica e política mais adequada para promover a igualdade e o combate à discriminação.

Em termos de políticas públicas e formulações jurídicas, esses pares conceituais alertam para o chamado “dilema da diferença”, que pode ser expresso em três versões:⁷ 1) a diferença pode ser recriada ao ser registrada ou ignorada; 2) a ambiguidade da neutralidade; e 3) a tomada de decisões com base em critérios formais, rígidos e universais, ou a abertura a decisões individualizadas, com maior grau de discricionariedade.

Como dito, trata-se de três versões do mesmo fenômeno: quando se destaca a diferença para a proteção contra discriminação, pode-se engendrar mais diferença e preconceito⁸ (primeira versão); permanecer inerte diante de uma realidade de discriminação, sob o argumento de neutralidade, pode, no entanto, conduzir à cumpli-

6 Nos parágrafos que se seguem, reproduzo algumas sentenças e expressões de Rouanet (1994).

7 Utilizo, neste ponto, a elaboração desenvolvida por Martha Minow (1990). Ver também Minow (1987: 10–ss).

8 Esse fenômeno é demonstrado de modo claro por Janet Halley (1995) e Dan Danielsen (1995).

cidade com tal realidade discriminatória (segunda versão). Diante desse quadro, exsurge a terceira versão do dilema, cujas alternativas trazem consigo os riscos ínsitos nas duas primeiras: confiar em regras universais, formais e rígidas, a fim de evitar mais diferenciação e preconceito, quedando-se neutro, ou permitir margens cada vez maiores de liberdade de decisão diante de cada caso, com o intuito de afastar o perigo da cumplicidade com a discriminação, mas correndo o risco de decidir injustamente e alimentar o dilema em sua primeira versão.

Diante deste dilema, como desenvolver e aplicar a legislação anti-discriminação? Conforme Martha Minow (1987), o primeiro passo é atentar que: 1) a diferença não é algo intrínseco, mas sempre relacional, socialmente construído;⁹ 2) sempre existe um paradigma pressuposto quando se qualifica algo ou alguém como “diferente”, sendo necessário, portanto, explicitá-lo e discuti-lo; 3) na produção da diferença, tal paradigma representa apenas um dos pontos de vista possíveis, devendo-se considerar outros; e 4) via de regra, toma-se o *status quo* como algo natural, espontâneo e legítimo, donde a corriqueira confusão entre inação e neutralidade, e medidas corretivas e favorecimento ou privilégio.

9 Exemplos disso são as questões de deficiência física e de raça. A determinação da condição subjetiva do indivíduo depende de uma série de considerações e varia conforme a qualidade das relações dos envolvidos. Para alguns, a gestação configuraria, em certas circunstâncias, uma condição de deficiência, ainda que temporária. A condição da população soropositiva para o vírus HIV, inicialmente concebida, de modo invariável, como inabilitação generalizada, é cada vez mais discutida e contestada. Na questão racial, por exemplo, a Suprema Corte constatou a insuficiência de fontes “científicas” para acionar ou não o critério de raça, previsto em leis contrárias à discriminação, em casos envolvendo judeus e árabes (*Saint Francis College v. Al-Khazraji* (1987) e *Shaare Tefila Congregation v. Cobb* (1987)).

Tendo isso presente, o segundo passo é avaliar as medidas suspeitas de discriminação, levando em consideração o maior número possível de perspectivas e relativizando os paradigmas assentes, para que se apresente um número maior de alternativas. Desse procedimento não brotam, por si só, soluções acabadas, mas ele não apenas permite que algumas discriminações antes despercebidas se tornem visíveis, como também alerta para preconceitos contra “os diferentes” até então não questionados.

O passo seguinte é levar a sério, de modo respeitoso,¹⁰ as diversas perspectivas (: 75–ss). Tudo, é claro, sem resvalar da aceitação da diversidade para uma atitude de “mútua indiferença”, dominada pela passividade e manifesta na omissão, no refúgio em modelos e categorias cristalizadas ou na simples negação da realidade discriminatória. Esse procedimento, considerado por inteiro, torna a dinâmica do direito da antidiscriminação mais apta a responder, nos limites humanos, às intrincadas questões sobre igualdade e discriminação, e também a evitar, na medida do possível, efeitos negativos do “dilema da diferença”.

ROGER RAUPP RIOS

10 A utilização desse termo não é gratuita: respeito implica muito mais que “simpatia” e “grandeza ou abertura de espírito” com os diferentes. Requer considerar o outro em pé de igualdade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DANIELSEN, Dan

- (1995) “Identity strategies: representing pregnancy and homosexuality”. In: DANIELSEN, Dan & ENGLE, Karen (eds.). *After Identity*. New York: Routledge.

FRASER, Nancy

- (1997) *Justice Interruptus: Critical Reflections on the ‘Postsocialist’ Condition*. New York: Routledge.
- (2001) “Social justice in knowledge society: redistribution, recognition, and participation”. Disponível em www.wissensgesellschaft.org-themen-orientierung-socialjustice.pdf. Acesso em 8 de fevereiro de 2003.

HALLEY, Janet

- (1995) “The politics of the closet: legal articulation of sexual orientation identity”. In: DANIELSEN, Dan & ENGLE, Karen (eds.). *After Identity*. Op. cit.

KOPPELMAN, Andrew

- (1996) *Antidiscrimination, Law and Social Equality*. New Haven: Yale University Press.

LOPES, José Reinaldo de Lima

- (2003) “O direito ao reconhecimento para gays e lésbicas”. In: GOLIN, Célio; POCAHY, Fernando A. & RIOS, Roger Raupp (orgs.) *A Justiça e os direitos de gays e lésbicas – jurisprudência comentada*. Porto Alegre: Nuances/Sulina.

MINOW, Martha

- (1987) “Foreword [to the Supreme Court 1986 term]: Justice engendered”, *Harvard Law Review*, vol. 101, Cambridge, 1987–8.
- (1990) *Making All the Difference: Inclusion, Exclusion, and American Law*. Ithaca: Cornell University Press.

PIERUCCI, Antônio Flávio

- (1999) *As ciladas da diferença*. São Paulo: Ed. 34.

RIOS, Roger Raupp

- (2008) *Direito da antidiscriminação: discriminação direta, indireta e suas subdivisões*. Porto Alegre: Editora Livraria do Advogado.

RORTY, Richard

- (1999) *Philosophy and Social Hope*. London: Penguin Books.

ROUANET, Sérgio Paulo

- (1994) “Identidade e diferença: uma tipologia”, *Revista Sociedade e Estado*, n. 1 e 2, Brasília.

STEIN, Edward

- (1999) *The Mismeasure of Desire: the Science, Theory, and Ethics of Sexual Orientation*. New York: Oxford University.

TAYLOR, Charles

- (1994) “The politics of recognition”. In: GUTMANN, Amy (ed.) *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press.

2.

DIREITO AOS DIREITOS

Coordenação Ana Lúcia Pastore Schritzmeyer

Introdução

O TEMA DO ACESSO À JUSTIÇA ou do *direito aos direitos*, quando tratado no espaço interdisciplinar da antropologia jurídica, antropologia do direito ou ainda antropologia legal, deve em primeiro lugar suscitar o estranhamento do aparente consenso que ronda os termos *direito*, *direitos* e *Justiça*. Em torno deles, há muito mais do que as questões de como e de quais cidadãos conhecem (ou não) o aparato tanto legal quanto administrativo e burocrático do sistema de Justiça estatal, e de que modo fazem (ou não) uso dele.

Como bem afirma Paula Montero no início de seu texto: “Ligada historicamente ao vocabulário jurídico do Ocidente, essa noção de direito se restringe à ideia de lei, enunciada em códigos e aplicada em tribunais. [...] O estudo sistemático de sociedades sem formas de governo politicamente organizadas, no entanto, permitiu ampliar a concepção de direito, de modo a integrar à análise mecanismos de normatização que resultam da produção de processos de consenso social. Nesses termos, não há sociedade sem leis, uma vez que todas produzem sistemas de obrigações aptos à promoção de controle social. Tomar o direito nesse sentido mais abrangente obriga o analista a se voltar para o tecido das relações sociais e simbólicas de uma sociedade particular, a fim de buscar nesse próprio tecido os mecanismos de produção de normas”.

Tendo adotado esse ponto de partida e pensado em alguns de seus muitos desdobramentos, sobretudo o de que, no interior das

próprias sociedades com Estado, convivem vários sistemas de obrigações de que resultam conjuntos de normas de controle social por vezes sobrepostos, competitivos e/ou desarticulados, reunimos, neste eixo temático, reflexões sobre a complexidade e as tensões existentes entre sistemas de obrigações sociais e o aparato legal, jurídico e estatal. As questões que permeiam os cinco textos dizem respeito, portanto, a concepções e práticas de direito(s) produzidas nos interstícios das relações sociais e, por isso, caracterizadas por suas idiossincrasias.

Ao introduzir o debate antropológico relativo ao alcance dos conceitos de direito(s), obrigações e cidadania, o texto de Paula Montero avança rumo à reflexão sobre como, nos estados ocidentais modernos, o poder político, até então regulado por sistemas de parentesco e obrigações recíprocas, passa a se legitimar por meio de sistemas jurídicos. Essa operação, complexa, estende-se por disputas que extrapolam o âmbito jurídico e alcançam o plano da cultura, as relações entre a sociedade civil e o Estado, a produção de identidades coletivas e demandas político-legais produzidas por grupos específicos. Levados ao seu limite, tais embates entre sistemas de significação diversos e pontuais põem em xeque a lógica universalista do direito ocidental moderno, ao mesmo tempo que, paradoxalmente, permitem ressignificações produtoras de consensos e, como conclui Paula, eventuais “formas aceitáveis de solidariedade e desigualdade num determinado contexto social”.

Como pensar (e como se dá) tal produção de consensos e tais “formas aceitáveis de solidariedade”, quando se trata de diferentes grupos étnicos, etários ou de gênero, disputando significações em face dos aparatos do sistema de Justiça criminal e de segurança pública?

Ao abordar uma das facetas dessa questão e retomar o alcance particular do conceito de direito(s) nas sociedades modernas ocidentais, Guita Grin Debert afirma: “o ponto de partida de uma reflexão antropológica sobre a polícia é a consideração de que pode haver sociedade, ordem e propriedade sem a existência de uma força policial especialmente encarregada de impedir e apurar a criminalidade”.

Outra vez, portanto, constata-se que um “corpo especializado que reúne órgãos destinados a fazer cumprir um conjunto de leis e disposições, e que detém, para o exercício dessa função, o monopólio legítimo do uso de armamentos, está ausente da maioria das sociedades”. A isso se pode acrescentar que, em países que possuem polícia(s), como o Brasil, é comum que múltiplas formas de prevenir e apurar conflitos convivam de maneira tensa.

Após situar a polícia no interior dos sistemas de Justiça e de segurança pública brasileiros, Guita pontua tensões e descompassos existentes entre essas instâncias do poder público, bem como constata que resta aos policiais, por estarem mais expostos e próximos da população, variadas críticas, cobranças, expectativas e mesmo cumplicidades com distintos grupos e interesses. Embora esses agentes estejam em posição de aparente subalternidade ante os procedimentos do Poder Judiciário, a autora destaca o papel decisivo que eles desempenham na filtragem e na tipificação de comportamentos. Além disso, refere-se a opiniões divergentes sobre a atuação de delegacias especializadas no atendimento a minorias discriminadas (mulheres, idosos, crianças e adolescentes, grupos étnicos etc.), já que há tanto os que veem como mecanismos reprodutores de desigualdades e da crescente judicialização da vida cotidiana quanto os que as consideram conquistas de movimentos sociais e espaços de exercício da cidadania.

De que modo, então, ações policiais, em suas práticas cotidianas, podem respeitar o *direito universal* ao exercício das diferenças e, ao mesmo tempo, combater a *violência*, uma vez que o próprio entendimento desta se define por clivagens particulares?

Essa indagação é retomada e desdobrada nos textos de Theóphilos Rifiotis e de Luiz Eduardo Soares. O primeiro, ao se reportar à *violência conjugal*, registra que a violência é menos um objeto científico do que um “problema social” e moral. Em seguida, exemplifica sua abordagem por meio de resultados de etnografia realizada em uma delegacia de defesa da mulher de João Pessoa, lembrando que “entrar na Justiça” nem sempre é visto de modo positivo e equivale não a ‘fazer justiça’, mas a um processo burocrático-legal.

[...] As delegacias da mulher, apesar de terem sido criadas para atuar como mecanismo de controle social, têm sido levadas a atender demandas diversas e se transformado num recurso social de controvérsia e regulação informal de conflitos interpessoais.”

Percebe-se assim que, nas interações cotidianas entre a população e agentes de instituições estatais, entre as quais estão as delegacias de defesa da mulher, significações do que é violência, crime e “fazer justiça” são (re)construídas cotidianamente, ou seja, no interior do próprio Estado se forjam formas plurais de compreender e viver o *direito*, os *direitos* e o *acesso à Justiça*.

Essa construção de significados é de tal modo complexa que Theóphilos relaciona mudanças legais, como a criação de novos tipos penais e o recrudescimento de penas, a consequências de demandas sociais contra a impunidade, o que demonstra a possibilidade de movimentos sociais provocarem mudanças no próprio ordenamento jurídico. Diante disso, talvez se possa concluir que, do mesmo modo que as leis e suas interpretações afetam a vida das pessoas, ter *acesso a Justiça* de algum modo implica interferir nos limites da versão hegemônica de *Justiça*, para torná-la mais rigorosa ou, ao contrário, condescendente.

Nas palavras do próprio autor, “políticas públicas que lutam contra a impunidade em face da violência contra mulheres, como as delegacias da mulher, sem dúvida são importantes instrumentos de reconhecimento e acesso a Justiça. Os trabalhos relatados, todavia, mostram que, muitas vezes, trata-se de medidas de curto prazo reapropriadas pelas próprias mulheres, ou seja, cujos objetivos gerais são alterados e se aproximam de práticas típicas de mecanismos informais de resolução de litígios”.

Segundo Luiz Eduardo Soares, esse caráter relacional e de construção coletiva de sentidos é o que caracteriza a própria *segurança pública*: “Segurança pública não é uma coisa, um objeto, um fenômeno, um estado, mas uma relação entre o presente que se percebe e o futuro que se antecipa nas prospecções cotidianas”. Ao enfatizar a “dimensão subjetiva, afetiva, simbólica e cultural” em que a segu-

rança pública opera, o autor também destaca os múltiplos sentidos envolvidos na compreensão e na prática do direito e das instituições que lidam com *a lei e a ordem*.

Desse ponto de vista, o acesso à segurança pública, que não deixa de ser um exemplo fundamental de acesso a Justiça, depende de projetos coletivos. Luiz Eduardo fala de “uma política de comunicação”, cuja função deve ser “o envolvimento da população nas políticas que visam à reconstrução das instituições e à construção da paz”

Ana Paula Mendes de Miranda, por sua vez, recupera entraves historicamente construídos e consolidados que impedem a “reconstrução das instituições” e a “construção pela paz”. Como ressalta, apesar de missões distintas, instituições como “o fisco e o cartório revelam uma longa tradição de funcionamento do Estado brasileiro, a de se calcar num legalismo formalístico caracterizado pela necessidade de documentos com fé pública, [e] deixam ver nossa forma de governar como um domínio patrimonial-burocrático”, em que o indivíduo, nas palavras de Raymundo Faoro, é “um ser desprovido de iniciativa e sem direitos diante do Estado”.

Numa tentativa de articular as ideias de Luiz Eduardo e de Ana Paula, mantendo a referência aos textos dos demais autores deste eixo, é possível concluir pela impossibilidade de reconstruirmos democraticamente instituições estatais, especialmente as que respondem pelas práticas cotidianas de administração da Justiça, e tampouco de pensarmos a garantia de *direitos universais a serem exercidos particularmente*, sem conhecermos as lógicas que organizam os fluxos de saberes, as rotinas e as normas dessas instituições. Como indica Ana Paula, “o ordenamento que fixa a estrutura administrativa se baseia em princípios republicanos e democráticos, porém a repartição dos poderes não deixa de reproduzir o espírito da administração colonial portuguesa”. Dito de outro modo, refletir sobre o *acesso à Justiça* implica pesquisar como o poder se distribui nas próprias instituições e nos grupos responsáveis por ela.

Aliás, o que Ana Paula descreve a respeito do funcionamento dos cartórios brasileiros pode ser aplicado com perfeição às demais ins-

tituições públicas ligadas à Justiça, como as delegacias de polícia e os tribunais: “a ausência de clareza das supostas áreas de ação permite perceber ainda a existência de uma lógica da suspeição que orienta as relações entre os funcionários e entre estes e os cidadãos. Essa suspeição está diretamente relacionada à presunção de culpa e a um conjunto de procedimentos, de acordo com os quais cabe ao suspeito comprovar sua inocência, o que, por si só, causa prejuízos à sua honra e à sua imagem pública”.

Ao se reportar a um *ethos* fortemente conservador, arraigado nas instituições estatais responsáveis pela *lei e a ordem*, o texto final do jurista José Eduardo Faria alarga esse cenário e destaca o quanto as principais estruturas jurídicas em vigor no país decorrem de dois períodos autoritários: o Estado Novo, de 1937 a 1945, e a ditadura militar, de 1964 a 1985. Enquanto o primeiro período “gerou, entre outros institutos jurídicos: um Código Penal (1940), um Código de Processo Penal (1941), um Código de Processo Civil (1940), a Lei das Sociedades Anônimas (1940), a Lei de Falências e Concordatas (1945) e a Consolidação das Leis do Trabalho (1943)”, o segundo “introduziu a legislação financeira (1966), o Código Tributário Nacional (1966), um novo paradigma de legislação administrativa (Decreto-Lei 200/67), um novo Código de Processo Civil (1974), uma nova Lei das Sociedades Anônimas (1976) e a legislação urbanística”. Com base nas principais diretrizes das políticas econômicas adotadas durante esses períodos, Faria alude ao grande número de demandas sociais reprimidas que explodiram durante o processo de redemocratização do país e resultaram num sucateamento ainda maior do Estado, já comprometido por deslocamentos populacionais, desemprego estrutural e extremada concentração de renda. Nas palavras do jurista, “a exclusão provocou profundas alterações nos padrões de comportamento dos grandes agregados sociais e minou as condições de reconhecimento recíproco, bem como levou à erosão dos mecanismos de formação de identidades coletivas. [...] Num contexto de crescente ‘hobbesianismo social’ como esse, o florescimento de uma cultura comum, no sentido antropológico do termo, não se mostra possível”.

De acordo com Faria, portanto, as profundas desigualdades produzidas e reproduzidas pelas estruturas socioeconômicas brasileiras inviabilizam a formulação de códigos e leis pautados em padrões consensuais de ação e em expectativas comuns de justiça. Desse impedimento resultam duas consequências principais: uma “hiperjuridificação” do direito positivo, ou seja, um sistema jurídico inflado por leis especiais que se entrecruzam e se anulam reciprocamente, e um pluralismo jurídico de fato, vale dizer, a proliferação de técnicas de mediação, conciliação e mecanismos de arbitragem, além da lei do mais forte nas periferias miseráveis das regiões metropolitanas. “Obrigado a abarcar uma intrincada gama de valores, interesses, matérias e sujeitos, [o direito positivo] tende a se moldar a uma *bricolage* de normas, procedimentos e sanções”, diminuindo a eficácia e o alcance jurídicos dos direitos humanos e sociais.

Na oscilação entre, de um lado, limitações macroestruturais, sedimentadas econômica e historicamente em textos legais e procedimentos praticados pelas instituições encarregadas de zelar pela *lei e a ordem*, e, de outro, possibilidades pontuais, grupais e locais de reinterpretar e recriar *formas aceitáveis de solidariedade*, cabe citar duas ideias de Clifford Geertz relativas ao direito. Segundo esse antropólogo, tanto o direito quanto as práticas jurídicas se caracterizam por simplificarem, de maneira constante, as complexidades a que se reportam. Trata-se de um jogo de “tradução-sintetizadora” que caracteriza o próprio fazer jurídico como processo seletivo e incompleto (Geertz, 1981). Desse ponto de vista, por exemplo, é ilusória a possibilidade de o direito liberal ocidental se universalizar de maneira plena, uma vez que “outros direitos”, de pretensões igualmente universalistas, sempre estarão prontos a lutar para que seus princípios se imponham. Por essa razão, todo código de direitos humanos, de pretensões cosmopolitas, está sujeito a ser considerado mais uma tentativa de impor valores locais ao resto do mundo (Geertz, 2001: 226).

Uma “nova síntese” ou consensos amplos parecem muito pouco prováveis: “Parecemos estar condenados, ao menos no futuro imediato, e talvez por um bom tempo depois dele, a viver, se tanto, no que

alguém chamou [...] de ‘paz de baixa intensidade’ – o que não é o tipo de ambiente em que floresce o liberalismo. Mas esse é o tipo de ambiente em que ele terá de funcionar, se quiser persistir e surtir efeito, e se quiser manter o que parece ser seu compromisso mais profundo e mais central: a obrigação moral de ter esperança” (: 227–8).

Enfim, talvez a proposta de Luiz Eduardo Soares de construir “uma política de segurança pública” que seja também uma “política de comunicação”, capaz de envolver a população na reconstrução das instituições e na construção da paz, deva ser lida na chave da “paz de baixa intensidade” ou de consensos “em meio a diversidades profundas” (Geertz, 1981).

ANA LÚCIA PASTORE SCHRITZMEYER

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- GEERTZ, Clifford
(1981) “O saber local: fatos e leis em uma perspectiva comparativa”. In: *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis: Vozes, 1998, p. 249–356.
(1995) “Os usos da diversidade”, *Horizontes Antropológicos*, vol. 1, n. 1, Porto Alegre, p. 13–34.
(2001) *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.
- LIMA, Roberto Kant de
(1991) “Ordem pública e pública desordem: modelos processuais de controle social em uma perspectiva comparada (inquérito e *jury system*)”, *Anuário Antropológico*/88. Brasília: EdUnB, 1991, p. 21–44.

- (2000) “Violência, criminalidade, segurança pública e justiça criminal no Brasil: uma bibliografia”. In: *BIB – Boletim Informativo Bibliográfico de Ciências Sociais*, n. 50. Rio de Janeiro: Relume Dumará/ANPOCS, p. 45–123.

LIMA, Roberto Kant de (org.)

- (2003) *Antropologia e direitos humanos 2*. Niterói: EDUFF.

SCHRITZMEYER, Ana Lúcia Pastore

- (1998) “Descrência nas instituições públicas de resolução de conflitos”. In: vv AA. *Cidadania, verso e reverso*. São Paulo: Secretaria da Justiça e da Defesa da Cidadania, p. 83–91.

CIDADANIA, DIREITOS E OBRIGAÇÕES

QUANDO OS PIONEIROS DA antropologia britânica se defrontaram com as pequenas sociedades da Melanésia no início do século xx, surgiu de imediato o problema de saber como esses agrupamentos, sem chefia, leis ou autoridade institucional constituída, mantinham a coesão social. Autores como Bronislaw Malinowski (1884–1942) sugeriram que sociedades como essas eram reguladas pela força de obrigações mútuas. A natureza moral dessas forças e sua capacidade reguladora pareciam evidenciar-se, de maneira plena, no fenômeno das trocas. Sem ter função propriamente econômica, a circulação de objetos, serviços e pessoas se encontrava regida por três obrigações fundamentais: dar, receber e restituir. Essas obrigações, chamadas por Marcel Mauss (1872–1950) de sistema de prestações totais, produziram relações sociais de reciprocidade e dependência mútua sancionadas pela confiança e a honra pessoal.

A expansão do colonialismo britânico sobre as sociedades africanas mais densamente povoadas, constituindo, muitas vezes, formas estáveis de hierarquia social e de governo, tornou evidente que a noção de “obrigação” – centrada na lógica do dom e do contradom – era insuficiente para explicar a natureza da coerção social sobre os comportamentos. Alguns autores, então, elegeram o parentesco como a estrutura reguladora fundamental desse tipo de sociedade. Em seu estudo sobre o irmão da mãe entre os Bathonga, de 1924, Alfred Reginald Radcliffe-Brown (1881–1955) sugeriu que toda so-

cidade fixa regras de pertencimento das crianças à família do pai e/ou da mãe e, por meio desse procedimento classificatório, define direitos e obrigações quanto à herança dos bens e da autoridade; à sucessão no status das linhagens; às possibilidades de casamento; e à conduta em relação aos parentes próximos e distantes. Em seguida, seus escritos fizeram com que a antropologia britânica percebesse a grande importância do parentesco no embasamento da regulação das condutas e das obrigações mútuas, permitindo situar a noção de direito numa perspectiva antropológica mais ampla.

Ligada historicamente ao vocabulário jurídico do Ocidente, essa noção de direito se restringe à ideia de lei, enunciada em códigos e aplicada em tribunais. De acordo com esse sentido estrito, portanto, sociedades sem Estado estariam desprovidas de direito. O estudo sistemático de sociedades sem formas de governo politicamente organizadas, no entanto, permitiu ampliar a concepção de direito, de modo a integrar à análise mecanismos de normatização que resultam da produção de processos de consenso social. Nesses termos, não há sociedade sem leis, uma vez que todas produzem sistemas de obrigações aptos à promoção de controle social.

Tomar o direito nesse sentido mais abrangente obriga o analista a se voltar para o tecido das relações sociais e simbólicas de uma sociedade particular, a fim de buscar nesse próprio tecido os mecanismos de produção de normas. De que maneira, contudo, o conhecimento acumulado pela antropologia jurídica sobre as mais variadas formas de regulação pode ser atual e útil ao entendimento de questões que interessam a sociedades organizadas com base no Estado e às formas pelas quais nelas se dá a produção de direitos?

Ao tentar compreender a natureza do poder político que emerge historicamente com a gênese do Estado moderno no Ocidente, Jürgen Habermas sugeriu que a antiga capacidade de sanção do status parental deu lugar à autoridade do sistema jurídico (1983: 221–3). Mesmo assim, o Estado, por si só, não leva à integração social, uma vez que precisa ser capaz de produzir formas que legitimem seu ordenamento político. Os laços de cooperação e solidariedade em

sociedades como a nossa se constituem não no campo do parentesco e da troca, como nos casos vistos acima, e sim no âmbito da esfera pública, que é o espaço de mediação entre a sociedade civil e o Estado em que se produzem o entendimento social e a cidadania. No processo de expansão dos direitos civis iniciado no século XVIII, emergem novas formas de integração social sobre as ruínas das antigas filiações comunitárias, nas quais a cidadania desponta como uma forma abstrata e generalizada de solidariedade.

A ideia de cidadania, todavia, não ocupou posição central no debate teórico até meados do século XX. Os conceitos normativos da filosofia política do pós-guerra foram democracia e justiça. Apenas nas últimas décadas, ela de fato ganhou importância, ao alargar seu estatuto meramente jurídico e incluir disputas travadas nas linguagens da solidariedade e das obrigações (Lavalle, 2003: 75–85). Com efeito, já se observou que essas formas de produção de legitimidade se deslocaram, progressivamente, do eixo das lutas redistributivas para o eixo das lutas por reconhecimento identitário (Costa, 2002). O próprio Habermas notou sua importância nos processos de produção de legitimidade política, em que os conflitos são travados não em termos econômicos, e sim no âmbito da cultura. Eles se ligam às definições das identidades coletivas, cuja base é constituída de estruturas produtoras de consenso, como língua, etnia e tradição.

É nesse sentido que se assiste com recorrência cada vez maior à presença, na arena política contemporânea, de demandas por direitos em nome deste ou daquele aspecto de uma determinada tradição cultural. Quando a cultura está na arena da controvérsia política, quando se debate o que é ser índio ou negro, e que direitos cada um deles deve ter, os movimentos sociais demandam o reconhecimento legal de suas tradições e a alocação de recursos para que se professem suas especificidades culturais. Pode-se dizer, então, que o conhecimento antropológico acumulado no estudo de culturas não ocidentais se torna extremamente útil à compreensão de tais processos simbólicos de disputa por legitimidades que tornam

mitos, tradições e formas rituais e de parentesco fundamentos para a reivindicação de novos direitos.

De maneira paradoxal, o processo de expansão da ideia de cidadania, ao tentar abarcar os direitos às diferenças culturais, põe em xeque o fundamento universalizante que lhe deu origem. Embora em teoria não existam obstáculos que impeçam a incorporação de diferenças à lógica universalista da cidadania, na prática seu contínuo alargamento parece estar comprometido pela atual vulnerabilidade financeira e política dos Estados (Lavalle, 2003). Além disso, a própria proliferação da política da diferença mina os pressupostos universalistas da cidadania moderna, pois duvida justamente da universalidade como critério de validade da demanda por direito. Com efeito, as lutas pela legitimidade de diferenças culturais, por terem incorporado a visão antropológica clássica que supõe a igualdade democrática de todas as formas de expressão cultural, absorveram a ideia, implícita na categoria de cultura, de irredutibilidade de cada uma dessas formas (Benhabib, 2002). Os atores políticos, as cortes jurídicas, a mídia e os próprios antropólogos e assessores dos movimentos sociais argumentam como se cada grupo humano portasse uma “cultura”, cujas fronteiras e especificidades poderiam ser facilmente descritas. Assim, partem de premissas clássicas da antropologia, segundo as quais todas as culturas são delineáveis, é possível descrevê-las de maneira não controversa e a cada uma delas corresponde um grupo social específico (: 3–5).

Para superar o dilema implícito no suposto de que cada cultura é portadora de direitos inerentes às suas próprias particularidades, toda análise empírica ou normativa das culturas deve distinguir o ponto de vista do observador, que impõe unidade e coerência por intermédio de um olhar externo, do ponto de vista do agente, que enfatiza a experiência (: 5). A partir da compreensão contextual dessa experiência, torna-se possível contornar as dificuldades do universalismo e, ao mesmo tempo, construir consensos mais gerais que embasem a cidadania. Isso porque, ao mesmo tempo que é imperativo para a antropologia reconstruir os sentidos de outras culturas, tal como eles

aparecem para seus portadores, no plano da política os diversos sistemas de significação em interação são obrigados a competir e a questionar-se mutuamente. Apenas desse confronto que ressignifica os sentidos poderá emergir um consenso em torno das formas aceitáveis de solidariedade e desigualdade num determinado contexto social.

PAULA MONTERO

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- COSTA, Sérgio
(2002) *As cores de Ercília: esfera pública, democracia e configurações pós-nacionais*. Belo Horizonte: Editora da UFMG.
- BENHABIB, Seyla
(2002) *The Claim of Culture. Equality & Diversity in the Global Era*. Princeton: Princeton University Press.
- HABERMAS, Jürgen
(1976) *Para a reconstrução do materialismo histórico*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- LAVALLE, Adrián G.
(2003) “Cidadania, igualdade e diferença”, *Lua Nova*, n. 59, São Paulo.
- MALINOWSKI, Bronislaw
(1922) “Os argonautas do Pacífico Ocidental”. In: *Malinowski*. Coleção Os Pensadores, São Paulo: Abril, 1997.
- RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginald
(1952) *Estrutura e função na sociedade primitiva*. Petrópolis: Vozes, 1973.

FISCO E CARTÓRIOS: EXEMPLOS DE BUROCRACIA À BRASILEIRA

Quando se trata do Estado,
nunca duvidamos demais.

Pierre Bourdieu

TRATADOS DE CIÊNCIA POLÍTICA afirmam que o Estado moderno se constituiu sob os pressupostos de justiça independente e administração racional, e pretendeu demarcar a separação entre poderes religiosos e poderes seculares (Abélès, 1990; Miranda, 2005). Para isso, teriam sido criadas instituições políticas e jurídicas (novos sistemas de leis e tribunais, levando à profissionalização do campo jurídico e ao surgimento das escolas de direito), com vistas a garantir o desempenho de algumas funções básicas, como a segurança dos cidadãos, a defesa do território, a administração da Justiça e do Estado, a arrecadação de recursos e a gestão das finanças públicas, em conformidade com o que se chama de tradição jurídica ocidental (Berman, 1983). Essa ideia de Estado foi difundida em diversas sociedades, mas em nenhum lugar ela correspondeu às práticas jurídico-políticas tal como são.

Estudos antropológicos clássicos questionaram essa construção filosófica, afirmando que o Estado não passa de um “grupo de seres humanos ligados por um sistema complexo de relações” (Radcliffe-Brown, 1940: 24), no qual indivíduos desempenham papéis distintos, sendo que alguns detêm o poder especial de dar ordens. Contemporaneamente, o Estado voltou a ser tratado como um objeto de estudo,

mas o foco está além dos limites convencionalmente definidos pelo modelo weberiano (Weber, 1901–20), priorizando a compreensão contextualizada de sua dinâmica interna e seus efeitos sobre as pessoas (Nugent, 2007). Um bom exemplo é o *fisco* (Miranda, 1999, 2002a, 2002b, 2008; Soares, 2004; Pinto, 2006), compreendido como o conjunto de órgãos responsáveis pela cobrança, a arrecadação e a fiscalização de tributos diretos e indiretos, e a alfândega, responsável pelo controle de entradas e saídas de mercadorias e pessoas. Simbolicamente, tem-se buscado disseminar a ideia de que esses procedimentos têm a função de promover a justiça fiscal.¹

Assim, o tributo² seria um encargo compulsório, criado e gerido pelo Estado para custear serviços públicos. Seu fundamento jurídico reside no poder fiscal do Estado, cuja prerrogativa legal é compelir o contribuinte ao pagamento de suas prestações. De modo geral, o tributo estabelece três tipos de relação na vida social: a jurídica, que produz um sistema de direitos e deveres entre o contribuinte e o Estado; a política, referente à subsistência do próprio Estado; e a econômica, que atinge diretamente o patrimônio dos indivíduos.

- 1 A justiça fiscal pressupõe que os impostos devem corresponder à capacidade contributiva como decorrência lógica do princípio de igualdade no Estado democrático de direito. Um exemplo da tentativa de demarcar simbolicamente essa função ocorreu em 2002, quando o Syndicat National Unifié des Impôts (França) elaborou, juntamente com o Sindicato Nacional dos Auditores-Fiscais da Receita Federal (Brasil), a Declaração Universal do Direito à Justiça Fiscal como Elemento da Justiça Social, durante o Fórum Social Mundial, ocorrido em Porto Alegre (Miranda, 2007).
- 2 Trata-se de um gênero de que são espécies o imposto, a taxa e a contribuição de melhoria. A ideia de “contribuição” implica uma adesão voluntária e pode ser relacionada às dívidas. A ideia de “taxa” pressupõe uma imposição por parte do Estado, no sentido de uma contraprestação a um determinado serviço oferecido, e se distingue dos impostos, que são procedimentos de distribuição dos encargos públicos entre os indivíduos, segundo a força econômica de cada um deles, sem a ocorrência de prestação de serviços.

Em termos históricos, o estabelecimento do imposto de Estado, aplicado ao conjunto de súditos, diferenciou-se do imposto feudal, cobrado apenas dos dependentes do senhor feudal. Somente após o século XVIII, na França e na Inglaterra, o tributo se consolidou como forma exclusiva de financiamento do Estado, cujo sistema fiscal se constituiu como meio de controle social pela burocracia, a serviço do próprio Estado e não mais dos monarcas. Foi nessa mesma época que a ideia de fiscalizar os rendimentos resultou numa definição de cidadania como algo essencialmente nacional, gerando, sob o princípio da “igualdade de todos perante o imposto” (Ménard, 1995), a confirmação jurídica da distinção entre os domínios público e privado.

O Estado moderno se definiu na prática pela crescente necessidade de instituições burocráticas, em especial aquelas voltadas à consolidação de um eficiente sistema de tributos que atendessem à constante demanda por capital (Habermas, 1962). Nesses termos, o *fisco* se tornou, no Ocidente, a expressão jurídico-política da presença de um Estado com orçamento próprio e que devia distinguir o patrimônio do monarca do patrimônio público. Outra característica importante seria a possibilidade de os cidadãos fazerem demandas ao Estado, criando assim uma forma de relação direta com a autoridade soberana do país, o que afastaria o Estado moderno do Estado medieval, no qual essa relação direta era desfrutada apenas pelos grandes homens do reino (Bendix, 1964).

Embora o recolhimento de tributos não seja característica exclusiva do Estado moderno, sua existência compulsória suscitou a necessidade de que não só ele fosse legitimado de forma simbólica, como também houvesse, na prática, uma burocracia especializada em realizar recenseamentos, organizar arquivos e homogeneizar os procedimentos burocráticos necessários à sua cobrança. Foi o crescimento dessa estrutura burocrática que gerou o monopólio da atividade fiscal realizada pelo Estado.

No caso brasileiro, observa-se que a atividade de fiscalização de impostos se tem constituído historicamente num conjunto de procedimentos em que se avalia, ao mesmo tempo, o cumprimento das

ordens sob o aspecto legal e administrativo, bem como a regularidade de sua execução. Assim, a fiscalização atua exclusivamente no sentido de apurar a exatidão das informações prestadas e verificar o cumprimento das obrigações ou a ocorrência de infrações fiscais, desempenhando apenas missão arrecadatória. A visão que se tem dos contribuintes está relacionada apenas a seus deveres: “cumpridores”, “descumpridores eventuais” e “descumpridores contumazes” (Bevilaqua, 1995), que seriam os fraudadores e os sonegadores.

O *cartório*³ é outra instituição relevante para a construção de uma “cultura legal” no Brasil, em especial no que se refere à influência de funcionários no processo de construção da verdade e da ordem pública. Trata-se de órgão extrajudicial criado pelo Estado para servir, sob a fiscalização do Poder Judiciário, de arquivo de negócios entre particulares ou entre particulares e o Estado (Miranda, 2000). Além da igreja, dos juízes e do fisco, o Estado brasileiro conta, desde o período colonial, com escreventes e tabeliães, que compõem uma elite burocrática profissional (Scwartz, 1979).

Na tradição jurídica brasileira, o registro em cartório é necessário para dar publicidade, autenticidade,⁴ segurança e eficácia aos atos praticados, assegurando o cumprimento das formalidades legais necessárias a cada situação. Os cartórios se subdividem, de acordo com suas funções, em tabelionatos,⁵ escritanias de Justiça⁶

3 Desde a Constituição de 1988, o termo cartório tem sido substituído formalmente pela expressão “serviço notarial”, sem que tenha havido sua incorporação pela sociedade.

4 Embora a fé pública não assegure o conteúdo do documento, funciona como atestação de veracidade. Deve-se lembrar que, no Brasil, os documentos públicos possuem valor de “prova plena”.

5 Produz atas notariais, certidões, procurações, reconhecimento de firma (por autenticidade e por semelhança), autenticação de cópias, escrituras públicas, protesto de títulos e testamentos.

6 Ocupa-se da escrituração e do registro dos feitos relacionados com o direito civil e com o direito processual criminal.

e registros públicos.⁷ Tradicionalmente, consolidaram-se como concessões de serviços públicos apresentadas a amigos e/ou inimigos políticos de governantes, com o intuito de criar, reforçar ou enfraquecer alianças.

Apesar de terem missões distintas, o fisco e o cartório revelam uma longa tradição do funcionamento do Estado brasileiro, a de se calcar num legalismo formalístico caracterizado pela necessidade de documentos com fé pública, em que cabe ao cidadão provar quem é, o que faz e quais suas intenções. Em outras palavras, deixam ver nossa forma de governar como um domínio patrimonial-burocrático, em que o indivíduo é “um ser desprovido de iniciativa e sem direitos diante do Estado” (Faoro, 1958) cartorial, fiscal e inquisitorial (Lima, 1999).

Neste texto, procuro indicar características dos padrões de racionalidade presentes em ambas as instituições, tomando como base etnografias realizadas no Rio de Janeiro, nas quais se buscou problematizar a ideia de burocracia como um conjunto de técnicas governamentais de regulação social (Nugent, 2007), cujo único propósito seria *criar dificuldades, para vender facilidades*. Para isso, foi preciso contrapor à aparente irracionalidade e desordem da burocracia o esforço em compreender um universo em que nomes, números e processos (quase) têm “vida própria”. Ressalte-se, desde já, que esse esforço analítico só se torna possível quando parte dos pontos de vista dos agentes que atuam nessas instituições, que dever ser pensadas não como máquinas ou grupos fechados, e sim como um espaço aberto, demarcado por processos de assunção, contestação e negociação de poderes.

A constatação de que, na formação e no desenvolvimento das estruturas administrativas de instituições públicas, as rotinas jamais são abolidas em definitivo, mesmo que tenham sido revogadas mediante alterações formais, é um aspecto fundamental que merece ser cuidadosamente considerado. O ritmo dessas mudanças se resume

a dois movimentos complementares: novas estruturas burocráticas com funções antigas e funções em transformação no seio de velhas estruturas. É recorrente a troca de siglas e organogramas sem que se produzam alterações nas práticas dos funcionários, confirmando a máxima de que *tudo muda para ficar igual*.

Outro ponto a ser destacado é que o ingresso formal de funcionários por intermédio de concurso público não representa a incorporação dos princípios weberianos de competência, impessoalidade, hierarquia e continuidade. A seleção de funcionários para as funções consideradas mais importantes, embora devesse seguir critérios impessoais, caracteriza-se sobretudo pela adoção de padrões de lealdade e confiança. Nesse sentido, pode-se falar, em lugar de meritocracia, de um sistema de *merecimento*, segundo o qual a qualificação técnica do funcionário é suplantada seja por critérios de parentesco e aliança, seja por características pessoais, como dedicação e coragem.

Embora haja a estruturação de competências para as instituições, não há delimitação rigorosa das áreas de ação, o que leva a ingerências mútuas. O ordenamento que fixa a estrutura administrativa se baseia em princípios republicanos e democráticos, porém a repartição dos poderes não deixa de reproduzir o espírito da administração colonial portuguesa, em que o *cargo* não era um negócio a ser explorado, e sim uma concessão que deveria seguir fielmente as regras ditadas pelo rei. Ofícios públicos tinham como atributos o uso privado, a fidelidade pessoal, a multiplicidade de funções, a estabilidade, a ausência de especialização e a associação com o enobrecimento. O funcionário devia ser a sombra do rei, “mas a sombra, se o sol está longe, excede a figura” (Faoro, 1958).

Chama-se de autoridade a face concreta da entidade abstrata tida como Estado, cujo exercício do poder deve realizar-se nos limites e nas competências estabelecidos em leis, para que se possam cobrar suas responsabilidades. Na prática, todavia, ser autoridade pode corresponder ao fato de a representação dos agentes suplantarem as próprias leis em vigor. A ausência de clareza das supostas áreas de ação permite perceber ainda a existência de uma lógica da suspeição que

7 Compreende os seguintes registros: civil de pessoas naturais, imóveis, pessoas jurídicas e títulos e documentos.

orienta as relações entre os funcionários e entre estes e os cidadãos. Essa suspeição está diretamente relacionada à presunção de culpa e a um conjunto de procedimentos, de acordo com os quais cabe ao suspeito comprovar sua inocência, o que, por si só, causa prejuízos à sua honra e à sua imagem pública (Lima, 2004).

A desordem não é um problema provocado pela (in)competência dos funcionários ou pela falta de verbas. Ela funciona, na realidade, como uma estratégia interna para criar zonas de fronteira em que os limites não estão claros, tornando possível a manutenção de modelos administrativos tanto antigos quanto novos. Tal ambiguidade permite que o arbítrio do funcionário permaneça fora do controle do Estado e da sociedade, e gera a necessidade de figuras intermediárias, os “despachantes”, que são conhecidos comumente como *aquelas que resolvem o problema que você não sabia que tinha, de um modo que você não entende*.

Por fim, o último mecanismo importante para o funcionamento da administração pública brasileira é o *bom senso*, que traduz o poder discricionário exercido pelos funcionários ao tomar decisões e julgar com base não na lei, e sim na avaliação de que *cada caso é um caso*. Dessa forma, assegura-se, entre outras coisas, a continuidade de relações personalizadas e privadas num domínio que deveria ser universal e público. Quanto a isso, não se deve esquecer que o Estado moderno se constituiu sob os pressupostos de administração racional e justiça independente, que postulavam a igualdade de tratamento para todos e não deveriam permitir privilégios ou exceções.

A atuação da burocracia estatal acarreta uma série de implicações para a vida social e serve ao controle das relações espaçotemporais dos indivíduos num determinado território, como se vê no controle das fronteiras e na vigilância de negócios públicos e privados. O Estado, por intermédio de seus funcionários, adquire autonomia própria e se distancia da sociedade. Desse modo, as práticas burocráticas que regulam a vida social até podem manter o objetivo de assegurar direitos aos indivíduos, mas não propiciam a construção da ideia de que regras são instrumentos legítimos voltados para a

manutenção da ordem. Em consequência, seus órgãos reproduzem a tradição da constante necessidade de reformá-lo, de buscar o novo, como se o próprio Estado fosse uma *terra de ninguém*, uma *viúva* a ser permanentemente conquistada e colonizada.

ANA PAULA MENDES DE MIRANDA

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABÉLÈS, Marc
(1990) *Anthropologie de L'État*. Paris: Armand Colin.
- BENDIX, Reinhard
(1964) *Construção nacional e cidadania: estudos de nossa ordem social em mudança*. São Paulo: Edusp, 1996.
- BERMAN, Harold Joseph
(1983) *La formación de la tradición jurídica de Occidente*. Ciudad del Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- BEVILAQUA, Címéa
(1995) “Se esconder o leão pega, se mostrar o leão come: um estudo antropológico do Imposto de renda”. Dissertação de Mestrado em Antropologia, Universidade Federal do Paraná.
- BOURDIEU, Pierre
(1994) *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. Campinas: Papirus, 1996.
- FAORO, Raymundo
(1958) *Os donos do poder: formação do patronato político brasileiro*. São Paulo: Globo, 1991.

HABERMAS, Jürgen

- (1962) *Mudança estrutural da esfera pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.

LIMA, Roberto Kant de

- (1999) “Polícia, justiça e sociedade no Brasil: uma abordagem comparativa dos modelos de administração de conflitos no espaço público”, *Revista de Sociologia e Política*, vol. 1, n. 13, Curitiba.
- (2004) “Os cruéis modelos jurídicos de controle social”, *Revista Insight-Inteligência*, vol. 6, n. 25, Rio de Janeiro, abr-jun.

MÉNARD, Claude

- (1995) “Imposto”. In: *Enciclopédia Einaudi*, vol. 28: produção/distribuição – excedente. Lisboa: Casa da Moeda/Imprensa Nacional.

MIRANDA, Ana Paula Mendes de

- (1999) “Soltando o Leão: observações sobre as práticas de fiscalização do imposto de renda”. *Cadernos de Campo*, vol. 8, São Paulo.
- (2000) “Cartório: onde a tradição tem registro público”, *Antropolítica: Revista Contemporânea de Antropologia e Política*, vol. 8, n. 1, Niterói.
- (2002a) “De ‘príncipes do Estado’ a ‘auditores genéricos’: dilemas e contradições na construção da burocracia fiscal no Brasil”. Tese de Doutorado em Antropologia Social, Universidade de São Paulo.
- (2002b) “De bacharéis a autoridades: os rituais de passagem dos auditores-fiscais”, *Revista Teoria e Pesquisa*, n. 40–1, São Carlos.
- (2005) “Antropologia, Estado moderno e poder: perspectivas e desafios de um campo em construção”, *Revista de Antropología AVA*, n. 7, Misiones.
- (2007) “O imposto de renda na construção do Estado moderno e da cidadania no Brasil”. *Revista Sociologia Jurídica*, vol. 4. Disponível em <http://sociologiajur.vilabol.uol.com.br/>.
- (2008) “A criminalização da sonegação fiscal e das fraudes no Brasil”, *Revista da Seção Judiciária do Rio de Janeiro*, vol. 22, Rio de Janeiro.

NUGENT, David

- (2007) “Governing States”. In: NUGENT, David & VINCENT, Joan (eds.). *A Companion to the Anthropology of Politics*. London: Blackwell.

PINTO, Gabriela Hilu da Rocha

- (2006) *Os caminhos do Leão: uma etnografia do processo de cobrança do imposto de renda*. Niterói: EDUFF.

RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginald

- (1940) “Prefácio”. En: FORTES, Meyer & EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. *Sistemas políticos africanos*. Lisboa: Calouste Gulbekian, 1981.

SCHWARTZ, Stuart B.

- (1979) *Burocracia e sociedade no Brasil colonial*. São Paulo: Perspectiva.

SOARES, Domitília Diogo

- (2004) *Percepção social da fiscalidade em Portugal: um estudo exploratório*. Coimbra: Almedina.

WEBER, Max

- (1901–20) *Ensaio de sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979. 4ª ed.

POLÍCIA E DELEGACIAS

A POLÍCIA, ENTENDIDA COMO corpo especializado que reúne órgãos destinados a fazer cumprir um conjunto de leis e disposições, e que detém, para o exercício dessa função, o monopólio legítimo do uso de armamentos, está ausente da maioria das sociedades. Trata-se de uma instituição que, nas sociedades euroamericanas, só adquiriu a configuração que lhe é própria com a criação dos Estados modernos. Por essa razão, o ponto de partida de uma reflexão antropológica sobre a polícia é a consideração de que pode haver sociedade, ordem e propriedade sem a existência de uma força policial especialmente encarregada de impedir e apurar a criminalidade.

No contexto brasileiro, pensar no sistema de Justiça, de que a polícia é parte, é lamentar a discrepância existente entre as leis, pautadas no ideal de igualdade entre os cidadãos, e a realidade elitista e hierárquica das práticas judiciais. A polícia, aliás, é o lado mais visível dessa discrepância, entre outras razões porque corresponde à instância do sistema de segurança que é exposta com maior frequência na mídia e porque esta tem como um de seus temas recorrentes o contraste entre os baixos salários dos policiais e os altos riscos e tentações envolvidos em suas práticas cotidianas (Adorno 1994; Zaluar, 2004). Os distritos policiais, por sua vez, representam uma das faces mais tangíveis da institucionalidade pública, pois são um recurso amplamente utilizado pela população mais pobre para conhecer a lei e encontrar respaldo legal para a resolução de problemas de natureza diversa, incluindo

conflitos interpessoais, domésticos e mesmo amorosos. Além disso, a grande visibilidade da polícia esbarra não só na visão acerca da instituição que prevalece no país, a de que seus agentes agem de maneira arbitrária, são afeitos à corrupção e se mostram ineficazes no combate à violência, como também na posição de subalternidade que ocupa no sistema de Justiça criminal, posto que sua autonomia é limitada tanto pelo Poder Judiciário e pelo Ministério Público quanto pelas próprias autoridades policiais, por intermédio de suas corregedorias.

Embora a polícia tenha como uma de suas funções apurar a verdade e relatá-la ao juiz por meio de inquérito policial, há trabalhos que mostram como o sistema judicial restringe sua ação, em particular quando se considera que todos os indícios recolhidos por ela em seus atos e diligências devem ser reproduzidos na instrução judicial (Lima, 1995). Apesar disso, estudos antropológicos têm enfatizado a importância da atividade policial no desenrolar de um processo judicial, uma vez que ela é a porta de entrada para a transformação de atos em autos, ou seja, para a tarefa de despojar um acontecimento da espessura e da complexidade em que toda ação está envolvida e ordená-lo num novo relato em conformidade com as normas legais.

O inquérito policial requer, portanto, análise e tipificação do crime, a fim de ajustar a ocorrência levada à delegacia a um tipo legal, ou seja, a um fato previamente tipificado como crime pela lei. Na prática, em analogia com a ideia de fábula, esse procedimento envolve a construção e a constituição de verdades que dependem de modelos admitidos do que seria o desempenho dos papéis sociais que se esperam dos indivíduos envolvidos num determinado crime (Corrêa, 1983). Por exemplo, uma mulher chega à delegacia com hematomas no pescoço e conta que seu marido tentou enforcá-la com um cinto, e que ela só foi salva pela chegada de um vizinho. Esse tipo de ocorrência pode ser tipificada como tentativa de homicídio ou lesão corporal leve, já que não impede a vítima de trabalhar no dia seguinte. A tipificação incluída do inquérito policial, todavia, determinará não só o encaminhamento a ser dado ao processo nas demais instâncias judiciais, como também a gravidade do crime e o tipo de sanção a ser aplicada

(Debert & Gregori, 2002). Entre outras características aplicáveis aos indivíduos envolvidos, percepções de como deve ser a relação do casal, dos papéis adequados ao marido e à mulher, e do impacto das clivagens de gênero, pobreza e raça abarcam normas sociais não escritas que orientam a tipificação escolhida para cada crime.

Em tal contexto, a polícia tem papel muito importante na transformação de atos carregados de densidade social em peças de um processo judicial, haja vista o juiz só poder tomar sua decisão levando em conta o que está nos autos – como se diz entre profissionais do direito, “o que não está nos autos não está no mundo.” Mais do que isso, porém, estudos têm mostrado o papel ativo da polícia na produção do crime, em razão do filtro interpretativo envolvido na tomada de decisões do policial: arruaça promovida por jovens moradores de bairros de classe média e alta pode ser interpretada como expressão do desenvolvimento da masculinidade ou espécie de roubo juvenil que não exige intervenção policial, enquanto manifestação semelhante praticada por jovens pobres da periferia pode ser lida como um convite à criminalidade, a ser punido com o maior rigor possível.

O poder de vigilância que serve à prevenção da criminalidade garante à polícia o uso legítimo de armamentos, ao mesmo tempo que leva a uma das questões que centralizam a reflexão dos cientistas sociais sobre a instituição: saber quem controla a polícia. Para quem ela deve prestar contas? Como evitar que abuse de seu poder? De que modo definir e limitar suas funções? Qual a instância governamental encarregada de policiá-la?

A confiança na importância da ideia de comunidade sugere que a polícia deve ser receptiva a sentimentos locais e tem levado a projetos de policiamento comunitário que, sob diferentes rubricas, admitem que o estreitamento das relações com determinados grupos sociais é condição para a democratização da instituição policial (Soares, 2002). Críticos dessa forma de atuação, todavia, defendem que o estreitamento dos laços entre a polícia e diferentes comunidades pode não apenas favorecer a corrupção, como também envolver a reprodução, por seus próprios agentes, de preconceitos e discriminações locais.

No Brasil, uma das soluções encontradas para impedir a reprodução de preconceitos e desigualdades sociais foi a criação de delegacias de polícia voltadas para minorias discriminadas. As delegacias de defesa da mulher são uma invenção brasileira pioneira que se expandiu para outros países e inspirou o estabelecimento de delegacias de crimes raciais e de delegacias para a defesa de outras minorias, como idosos, crianças e adolescentes (Ardaillon & Debert, 1987; Grossi, 1995; Muniz, 1996; Brandão, 1999; MacDowell Santos, 1999; Machado & Magalhães, 1999; Soares, 1999; Suárez & Bandeira, 1999; Carrara e outros, 2002; Debert, 2002; Izumino, 2002; Rifiotis, 2004).

O formato dessas delegacias especializadas e os recursos disponíveis para que elas funcionem são muito distintos. Trata-se de instituições localizadas em cidades de tamanhos diferentes, cujo apoio recebido dos Poderes Executivos estaduais e municipais e de organizações não governamentais varia bastante. Com práticas voltadas para segmentos populacionais específicos, orienta a ação dessas delegacias o pressuposto de que a universalização de direitos só poderá ser alcançada, se a luta pela democratização da sociedade contemplar a particularidade das formas de opressão que caracterizam as experiências de cada um dos diferentes grupos desprivilegiados.

As críticas a essas delegacias especiais seguem duas direções principais: de um lado, alegam que elas seriam mais uma das formas de reprodução de desigualdades sociais, num país em que, na prática, os princípios igualitários são postos em xeque pelo caráter elitista do sistema e pelas ações de seus agentes; de outro, contestam a efetividade da defesa das minorias que elas se propõem a realizar, dadas a burocracia e a lentidão que caracterizam a Justiça no Brasil, e sobretudo a ausência de abrigos, deixando indefesas as vítimas que dependem do agressor para sobreviver, como ocorre muitas vezes com idosos, esposas e crianças. Por essa razão, tais delegacias tenderiam a acirrar a vitimização por meio da qual as minorias são tratadas.

Argumentos desse tipo são contestados por outros analistas, que enfatizam a relevância do papel assistencial e simbólico das delegacias especiais, independentemente de suas funções judiciárias e

de procedimentos que poderiam ter como desfecho a punição dos agressores. Sua existência e a possibilidade de recorrer à polícia teriam papel ativo na solução de conflitos interpessoais, porque informam e dão visibilidade a direitos conquistados, assim como aumentam o poder de negociação de setores fragilizados.

Em outro viés, há autores que afirmam que as delegacias especiais são expressão das tentativas de normatizar e regular a sociabilidade e as práticas sociais em esferas tradicionalmente tidas como de natureza estritamente privada, de que são exemplos casos que envolvem relações de gênero e o tratamento dado a crianças por seus pais ou a estes por filhos já adultos. Expressariam, nesses termos, um movimento de expansão excessiva e invasão cada vez mais abusiva do sistema judiciário na vida social. As delegacias especiais de polícia voltadas para a defesa de minorias são, no entanto, fruto de reivindicações de movimentos sociais e, por isso, podem ser vistas como a expressão de um movimento inverso de politização da Justiça. Indicariam, então, um avanço da agenda igualitária, uma vez que são a expressão de uma intervenção da esfera política capaz de traduzir em direitos os interesses de grupos sujeitos ao estatuto da dependência pessoal.

Por exigirem de seus agentes que a ética policial se combine com a defesa dos interesses das minorias a que atendem, as delegacias especiais têm sido objeto de diversos debates. Entre seus defensores, germina inclusive a expectativa de que elas, além do exercício da atividade policial, abram espaço pedagógico para o exercício do que se consideram virtudes cívicas. Do mesmo modo, a polícia tem se tornado, cada vez mais, objeto de polêmicas acirradas entre antropólogos, sobretudo quando se manifesta a posição de que, para combater a violência, não se pode esperar pela resolução de todas as injustiças sociais. A questão em jogo, portanto, é como garantir a segurança e, ao mesmo tempo, o respeito aos direitos humanos. Recentemente, viu-se a tão respeitosa polícia britânica fazer uso da licença para matar suspeitos de terrorismo. Sabemos, no entanto, que a garantia de direitos civis e o acesso à Justiça constituem uma das bases primordiais em que a democracia deve assentar-se.

Os estudos sobre a polícia se tornam, assim, centrais porque se deve adequar essa instituição aos objetivos de uma sociedade mais segura, justa e democrática.

GUITA G. DEBERT

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, Sérgio

(1994) “Crime, justiça penal e desigualdade jurídica, as mortes que se contam no tribunal do júri”, *Revista da USP*, n. 21, mar-mai, p. 132–51.

ARDAILLON, Danielle & DEBERT, Guita G.

(1987) *Quando a vítima é mulher: análise de julgamentos de crimes de estupro, espancamento e homicídio*. Brasília: Conselho Nacional dos Direitos da Mulher.

BRANDÃO, Elaine Reis

(1999) “Violência conjugal e o recurso feminino à polícia”. In: BRUSCHINI, Cristina & HOLLANDA, Heloisa Buarque de (eds.) *Horizontes plurais*: São Paulo: Fundação Carlos Chagas/Ed. 34.

CARRARA, Sérgio e outros

(2002) “Crimes de bagatela: a violência contra a mulher na Justiça do Rio de Janeiro”. In: CORRÊA, Mariza (org.) *Gênero e cidadania*. Campinas: Núcleo de Estudos de Gênero Pagu.

CORRÊA, Mariza

(1983) *Morte em família: representações jurídicas de papéis sexuais*. Rio de Janeiro: Graal.

DEBERT, Guita G.

(2002) *Arenas de conflitos éticos nas Delegacias Especiais de Polícia*. Campinas: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de Campinas.

DEBERT, Guita G. & GREGORI, Maria Filomena

(2002) “As Delegacias Especiais de Polícia e o Projeto Gênero e Cidadania”. In: CORRÊA, Mariza (org.) *Gênero e cidadania*. Op. cit.

GROSSI, Miriam Pillar

(1995) “Novas/velhas violências contra a mulher no Brasil”. *Revista Estudos Feministas*, vol. 4, n. 2, Rio de Janeiro, p. 473–83.

IZUMINO, Wânia Pasinato

(2002) “Delegacias de Defesa da Mulher e Juizados Especiais Criminais: contribuições para a consolidação de uma cidadania de gênero”, *Revista Brasileira de Ciências Criminais*, vol. 10, n. 40, São Paulo.

LIMA, Roberto Kant de

(1995) *A polícia da cidade do Rio de Janeiro: seus dilemas e paradoxos*. Rio de Janeiro: Forense.

MACDOWELL SANTOS, Cecília

(1999) “Cidadania de gênero contraditória: queixas, crimes e direitos na Delegacia da Mulher de São Paulo”. In: AMARAL JÚNIOR, Alberto do & PERRONE-MOISÉS, Claudia (eds) *O quinquentenário da Declaração Universal dos Direitos do Homem*. São Paulo: EDUSP, p. 315–51.

MACHADO, Lia Zanotta e MAGALHÃES, Maria Tereza Bossi de

(1999) “Violência conjugal: os espelhos e as marcas”. In: SUÁREZ, Mireya & BANDEIRA, Lourdes (org.). *Violência, gênero e crime no Distrito Federal*. Brasília: EdUNB/Paralelo 15, p. 215–51.

MUNIZ, Jacqueline de Oliveira

(1996) “Os direitos dos outros e os outros direitos: um estudo sobre a negociação de conflitos nas DEAMS/RJ”. In: SOARES, Luiz Eduardo e outros (org.) *Violência e política no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: ISER/Relume-Dumará, p. 125–163.

RIFIOTIS, Théophilos

(2003) “As Delegacias Especiais de Proteção à Mulher no Brasil e a ‘judicialização’ dos conflitos conjugais”. *Revista Estado e Sociedade*, vol. 1, n. 1, jan-jun, 2004, p. 85–119.

SOARES, Luiz Eduardo

(2002) “A eficácia pragmática da sensibilidade antropológica e a inversão do modelo defensivo. Observações sobre o lugar do simbólico na política de segurança pública”. In: CORRÊA, Mariza (org.) *Gênero e cidadania*. Op. cit.

SOARES, Barbara Musumeci

(1999) *Mulheres invisíveis: violência conjugal e novas políticas de segurança*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

SUÁREZ, Mireya & BANDEIRA, Lourdes (org.)

(1999) *Violência, gênero e crime no Distrito Federal*. Op. cit.

ZALUAR, Alba

(2004) *Integração perversa: pobreza e tráfico de drogas*. Rio de Janeiro: Editora da FGV.

SEGURANÇA PÚBLICA: UMA ABORDAGEM ANTROPOLÓGICA (REPLETA DE VALORES E OPINIÕES)

SEGURANÇA PÚBLICA NÃO É uma coisa, um objeto, um fenômeno, um estado, mas uma relação entre o presente que se percebe e o futuro que se antecipa nas prospecções cotidianas. É, portanto, uma expectativa – tanto quanto a insegurança, distinguindo-se desta porque caracteriza-se pela qualidade positiva do que se antecipa e pela natureza estável de que, provisoriamente, se reveste (quer dizer: é eterna enquanto dura).

Pela mediação das relações entre o presente e o futuro, (re) pactuam-se as relações sociais significativas, isto é, aquelas identificadas enquanto tais no quadro de percepção que se oferece aos sujeitos empíricos, individuais e coletivos, no processo complexo, tenso e contraditório de construção social da realidade.

Os operadores simbólicos e micropolíticos dessa permanente (re) pactuação incluem os jogos de estigmatização e identificação. As categorias estratégicas nesse contexto são: risco e credibilidade. Os sentimentos-chave – os dispositivos reguladores – são a confiança e o medo – lembremo-nos de que Thomas Hobbes já definia a paixão pela vida por seu avesso, o medo da morte; por outro lado, com Freud aprendemos que as perdas representam a morte, nos mais diversos níveis.

A dinâmica dominante nessa esfera são as profecias que se auto-cumprem ou os mecanismos sistêmicos dos círculos virtuosos e viciosos, instaurados pelos atos que derivam de prospecções, animados pelo medo, pela percepção de risco ou pela confiança na vigência da ordem – em sua contínua reprodução ou em sua instauração, ou restauração. A relação com mitos de origem e com a nostalgia de um passado mítico, idealizado, faz o contraponto com a dimensão teleológica ou prospectiva já assinalada. Em outras palavras, para tornar determinada imagem de futuro verossímil e plausível, é preciso radicá-la na *arché*, seja para o melhor, seja para o pior, isto é, tanto na perspectiva da decadência quanto na ótica do reencontro redentor com a origem (ou com o “princípio” – na dupla acepção do termo – corrompido, perdido).

Por convenção, o foco das antecipações, no terreno da segurança pública, é a possibilidade de tornar-se vítima de alguma prática de violência ou abordagem indesejada, ou de crime – a vitimização visada é aquela que se dá diretamente ou atinge membros da família ou da comunidade. Violência é uma categoria cultural, uma palavra-valise, sempre disponível para reapropriações momentâneas ou instrumentais, enquanto crimes não são necessariamente violentos e definem-se no âmbito da linguagem jurídica ou, mais particularmente, do código penal (variáveis conforme contextos históricos e políticos).

Uma interpretação mais abrangente do fenômeno envolveria múltiplos focos, situados em distintas províncias de significação e experiência – nesses casos mais vastos, que transcendem a estrita área do que aqui se convencionou designar segurança pública, estar-se-ia diante do medo e do risco, dos sentimentos, das categorias, dos hábitos mentais, das dinâmicas interativas e dos processos simbólicos já referidos, mas distante da arena empírica passível de submeter-se à colonização jurídico-política e de converter-se em objeto de políticas públicas específicas.

Outra forma de dizê-lo, mais simples, ainda que menos precisa, seria: por segurança pública entende-se a estabilização de expectativas positivas especificamente quanto à ordem pública e à vigência da

sociabilidade cooperativa. Tal estabilização, por sua vez, envolve não apenas exercício cognitivo ou mera constatação, mas intencionalidade e compromisso prático, que se traduz na realização de objetivos em duas esferas: a) na esfera dos fenômenos, isto é, dos fatos que ocorrem, aqueles que são diretamente vividos e que se contam por números, comparam-se por taxas e se distribuem segundo variáveis sociológicas precisas – nesta esfera, importa reduzir a quantidade de práticas violentas, especialmente aquelas que se classificariam como criminosas e, sobretudo, as que ameaçam a vida ou são letais; b) na esfera dos sentimentos e das percepções, que não apenas retratam as experiências diretamente sofridas, como também refletem aquelas vividas por familiares, amigos, vizinhos e conhecidos, que as compartilham nos relatos, e até mesmo (e com especial ênfase) aquelas divulgadas pelos meios de comunicação de massa – nesta esfera, impõe-se reduzir o medo, a sensação de insegurança e a instabilidade de expectativas.

Observe-se que as duas esferas são relevantes e nem sempre se superpõem. Guardam, entre si, relativa autonomia. O terreno afetivo e intersubjetivo apenas na aparência é menos importante, uma vez que, com frequência, as profecias, na segurança pública, se autocumprem. Ou seja, o medo, que expressa insegurança, estimula atitudes que acabam gerando a violência que se temia e que se procurava evitar. Em outras palavras, se o medo impera e o cidadão teme os desconhecidos, tende a armar-se, construir muros, blindar o carro e não abrir as janelas. Fecha-se aos estranhos e os trata como ameaça.

Esse comportamento aprofunda preconceitos, porque os atores sociais tendem a temer aqueles cujas características externas coincidem com os estereótipos dos “maus elementos”. Radicalizando-se os preconceitos, tornam-se cada vez mais graves as desigualdades, o que faz girar a roda do ódio, do medo, das reações violentas preventivas, das exclusões, em todos os níveis da vida social. O resultado agregado é o aumento da violência e do próprio medo. E o círculo vicioso se retroalimenta. As expectativas são, portanto, muito mais do que prospecções, racionalmente calculadas. São imagens e sentimentos,

valores e impulsos concentrados, que se traduzem em ações ou em reações antecipadas. Por isso, elas, com frequência, constituem parte das soluções e dos problemas. Elas ajudam a construir o futuro, para o bem e para o mal.

Um exemplo bastante interessante e também próximo de nossa experiência nacional recente é a inflação inercial: no início do mês, os agentes econômicos, da produção, do comércio e dos serviços, aumentavam seus preços, para reduzir os prejuízos que seriam provocados pela inflação daquele mês, isto é, os prejuízos que adviriam do aumento generalizado dos preços. Ocorre que, aumentando seus preços para proteger-se do mal, a inflação, cujos efeitos desejava evitar, cada agente econômico contribuía justamente para a produção daquele mal temido, a inflação. Esse é o paradoxo das profecias que se autocumprem.

Na segurança pública, esse é um fator decisivo. Enquanto a sociedade não participa do esforço pela paz, enquanto não compreende as políticas em curso e suas razões, suas chances reais de êxito, derivadas de um claro diagnóstico dos problemas a enfrentar, enquanto a sociedade não se envolve e não vislumbra a luz no fim do túnel, tende a mergulhar no medo e em sua patologia, cuja eficácia é devastadora, na prática e no nível da cultura cívica. Quando a desordem predomina, a culpa não é de cada transgressor, que deixa de respeitar as regras de convívio mais elementares, provocando prejuízos para o conjunto da sociedade.

Tome-se o exemplo do trânsito, que causa a morte de quase 50 mil pessoas, anualmente, no Brasil. O infrator tende a cometer a infração não por ser insociável ou essencialmente “mau”, mas porque acredita que os outros o farão, na medida em que se generalizou a expectativa da desordem. A falta de confiança está na origem da desordem, assim como a desordem está na origem da falta de confiança, que se propaga como uma epidemia, convertendo-se em desconfiança generalizada. As expectativas são os mediadores entre a experiência e seus desdobramentos práticos. Elas atuam como uma sinapse ou um *relais*, que aciona o mecanismo retroalimentador.

Não haverá política de segurança eficiente, se a dimensão subjetiva, afetiva, simbólica e cultural for esquecida. É nesta dimensão que se formam (e alteram) as expectativas.

Vale reiterar: a percepção da insegurança não é um retrato exato, fiel e objetivo da insegurança realmente existente (aliás, a rigor, apenas analiticamente seria possível distinguir a esfera das percepções e a esfera dos fenômenos). Pode ser inferior ou superior ao risco real.

Um único crime de grande repercussão, por exemplo, que ocupe as atenções da mídia, provocará uma intensificação nos sentimentos de insegurança muito maior do que uma grande quantidade de crimes equivalentes, omitidos pela mídia.

O mesmo se verifica na direção oposta: a invisibilidade pública dos crimes tende a gerar uma impressão difusa de tranqüilidade. Mas isso de modo algum deve justificar a censura, em nome da difusão da segurança intersubjetiva. Até porque a criminalidade acaba transbordando os diques artificiais de comunicação.

O que se percebe e o que a sociedade sente, além de variar conforme as classes sociais, as etnias, as faixas etárias, os gêneros e as áreas de residência, atendem a dinâmicas relativamente autônomas. Isso também significa que toda política de segurança tem de incluir uma política de comunicação, cuja função não deverá ser a censura e o controle do medo pela mentira, mas o envolvimento da população nas políticas que visam à reconstrução das instituições e à construção da paz, oferecendo-lhe informações sobre as lógicas subjacentes às dinâmicas criminais e às ações preventivas adequadas. Transparência é a melhor fórmula para restaurar a confiança.

Assim como a disseminação da instabilidade de expectativas realimenta o círculo vicioso da violência, quando se estabilizam expectativas positivas, o círculo vicioso converte-se em círculo virtuoso e, pelas mesmas razões, a cooperação tende a tornar-se a regra.

Com a regra, tem-se de volta a medida, a regularidade, a repetição, a boa razão que exorciza o medo e desloca a percepção do risco, substituindo a paranoia pelo cálculo e o insulamento privado pela cooperação pública. A razão vira símbolo de si mesma e se implanta

no pulso das paixões. Há, portanto, bons motivos para crer que *lei e ordem*, apanágio da *segurança pública*, quando fruto de processos democráticos, fundados na equidade e na liberdade, respeitando-se as minorias, podem ser palavra de ordem de um vocabulário libertário, em cujos termos a liberdade só se deixa legitimamente limitar pela universalização de sua vigência – o que implica idêntico direito alheio à sua fruição. Assim, pela mediação da liberdade, passamos da segurança à diferença e ao pluralismo, reencontrando o campo cognitivo e axiológico da antropologia.

LUIZ EDUARDO SOARES

“VIOLÊNCIA CONJUGAL” E ACESSO A JUSTIÇA: UM OLHAR CRÍTICO SOBRE A JUDICIARIZAÇÃO DAS RELAÇÕES SOCIAIS

O DIÁLOGO ENTRE A ANTROPOLOGIA E O DIREITO vem sendo realizado de diversas formas, de acordo com o referencial teórico e os objetivos de pesquisa, razão pela qual se fala em antropologia do direito, antropologia jurídica ou antropologia legal. Em qualquer uma delas, contudo, depara-se com um exercício de “tradução cultural”, no sentido etimológico de “trazer o sentido”, isto é, de uma relação de complementaridade em que um ilumina o que o outro obscurece, e vice-versa, permitindo que se transformem um no comentário do outro (Geertz, 1981). É preciso dizer também que tal diálogo vem se intensificando nos últimos anos seja pela internacionalização do direito, seja por sua crescente extensão na vida social.

No cruzamento entre Justiça e “violência conjugal”, foco do presente texto, merece destaque a demonstração da pertinência e do alcance analítico de processos penais como fonte para a análise antropológica (Corrêa, 1981, 1983). Em perspectiva mais ampla, também importam estudos da polícia judiciária (Lima, 1995) e, numa vertente mais sociológica, da “desigualdade jurídica” (Adorno, 1994), uma vez que consolidam um campo de pesquisas dedicado à investigação de processos penais e dos mecanismos de sua construção; do acesso à Justiça; e, em sentido mais extenso, da problematização das modalidades de produção da verdade jurídica (Foucault, 1973).

Nos últimos anos, tais estudos antropológicos em sua interface com o direito cresceram enormemente, em especial no campo do acesso à Justiça em suas relações com as delegacias de defesa da mulher, ou delegacias da mulher, e a Lei n. 9.099, de 1995 (Muniz, 1996; Soares 1999; Debert, 2001; Saffioti, 2002; Debert & Gregori, 2002), e com as práticas policiais nessas delegacias (Rifiotis, 2004). É na última das linhas de pesquisa citadas que desenvolvemos aqui o tema do acesso à Justiça e dos processos jurídicos ligados à “violência conjugal”.¹

Expliquemos, a princípio, a perspectiva crítica adotada quanto ao complexo “conjunto” de fenômenos tratados, genérica e abusivamente, como “violência”. Trata-se, para nós, de um “problema social”, moral, e não de um objeto científico, que se sustenta em quatro vetores discursivos básicos: pluralidade, heterogeneidade, positividade e interioridade (Rifiotis, 1997, 1999). No desenvolvimento e na divulgação de tal perspectiva teórica, houve diversas atividades de formação e capacitação em serviços de polícia da Paraíba, sobretudo na polícia militar e em delegacias da mulher.² Em seguida, empreendemos pesquisa etnográfica na Delegacia da Mulher de João Pessoa, que acabou se mostrando decisiva para a discussão sobre o acesso à Justiça e o papel dos serviços de polícia nos casos de “violência conjugal”, como detalhado a seguir.

1 Foram fundamentais para isso as pesquisas de Maria Filomena Gregori (1993) e Miriam Pillar Grossi (1995).

2 Atividades realizadas com o apoio do CNPq e da CAPES como professor visitante no Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal da Paraíba (1999) e, desde 1997, em cooperação com Coordenação de Projetos de Ação Comunitária da Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Contaram com a efetiva e rica participação da professora Maria Nazareth Zenaide e da pesquisadora Lúcia Lemos, da UFPB, e de Victória Regina dos Santos, pesquisadora do LEVIS e psicóloga policial, com longa atuação na Delegacia da Mulher de Florianópolis, cujo mestrado foi defendido no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina em 2001.

Em termos concretos, retomamos, nos limites e objetivos do presente texto, os principais resultados descritos sobre as práticas cotidianas numa delegacia da mulher, assim caracterizadas: a) recurso coletivo de transformação de conflitos interpessoais, envolvidos numa complexa e ambígua rede de elementos de ordem afetiva (paixão, amor), e entrecruzados com corpos machucados, dívidas, projetos e interesses pessoais; b) operador coletivo de reordenamento de conflitos e seus dilemas em categorias aceitáveis socialmente e, por vezes, dotadas de horizonte no campo jurídico; c) espaço público de controvérsia, em que se dá um remanejamento das relações interpessoais com base na autoridade policial, ou seja, um espaço de dramatização de conflitos e reconhecimento de culpabilidade que pode garantir a continuidade da vida conjugal; e d) espaço de palavra, de escuta, em que a denúncia permite objetivar a crise da relação conjugal, subtraindo-lhe o caráter singular. A objetivação se dá tornando pública a relação e seus conflitos e dilemas, isto é, figurando a autoridade policial como testemunha dotada de força para definir o “retorno ao bom caminho” (Rifiotis, 2004).

A etnografia, portanto, aponta para a prevalência de práticas não judiciárias nas delegacias da mulher, à diferença das expectativas que levaram à sua criação, cuja bandeira emblemática foi “luta contra a impunidade”. Aliás, como observamos no cotidiano policial, há dissociação entre a autoidentidade da polícia judiciária e as demandas levadas ao serviço policial em exame. Sem negar a realização do importante e altamente valorizado atendimento a mulheres vítimas de crimes, constatou-se no trabalho de campo a necessidade de reconsiderar o papel efetivamente desempenhado pelas delegacias da mulher. De modo geral, estas são valorizadas como espaço público informal de controvérsia, em que se pode contar com a autoridade policial como conselheira ou fazendo o que se poderia chamar de “mediação”.³

3 Diferentemente do procedimento que exige autonomia das partes e participação de um terceiro neutro, observamos na delegacia da mulher uma atuação de grande complexidade e que ora se traduz em termos de “retorno

As conclusões do trabalho de campo foram corroboradas pelo levantamento estatístico realizado em nossa pesquisa: em média, menos de 3% dos casos atendidos se tornaram inquéritos policiais (Rifiotis, 2004). É preciso ter em conta que, em tal contexto, “entrar na Justiça” nem sempre é visto como algo positivo e equivale não a “fazer justiça”, mas a um processo burocrático-legal (Muniz, 1996). As delegacias da mulher, apesar de terem sido criadas para atuar como mecanismo de controle social, têm sido levadas a atender demandas diversas e se transformado num recurso social de controvérsia e regulação informal de conflitos interpessoais.

Em complementação ao trabalho etnográfico, estudo comparativo internacional pode contribuir para ampliar os horizontes analíticos, sobretudo porque os movimentos feministas que estão na base da criação da instituição “delegacia da mulher” são, a um só tempo, locais e globais. A “luta contra a impunidade” levou ao desenvolvimento de recursos sociais, cuja marca recorrente, ainda que não exclusiva, é o apelo a serviços de polícia. A esse respeito, cabem algumas considerações sobre experiências similares ocorridas nos Estados Unidos e no Canadá.

Nos Estados Unidos, a política de pronto atendimento policial em matéria de “violência conjugal” levou não só à identificação, por diversos autores que a analisaram, de uma série de problemas, como também a uma reviravolta na atenção a tais experiências, impulsionada pelo questionamento do movimento pró-detenção e a diminuição da reincidência,⁴ que podem ser assim resumidas: a) a detenção atua de modo seletivo e temporário em termos de classe social e pertença étnica e cultural, bem como deveria levar

ao bom caminho”, ora impõe comportamentos às partes numa atuação que poderia ser aproximada de uma “arbitragem” realizada pela autoridade policial, e que chamamos de “mediação policial” (Rifiotis, 2003).

4 Entendemos que a própria noção de “reincidência” deve ser entendida como fato jurídico, já que na “violência conjugal” ela é seriada e, raramente, percebida e denunciada em sua primeira ocorrência.

em conta a diversidade social e as adaptações políticas locais; e b) é difícil encontrar um meio efetivo de prevenir a reprodução crônica da “violência conjugal”, contexto em que a detenção como meio exclusivo de coibi-la revela o abandono de outros meios e a desatenção ao seu caráter social (Sherman, 1992).

Por sua vez, a base da política de intervenção em casos de “violência conjugal” realizada pelo governo do Quebec (Canadá) se assenta em três princípios: prevenir, revelar (*dépister*) e intervir com apoio psicossocial, judiciário e prisional. Trata-se de um conjunto de medidas e de incentivos aos trabalhos sociais, e não apenas ao trabalho policial e ao trabalho judiciário, ainda que estes sejam elementos fundamentais (Rifiotis, 2004). Conforme observamos em pesquisa etnográfica com o Service de Police de la Communauté Urbaine de Montreal (SPCUM), realizada durante pós-doutorado (1999–2000) no Centre International de Criminologie Comparée (CICC) da Universidade de Montreal, os problemas enfrentados pela polícia no Canadá não são tão diferentes daqueles encontrados no Brasil em matéria de atuação no campo da “violência conjugal”. De fato, em nosso trabalho de campo no Poste de Quartier 25 do SPCUM, bem como em entrevistas realizadas com policiais e pesquisadores canadenses,⁵ constatamos que a situação apenas aparentava estar resolvida. Havia descontentamento nesses policiais, assim como há naqueles entrevistados no Brasil, que muitas vezes consideraram seu trabalho “morto” ou mesmo “inútil”, o que, no jargão profissional, corresponde a “enxugar gelo”. O mesmo vale para o poder discricionário dos policiais no caso de violência conjugal a partir da mudança no Código Criminal Canadense em 1994, facultando aos policiais a detenção ou não dos acusados de violência conjugal e a imposição de medidas restritivas durante o processo. Sonia Gauthier

5 Agradecemos aos professores Jean-Paul Brodeur, Pierre Landreville, Marie-Marthe Cousineau e, em especial, Sonia Gauthier pelas discussões e sugestões que enriqueceram minha compreensão desse fenômeno no Canadá e a necessidade de pensá-lo em termos comparativos.

(2003) analisou, por meio de entrevistas com policiais da SPCUM, dilemas e impasses da utilização do novo poder detido pelos policiais, apontando dificuldades e problemas do uso do mesmo nos casos de “violência conjugal”.

Convém lembrar, portanto, que a perspectiva comparada de que fazemos uso visa ampliar o leque das significações possíveis de nossa experiência, pois evidencia características que remetem a um conjunto de possibilidades decorrentes da demanda de intervenção policial em casos de “violência conjugal”. Apesar de estarem em curso em diferentes contextos, iniciativas ampliadas e de longo prazo, como a atenção ao “agressor”, as políticas públicas que lutam contra a impunidade em face da violência contra mulheres, como as delegacias da mulher, sem dúvida são importantes instrumentos de reconhecimento e acesso a Justiça. Os trabalhos relatados, todavia, mostram que, muitas vezes, trata-se de medidas de curto prazo reapropriadas pelas próprias mulheres, ou seja, cujos objetivos gerais são alterados e se aproximam de práticas típicas de mecanismos informais de resolução de litígios.

Resulta de nossas comparações o entendimento de que se segue, de maneira ampla, a linha do acesso à Justiça e que as “soluções locais” se articulam em torno da criação de mecanismos de curto prazo que privilegiam a leitura jurídica dos conflitos interpessoais, inscrita num amplo processo social a que chamamos de “judicialização”. Conforme definido em outro contexto (Rifiotis, 2004), a judicialização das relações sociais é um processo complexo que envolve um conjunto de práticas e valores pressupostos em instituições como as delegacias da mulher, e que consistem, fundamentalmente, em interpretar a “violência conjugal” à luz de uma leitura criminalizante e estigmatizada, própria à polaridade “vítima-agressor” ou à figura jurídica do “réu”. A leitura criminalizadora apresenta, pois, uma série de obstáculos à compreensão dos conflitos interpessoais e à possibilidade de neles intervir. É teoricamente questionável e não corresponde às expectativas das pessoas atendidas em delegacias da mulher, nem ao serviço efetivamente realizado pelos policiais nessas instituições.

Na realidade, a judicialização é um processo que não se limita à “violência conjugal” e pode ser traduzido por um duplo movimento: de um lado, a ampliação do acesso ao sistema judiciário; do outro, a desvalorização de outras formas de resolução de conflitos. Paradoxalmente, esse movimento deve ser considerado num quadro de crise do Poder Judiciário e dos limites extremos em que este se encontra, no que diz respeito ao incremento de demandas e da incapacidade em responder a elas. Trata-se de um movimento ambivalente que se expande em áreas da vida social e alcança novos tipos de litígio, ao mesmo tempo que tende a fortalecer a informalização e a própria desjudicialização, características de movimentos de “resolução alternativa de litígios”, como a mediação, a arbitragem e a conciliação (Pedroso, 2002).

Em resumo, há uma gama de fenômenos encontrados da interface entre antropologia e direito, como litígios relacionados ao Estatuto do Idoso, a tipificação criminal da “violência doméstica” e discussões atuais sobre direitos humanos, que poderiam ser explorados com base na noção de judicialização. No limite, restringir o tratamento de tais fenômenos à aplicação de uma pena como mecanismo de dissuasão ou centralizar a atenção social no campo policial e judiciário, deixando em segundo plano as políticas de promoção de cidadania que não sejam as dos direitos violados, é algo muito limitado para enfrentar problemas tipicamente sociais, motivo pelo qual, diante do exposto, entendemos tratar-se de uma solução-problema.

THEÓPHILOS RIFIOTIS

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, Sérgio
(1994) “Crime, justiça penal e desigualdade jurídica, as mortes que se contam no tribunal do júri”, *Revista da USP*, n. 21, mar-mai, São Paulo, p. 132–51.
- CORRÊA, Mariza
(1981) *Os crimes da paixão*. São Paulo: Brasiliense.
(1983) *Morte em família: representações jurídicas de papéis sexuais*. Rio de Janeiro: Graal.
- DEBERT, Guíta G.
(2001) “Políticas públicas e o direito à diferença: as delegacias especiais de polícia”. Texto apresentado na xxv Reunião Anual da ANPOCS, Caxambu.
- DEBERT, Guíta G. & GREGORI, Maria Filomena
(2002) “As Delegacias Especiais de Polícia e o Projeto Gênero e Cidadania”. In: CORRÊA, Mariza (org.) *Gênero e cidadania*. Campinas: Núcleo de Estudos de Gênero Pagu, p. 9–20.
- FOUCAULT, Michel
(1973) *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa, 1980.
- GAUTHIER, Sonia
(2003) “La remise en liberté sous conditions par les policiers dans des événements de violence conjugale”, *Revue Canadienne de Criminologie et de Justice Pénale/Canadian Journal of Criminology and Criminal Justice*, vol. 45, n. 2, Ottawa, p. 187–209.
- GEERTZ, Clifford
(1981) “O saber local: fatos e leis em uma perspectiva comparativa”. In: *O saber local*. Petrópolis: Editora Vozes, 1998, p. 249–356.
- GREGORI, Maria Filomena
(1993) *Cenas e queixas: um estudo sobre mulheres, relações violentas e prática feminista*. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra/ANPOCS.

GROSSI, Miriam Pillar

(1995) “Novas/velhas violências contra a mulher no Brasil”, *Revista Estudos Feministas*, n. 4, Rio de Janeiro.

LIMA, Roberto Kant de

(1995) *A polícia da cidade do Rio de Janeiro: seus dilemas e paradoxos*. Rio de Janeiro: Forense.

MUNIZ, Jacqueline de Oliveira

(1996) “Os direitos dos outros e os outros direitos: um estudo sobre a negociação de conflitos nas DEAMS/RJ”. In: SOARES, Luiz Eduardo e outros (org.) *Violência e política no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: ISEER/Relume-Dumará, p. 125–163.

PEDROSO, João

(2002) “Percurso(s) da(s) reforma(s) da administração da Justiça: uma nova relação entre o judicial e o não judicial”, *Oficina do Centro de Estudos Sociais*, n. 171, Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra, abril, p. 1-43.

RIFIOTIS, Theóphilos

(1997) “Nos campos da violência: diferença e positividade”, *Antropologia em Primeira Mão*, n. 19, Santa Catarina, p. 1–21.

(1999) “A mídia, o leitor-modelo e a denúncia da violência policial: o caso Favela Naval (Diadema)”, *Revista São Paulo em Perspectiva*, vol. 13, n. 4., São Paulo.

(2004) “As Delegacias Especiais de Proteção à Mulher no Brasil e a ‘judicialização’ dos conflitos conjugais”. *Revista Estado e Sociedade*, vol. 1, n. 1, jan-jun, Brasília, p. 85–119.

SAFFIOTI, Heleith I. B.

(2002) “Violência doméstica: questão de polícia e da sociedade”. In: CORRÊA, Mariza (org.) *Gênero e cidadania*. Op. cit.

SOARES, Barbara Musumeci

(1999) *Mulheres invisíveis: violência conjugal e novas políticas de segurança*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Comentário jurídico

ENTRE OS DIVERSOS PONTOS EM COMUM dos trabalhos que compõem este eixo, dois merecem atenção particular. Um é a percepção da inadequação das estruturas jurídicas vigentes com relação às estruturas sociais e econômicas do país, ou seja, da progressiva incapacidade de resposta do direito positivo e das instituições responsáveis por sua aplicação em dar conta dos conflitos surgidos com o aumento da exclusão social nas duas últimas décadas. O outro, a percepção das dificuldades que as instituições jurídicas enfrentam para se modernizar, atendendo a dois requisitos básicos: o *enforcement* de seus dispositivos e a legitimidade dos valores e objetivos que consagra e tutela.

Parte significativa dessas estruturas jurídicas provém de dois períodos autoritários: o Estado Novo, de 1937 a 1945, e a ditadura militar, de 1964 a 1985. Na dinâmica do processo de industrialização, que começou com investimentos públicos em infraestrutura, por meio da criação da Companhia Vale do Rio Doce (1941), da Companhia Siderúrgica Nacional (1941) e da Fábrica Nacional de Motores (1942), o primeiro período gerou, entre outros institutos jurídicos, um Código Penal (1940), um Código de Processo Penal (1941), um Código de Processo Civil (1940), a Lei das Sociedades Anônimas (1940), a Lei de Falências e Concordatas (1945) e a Consolidação das Leis do Trabalho (1943). Já o segundo período, exponenciado pelo processo de substituição de importações e pelo padrão de desenvolvimento industrial forjado pela chamada “Era Vargas”, que levou

a um crescimento “para dentro” induzido pelo Estado e muito dependente de incentivos fiscais, mecanismos de proteção tarifária e reserva de mercado, introduziu a legislação financeira (1966), o Código Tributário Nacional (1966), um novo paradigma de legislação administrativa (Decreto-Lei 200/67), um novo Código de Processo Civil (1974), uma nova Lei das Sociedades Anônimas (1976) e a legislação urbanística.

Em termos de crescimento econômico, o país registrou taxas significativas entre o final do Estado Novo e a ditadura militar. De 1950 a 1973, a taxa média anual de expansão do Produto Interno Bruto (PIB) foi de 7,5% e, entre 1970 e 1979, chegou a 8,75%. Nesse período, a industrialização deflagrou um processo de urbanização avassalador: em 1940, havia 31,2% da população do país vivendo em centros urbanos; 40 anos depois, esse percentual era de 67,6%. De 2,9 milhões de brasileiros empregados em estabelecimentos fabris em 1960, passou-se para 11 milhões duas décadas depois. Por sua vez, a contribuição do setor secundário para o PIB pulou de 19,4%, em 1940, para 34%, em 1980. Todavia, tendo a “Era Vargas” optado pelo setor automotriz como espinha dorsal da industrialização, o modelo de desenvolvimento nela adotado começou a erodir em 1973, quando o primeiro choque do petróleo entreabriu o esgotamento do processo de concentração urbano-industrial iniciado quatro décadas antes, no Estado Novo.

Confiante nas virtualidades desse modelo, o regime militar, especialmente durante o governo de Ernesto Geisel, decidiu aprofundá-lo por meio do 2º Plano Nacional de Desenvolvimento (1975–1979). Para acelerar o ritmo de crescimento, esse plano buscou, entre outras coisas, deslocar a espinha dorsal da industrialização do eixo automotriz para o setor petroquímico, mantendo-se a matriz energética. Com o objetivo de aprofundar a industrialização, transferiu incentivos fiscais até então destinados à produção de bens de consumo duráveis para o setor de bens de capital e equipamentos pesados, suscitando a oposição do empresariado tradicional, liderado pela Federação das Indústrias do Estado de São Paulo (Fiesp). Ao financiar todas essas ambiciosas mudanças, o governo se endividou no

sistema financeiro internacional, empenhando exportações futuras do país, e estimulou as grandes empresas a fazer o mesmo. Por fim, na expansão do setor de infraestrutura básica, imobilizou recursos escassos em projetos superdimensionados e na utilização intensiva de mão de obra não qualificada.

Um dos mais graves equívocos cometidos pela ditadura militar foi subestimar o primeiro choque do petróleo, em 1973, e em seguida não prever o choque subsequente, em 1979. Outro grave erro foi ter avaliado incorretamente a tendência de desaceleração da economia mundial e as mudanças que seriam provocadas por ela no sistema financeiro. Tentar aumentar o ritmo de crescimento num momento em que os índices de inflação já eram altos e os desequilíbrios externos sinalizavam uma retração no comércio internacional se revelou um terceiro equívoco. Ademais, a ditadura superestimou a capacidade interna de geração (espontânea ou compulsória) de poupança, desprezou a falta de apoio político do empresariado tradicional às ambiciosas metas do 2º Plano Nacional de Desenvolvimento e não incluiu educação, saúde e proteção ambiental entre suas prioridades.

Os resultados do fracasso desse plano são conhecidos. Em dólar e com valores deflacionados, o PIB, que cresceu 150% na década de 1970, registrou um aumento de apenas 3% na década subsequente. De 1980 a 2000, a população brasileira urbana aumentou mais 13,6%, chegando a 81,2%. A ênfase em projetos superdimensionados, que levou à ocupação de grandes contingentes de trabalhadores não qualificados, aumentou, ao término de cada grande obra, o rastilho da tensão social gerada pelo desemprego e a falta dos recursos necessários à formulação e à implementação de novos projetos. Entre 1970 e 1980, as áreas metropolitanas cresceram 3,78% ao ano, deixando suas periferias ocupadas por uma população composta basicamente de excluídos da economia formal – portanto, por uma população que não gera receita tributária, mas tem assegurado pela Constituição o direito a serviços públicos essenciais.

Por ter sido acompanhada de uma inevitável explosão de demandas sociais que haviam sido reprimidas no período da ditadura

militar, a redemocratização acabou agravando o problema, já que tais demandas incidem sobre o Estado sob a forma de gastos públicos e este, sem condições de bancar mesmo suas despesas de custeio, não tem como atendê-las. Da mão de obra ocupada em 1985 nas seis maiores regiões metropolitanas do país (Recife, Salvador, Belo Horizonte, Rio de Janeiro, São Paulo e Porto Alegre) apenas 55% estava na economia formal. Quinze anos depois, encontrava-se o mesmo percentual na informalidade.

Deslocamento populacional e desemprego estrutural, além do velho problema da concentração de renda, abriram caminho para fissuras no contrato social. Em 2001, 53 milhões de brasileiros, equivalentes a 34% da população, estavam abaixo da linha de pobreza, dos quais pouco mais de 40% recebiam R\$ 60,00 ou menos, situando-se no nível de indigência. A exclusão provocou profundas alterações nos padrões de comportamento dos grandes agregados sociais e minou as condições de reconhecimento recíproco, bem como levou à erosão dos mecanismos de formação de identidades coletivas. O subsequente aumento do número de conflitos mudou seu perfil qualitativo, tornando-os mais massivos e violentos.

Num contexto de crescente “hobbesianismo social” como esse, o florescimento de uma cultura comum, no sentido antropológico do termo, não se mostra possível. “A ineficiência crescente de comportamento segundo normas provoca a deterioração da credibilidade nas próprias normas [...]. A crescente certeza na ineficácia das normas gerais como determinantes da conduta individual [...] instaura a dinâmica de uma descrença e desconfiança generalizadas, abarcando, inclusive, pessoas e instituições cuja destinação é a preservação das normas (polícia, Judiciário)” (Santos, 1993: 108). Em seguida, “a erosão das normas favorece a desconfiança que em breve se faz acompanhar do temor da convivência social. Os laços de solidariedade se diluem e os indivíduos voltam-se para si próprios”, ou seja, “a erosão das normas de convivência destitui a arena pública de qualquer caráter simbólico positivo. A segurança e a confiabilidade só existem no estrito âmbito do privado, na reclusão familiar [...]. Em uma

palavra, a sociedade retorna ao estado da natureza hobbesiano, no qual inexistem normas gerais universalmente aceitas” (: 109).

Eis o pano de fundo que dá sentido aos textos deste eixo. Em sociedades com padrões equitativos de distribuição de renda, com grau mínimo de coesão e acesso democratizado a bens coletivos e serviços, a produção legislativa, para se mostrar eficaz na concretização de seus objetivos e ser acatada pelos chamados “sujeitos de direito”, costuma estar condicionada a alguns requisitos. Um dos mais importantes é a formulação de códigos e leis com base em padrões uniformes de ação, comportamentos sedimentados e expectativas comuns de justiça. Quanto mais integrada for uma sociedade, mais ela tenderá a depurar suas concepções de direito, atrelando-as a hábitos, rotinas e valores já enraizados. As estruturas socioeconômicas brasileiras, todavia, inviabilizam o uso dessa estratégia pelo legislador.

A forte mobilidade social e as profundas mudanças geográficas e ocupacionais ocorridas entre 1940 e 1980, quando o país registrou altas taxas de crescimento, romperam usos, costumes e rotinas. A industrialização levou ao aumento da complexidade do sistema econômico, ou seja, a uma progressiva diferenciação funcional que, ao gerar esferas e níveis de ação especializados e interdependentes, não consegue ser disciplinada por corpos gerais de normas. Quanto maior é o número de esferas relativamente autônomas nos setores primário, secundário e terciário, maior é a tensão no comando hierárquico da regulação econômica – o exemplo mais ilustrativo disso é o caso das instituições financeiras, que não querem se enquadrar nos dispositivos do Código de Defesa do Consumidor e ter suas fusões e incorporações decididas pelo Conselho Administrativo de Defesa Econômica (Cade), invocando para tanto a “especificidade” de suas atividades e o “risco sistêmico” delas decorrente. Consequentemente, quanto maior o número de leis especiais, para dar conta de situações específicas, da diversificação de interesses particulares e da singularidade dos conflitos em contextos marcados por mudanças cada vez mais rápidas, maior a erosão do rigor conceitual, da identidade programática e da coerência doutrinária do ordenamento jurídico.

A dificuldade enfrentada pelo direito positivo para ter validade *erga omnes* e aplicação universal em contextos assim é um dos lados do problema. Um sistema jurídico inflado por leis especiais que se entrecruzam e se anulam reciprocamente sempre permite interpretações seletivas por parte dos advogados, o que tensiona as instituições judiciais e pode levá-las a tomar decisões contraditórias. O outro lado do problema corresponde ao advento de um pluralismo jurídico de fato. Diante da falta de unidade conceitual, programática e doutrinária do ordenamento jurídico e das incertezas inerentes à sua aplicação pelos tribunais, muitos setores sociais se sentem estimulados a buscar alternativas ao direito positivo e aos tribunais. À medida que seus interesses substantivos e expectativas normativas deixaram de encontrar acolhida segura nos códigos e leis, tais setores passaram a apelar para mecanismos informais e órgãos paraestatais de resolução de litígios. Em diversas áreas da vida social e econômica, isso levou à proliferação de procedimentos negociais, sob a forma de técnicas de mediação e conciliação, e mecanismos de arbitragem. Já nas periferias miseráveis das regiões metropolitanas, a imposição da lei do mais forte, pelo crime organizado e pelo narcotráfico, rompeu o monopólio do exercício legítimo dos mecanismos de violência detido pelo Estado.

Desse modo, hoje inúmeras *microrracionalidades* advindas da “hiperjuridificação” do direito positivo se mostram conflitantes entre si, sendo, portanto, incapazes de convergir em direção a uma racionalidade *macro*, dotada de unidade lógica, coerência doutrinária e rigor conceitual. Numa situação-limite em que é progressivamente ineficaz, de um lado, e se encontra desafiado por uma normatividade paralela e informal, de outro, o direito positivo perde centralidade e caráter exclusivo, identidade e funcionalidade, força diretiva e racionalidade sistêmica. Obrigado a abarcar uma intrincada gama de valores, interesses, matérias e sujeitos, tende a se moldar a uma *bricolage* de normas, procedimentos e sanções.

Nesse cenário em que o Estado deixa de ser ator privilegiado, para se converter num protagonista entre tantos outros de negociações econômicas e sociais, o direito positivo não encontra saída.

Cede espaço a microssistemas legais e cadeias normativas informais, caracterizadas não só pela multiplicidade e variedade de regras e mecanismos processuais, como também pela natureza provisória e mutável de suas engrenagens e prescrições. Em outras palavras, o direito positivo não desaparece, mas deixa de atuar como um “comando incontestável” e muitas de suas normas já não se destacam por seu “grau de coercibilidade”.

Do que se pode extrair dos textos do presente eixo, cujo pano de fundo se descerrou de modo excessivamente esquemático e pouco analítico, merece destaque a constatação da regressão dos direitos humanos e dos direitos sociais. Como foram originariamente constituídos contra o Estado para coibir sua interferência arbitrária na esfera individual e as garantias fundamentais só conseguem ser instrumentalizadas de modo eficaz por meio do próprio poder público, os direitos humanos correm o risco de ser, do ponto de vista técnico-jurídico, enfraquecidos na mesma proporção e velocidade em que esse poder é comprometido por programas de desregulamentação administrativa e dos mercados, abertura econômica e relativização da soberania do Estado. Dito de outro modo, com o advento do pluralismo jurídico e a redução da “cobertura” de leis e códigos, bem como das instituições judiciais encarregadas de aplicá-los, o alcance jurídico dos direitos humanos acaba sendo diminuído, o que implica um rebaixamento da própria cidadania (Carvalho, 2001: 206–29).

Passa-se algo semelhante com os direitos sociais, cuja eficácia depende de orçamento suficiente para financiar políticas públicas. Concebidos para se concretizarem por meio de políticas compensatórias, os direitos sociais também têm sido atingidos pelos processos de desregulamentação do mercado de trabalho, pela abdicação de determinadas funções públicas por parte do Estado, via privatização de serviços essenciais, e pela negação da ideia de justiça distributiva, via ação fiscal. À proporção que obrigações públicas tendem a ser reduzidas ao conceito geral de mercadoria e convertidas em negócios privados; que os titulares de um direito civil se transformam

em simples consumidores de bens e serviços ofertados pela iniciativa privada; e que os titulares dos direitos sociais são reduzidos ao papel de “clientes”, o acesso a educação, saúde e previdência passa a depender do poder aquisitivo de cada um dos indivíduos ou famílias. De modo previsível, os excluídos, que não têm como pagar por esses serviços, convertem-se em “sem direitos” e configuram um problema político e social, cujo impacto no futuro das instituições jurídicas no país pode ser estimado à luz dos indicadores sociais acima apresentados.

JOSÉ EDUARDO FARIA

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CARVALHO, José Murilo de
(2001) *Cidadania no Brasil: o longo caminho*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

SANTOS, Wanderley Guilherme dos
(1993) “Fronteiras do Estado mínimo: indicações sobre o híbrido institucional brasileiro”. In: *As razões da desordem*. Rio de Janeiro: Rocco.

3.

DIREITOS TERRITORIAIS

Coordenação Eliane Cantarino O’Dwyer

Introdução

NESTE EIXO, OS TERMOS terras indígenas, terras de quilombos, terras tradicionalmente ocupadas e campesinato e posse da terra, que incluem a questão do meio ambiente, referem-se ao conjunto de preceitos legais que regulam o acesso à terra e estabelecem as formas de apropriação a ela relacionadas, ao dispor indivíduos e grupos em categorias a que se atribuem normas jurídicas. A definição de unidades sociais estabelecida pela legislação, segundo critérios gerais normativos, representa uma forma de conceber a realidade e responde, em parte, pelas ações sociais orientadas por categorias jurídicas. Por sua vez, a semântica jurídica que relaciona unidades sociais a territórios distintos constitui um sistema de classificações produzido no Estado brasileiro, cujos significados se expressam no contexto dos direitos vigentes no país desde a Constituição federal de 1988. Tais classificações, inscritas na Constituição, possibilitam “o gerenciamento da diferença e não sua eliminação” (Geertz, 1983: 325), tendo substituído uma uniformidade jurídica anterior pela especificação de situações sociais e culturais inseridas em determinadas categorias previstas pelas leis vigentes.

Quais os fundamentos que possibilitam ao direito não só conceber a realidade, como também construí-la por meio de um sistema jurídico de classificação do mundo social? De acordo com Geertz, “esse poder imaginativo, construtivo ou interpretativo [...] tem suas raízes nos recursos coletivos da cultura e não na capacidade isolada

de indivíduos” (: 324). Para ilustrar esse argumento, podemos recorrer aos seguintes comentários jurídicos à Constituição no que respeita aos índios:

O sentimento de pertinência a uma comunidade indígena é que identifica o índio. A dizer, é índio quem se sente índio. Essa autoidentificação, que se funda no sentimento de pertinência a uma comunidade indígena, e a manutenção dessa identidade étnica, fundada na continuidade histórica do passado pré-colombiano que reproduz a mesma cultura, constituem o critério fundamental para a identificação do índio brasileiro. Essa permanência, em si mesma, embora interagindo um grupo com outros, é que lhe dá a continuidade étnica identificadora. Ora, a Constituição assume essa concepção, por exemplo, no art. 231, § 1º, ao ter as terras ocupadas pelos índios como “necessárias à sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições”. A identidade étnica perdura nessa reprodução cultural, que não é estática; não se pode ter cultura estática. Os índios, como qualquer comunidade étnica, não param no tempo. A evolução pode ser mais rápida ou mais lenta, mas sempre haverá mudanças – e, assim, a cultura indígena, como qualquer outra, é constantemente reproduzida, não igual a si mesma. Nenhuma cultura é isolada. Está sempre em contato com outras formas culturais. A reprodução cultural não destrói a identidade cultural da comunidade – identidade que se mantém em resposta a outros grupos com os quais a dita comunidade interage. Eventuais transformações decorrentes do viver e do conviver das comunidades não descaracterizam a adoção de instrumentos novos ou de utensílios, porque são mudanças dentro da mesma identidade étnica (Silva, 2005: 866).

A longa citação permite também descrever a própria representação jurídica normativa de ser índio, uma vez que, na domesticação

de certas imagens do senso comum evocadas por essa palavra – “dotados de tecnologia rudimentar, morando em pequenos grupos e isolados nas matas, prestes a desaparecer diante do avanço da modernização, cada vez mais inexorável e globalizada” (Pacheco de Oliveira, 1998: 7) –, ela parece se apropriar de formas de conceituação utilizadas pelo saber antropológico nas referências que faz a identidade étnica, etnicidade e cultura. De todo modo, a temática dos direitos territoriais, que aproxima disciplinas tão díspares como o direito e a antropologia, deve ser desenvolvida no sentido de visões distintas “que permite[m] estabelecer a conexão entre elas, através de interseções específicas e não de fusões híbridas” (Geertz, 1983: 352), ou seja, é por meio dos comentários recíprocos entre esses saberes, que constituem o desafio da organização deste livro, que cada um deles, ao seu modo, tem efeitos constitutivos nas ações sociais.

A noção de território, por meio da qual se enfeixa o tema dos direitos neste eixo do livro, constitui uma metáfora prevalente na geografia, “mas é, antes de tudo, uma noção jurídico-política: aquilo que é controlado por certo tipo de poder” (Foucault, 1979: 157). Essa forma de conceituação permite pensar a questão do(s) território(s) como um campo de disputas em que ações conjuntas dos atores sociais se orientam pelo reconhecimento dos direitos, segundo a aceitação dos próprios: alguns juridicamente regulamentados e outros dos quais se pretende também vigência legal. A ideia de espaço territorial, todavia, não é estranha à reflexão antropológica que procura relacioná-lo à construção de outra série de espaços: sociais, de trocas, colonial e pós-colonial, do Estado-nação, linguísticos, culturais e religiosos. No caso das fronteiras étnicas, em vez de limites geográficos delimitados, contendo “agregados humanos que compartilham uma mesma cultura” (Barth, 2000: 25), devem ser concebidas como um sistema de classificação em que as formas de pertencimento e as inter-relações as configuram como “categorias sociais” (Amselle, 1999: 34).

De acordo com a perspectiva antropológica, “o fenômeno da territorialidade [pode estar] em conexão com o da identidade étnica” (Cardoso de Oliveira, 2006: 24), como nos casos dos povos indígenas

e das chamadas populações tradicionais, entre as quais os quilombolas, inseridos na temática da etnicidade. Para os fins desta análise, conceitua-se etnicidade como um tipo de processo social no qual os grupos orientam suas ações pelo reconhecimento territorial das áreas que ocupam, com base em signos étnicos carregados de metáforas, até mesmo biológicas. Esses signos se referem à afirmação positiva dos estereótipos de uma identidade étnica e racial, presentes na reivindicação dos direitos de uma cidadania diferenciada.

No contexto dessas reivindicações, o etnônimo, termo de autodesignação do grupo, é essencial para reconhecer uma existência coletiva, de acordo com a qual as categorias identidade, reconhecimento e território “passam a constituir o cerne de nossas reflexões, passíveis de observação e registro etnográfico” (Cardoso de Oliveira, 2006: 28). O processo identitário se tem caracterizado ainda pelo uso de nomes próprios, inclusive pelos grupos que reivindicam o reconhecimento dos territórios que ocupam, os quais, em geral, decorrem da designação de *hábitats*¹ antigos ou atuais, e são indicativos de um processo de territorialização produzido pela pressão de interesses econômicos, conjugados a políticas desenvolvimentistas executadas por programas governamentais. A identificação dos nomes de família como nomes de *hábitats* – alguns antigos, que precisaram ser abandonados pela pressão das frentes de expansão; outros que constituíam áreas utilizadas para atividades de subsistência

1 A noção de *habitat* costuma ser “amiúde utilizada de modo a realizar uma naturalização das sociedades indígenas, que as alija [...] de sua dimensão política e simbólica, principais articuladores de sua historicidade. Isto não implica, porém, que o *habitat* não possa ter outras significações: de acordo com diversas teorias antropológicas modernas, pode servir à explicação da forma como um grupo social ocupa um determinado nicho ecológico, como compete por recursos com outros grupos, apresentando uma elevada importância política à luz de sua transitividade para o léxico ambientalista” (Souza Lima, 1998: 205). É no segundo sentido que utilizamos o termo no argumento desenvolvido.

em condições de reserva indígena, característica de grupos como os Awá-Guajá, que vivem na pré-Amazônia maranhense – remete aos nomes de lugares retomados como patronímicos por grupos étnicos e sociais. Com efeito, a designação das unidades de parentesco por topônimos correspondentes às áreas de ocupação tradicional é prática muito difundida entre os povos tribais, como ilustrado pelo caso acima (O'Dwyer, 2001).²

O próprio uso de etnônimos como autodesignação dos grupos pode ser considerado “uma gama de elementos que os atores sociais utilizam para enfrentar as diferentes situações políticas que se apresentam a eles; assim, servem de signos de reconhecimento. Além disso, um etnônimo pode receber muitos sentidos diferentes em função do contexto temporal em que está inserido. Não se deve, portanto, considerá-lo um modo de identificação *perene*” (Amselle, 1999: 36–7). De natureza performativa, seus usos sociais, como ocorre com os quilombos no Brasil, precisam ser estabelecidos.

Nesse tipo de reflexão proposta segundo uma perspectiva da antropologia, a definição prevalente é a de que os grupos étnicos são entidades que se autodefinem, as etnicidades demandam uma visão construída de dentro e não mantêm relações imperativas com nenhum critério objetivo (Ericksen, 1991). Do mesmo modo, o território de um determinado grupo deve ser delimitado pelo levantamento do estoque de topônimos, por meio dos quais seus membros designam os lugares de caça, coleta, agricultura e extrativismo, segundo o tipo de meio ambiente e os nichos ecológicos que formam seus ecossistemas.

Em termos gerais, essas considerações expressam um ponto de vista disciplinar sobre a questão da identidade étnica e/ou social, “considerada(s) em sua aceção de identidade(s) contrastiva” (Car-

2 Sobre a questão da designação das unidades de parentesco por topônimos correspondentes aos locais de residência e a decifração das organizações sociais que passa pela coleta e análise do sistema de nomes pelos quais indivíduos, grupos e lugares são designados, como no caso do povo Kanak, do centro-norte da Nova Caledônia, ver Bensa (1998: 56).

doso de Oliveira, 2006: 22) e relacionada(s) a um espaço territorial. Mas o que a prática de pesquisa antropológica pode contribuir na compreensão dos termos jurídicos, ao considerar significados e ações sociais em contextos etnográficos específicos?

A definição de uma terra indígena, como demonstrado no texto de João Pacheco de Oliveira, não pode ser compreendida de maneira puramente interna às unidades sociais em questão, isto é, apenas relacionando o grupo indígena ao território ocupado, segundo representações e práticas *nativas*. Em vez disso, é preciso levar em conta que se trata de uma relação específica mediada pelo Estado brasileiro, por meio de “processos jurídicos, administrativos e políticos”, de acordo com os quais se reconhecem “determinados direitos dos índios à terra” (Pacheco de Oliveira, 1998: 17). Nesses termos, “terra indígena” não é uma categoria ou descrição sociológica, mas sim uma categoria jurídica, definida pela Lei n. 6.001, de 10 de dezembro de 1973, conhecida como o Estatuto do Índio” (: 18). Tais terras estão sob o domínio da União, tendo o índio, no plano jurídico, “capacidade apenas relativa” (: 20), já que é tutelado pela Fundação Nacional do Índio (Funai).³

João Pacheco de Oliveira, portanto, oferece novos parâmetros de reflexão crítica ao delinear a importância de uma investigação antropológica que “se desdobre numa microanálise dos aparelhos de poder que têm papel determinante (mas não exclusivo) na geração das terras indígenas” (: 9) e contribuir com a noção de processo de territorialização, que relativiza a ideia de territorialidade como qualidade imanente. Trata-se de uma noção utilizada na análise de outras situações históricas, como o continente africano, formado antes da colonização por encaamentos de sociedades locais submetidas a uma desarticulação pelo Estado colonial, que se utilizou recorrentemente de taxinomias étnicas para “reagrupar populações e designá-las por categorias comuns, com o objetivo de melhor exercer o controle” (Amselle, 1999: 38).

3 Sobre o princípio da incapacidade relativa da tutela atrelada à matriz evolucionista, ver Souza Lima (1988: 182–3).

O espaço geográfico a que nos referimos não é algo fixo, mas sim imbricado em processos sociais, históricos e de poder. É, portanto, um espaço sobretudo etnográfico que deve ser definido pelos diferentes contextos e práticas sociais que lhe são próprios e lhe conferem significado. Não obstante, tem sido atribuído com frequência em disputas, inclusive judiciais, um eterno presente etnográfico a atores sociais relacionados a um determinado espaço territorial. Muitas vezes, o argumento de violação do direito de propriedade com base na noção de posse civil tem sido acionado como “congelador espacial” inclusive em processos bem recentes, levando à fragmentação e à perda de áreas de ocupação tradicional de grupos indígenas no Brasil contemporâneo.⁴

A definição historiográfica de quilombo como lugar de escravo fugido é ressignificada no contexto de aplicação do art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição federal de 1988, pelo qual “aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”. *Remanescente de quilombo*, termo usado para conferir direitos territoriais, permite “desenhar uma cartografia inédita na atualidade, reinventando novas figuras do social” (Revel, 1989:7), mas como não se trata de uma denominação de indivíduos, grupos ou populações no contexto atual, seu emprego na Constituição federal costuma levantar a seguinte questão: quem são os chamados remanescentes de quilombos cujos direitos são atribuídos pelo dispositivo legal?

4 No caso do processo judicial sobre a área indígena Awá, o período de duas décadas de ocupação efetiva de uma fazenda agropecuária é considerado, na fundamentação do pleito, um eterno presente imutável de posse civil sobre área declarada como terra indígena por portaria ministerial. Em outras palavras, não levou em conta as cadeias causais que ocasionaram a fragmentação, a dispersão e a perda de antigos *harakwa* (territórios de caça e coleta) como partes constitutivas do território Awá de ocupação tradicional, afetando a reprodução tanto física quanto cultural desse povo indígena, segundo seus usos, costumes e tradições (O'Dwyer, 2001).

Por intermédio da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), antropólogos tiveram papel decisivo no questionamento de noções como esta, calcadas em julgamentos arbitrários, haja vista terem indicado a necessidade de os fatos serem percebidos numa dimensão que incorpore o ponto de vista dos grupos sociais que orientam suas ações pela vigência do direito atribuído pela Constituição federal.⁵ Da perspectiva desses antropólogos, a etnicidade se refere aos aspec-

5 A perspectiva dos antropólogos reunidos no Grupo de Trabalho da Associação Brasileira de Antropologia sobre Terra de Quilombo desde 1994 está expressa em documento do período que estabelece alguns parâmetros da atuação dos antropólogos nesse campo. De acordo com esse documento, o termo quilombo tem assumido novos significados na literatura especializada e também para grupos, indivíduos e organizações. Ainda que tenha conteúdo histórico, vem sendo “ressemantizado” para designar a situação presente dos segmentos negros em diferentes regiões e contextos do Brasil. Contemporaneamente, portanto, o termo quilombo não se refere a resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou comprovação biológica. Tampouco se aplica a grupos isolados ou a uma população estritamente homogênea. Da mesma forma, nem sempre se constituiu com base em movimentos insurrecionais ou rebeldes, consistindo, sobretudo, em grupos que desenvolveram práticas cotidianas de resistência na manutenção e na reprodução de seus modos de vida característicos, e na consolidação de um território próprio. A identidade desses grupos se define não pelo tamanho e o número de seus membros, e sim pela experiência vivida e as versões compartilhadas de sua trajetória comum e da continuidade como grupo. Nesse sentido, são grupos étnicos definidos conceitualmente pela antropologia como um tipo organizacional que confere pertencimento por meio de normas e meios empregados para indicar afiliação ou exclusão. No que diz respeito à territorialidade, a ocupação da terra não é feita em lotes individuais, predominando o seu uso comum. A utilização de áreas obedece à sazonalidade das atividades, sejam estas agrícolas, extrativistas ou de outro tipo, e caracteriza diferentes formas de uso e ocupação dos elementos essenciais ao ecossistema, que tomam por base laços de parentesco e vizinhança assentados em relações de solidariedade e reciprocidade.

tos das relações entre grupos que consideram a si próprios distintos. As diferenças culturais adquirem um elemento étnico não como modo de vida exclusivo e tipicamente característico de um determinado grupo, e sim quando as diferenças culturais são percebidas como importantes e socialmente relevantes para os próprios atores sociais (Barth, 1969). No caso das chamadas comunidades negras rurais no Brasil, tais diferenças culturais costumam ser comunicadas por meio de estereótipos, que podem, por sua vez, ser relacionados a racismo e discriminação. Usado analiticamente na antropologia, o conceito de estereótipo se refere à criação e à aplicação de noções padronizadas de distintividade cultural de um grupo e também a diferenças de poder (Eriksen, 1991: 66).

Segundo as considerações apresentadas por Ilka Boaventura Leite, o termo “terra de quilombo” apresenta variações “locais e regionais, entre as quais ‘terras de preto’, ‘terras de negro’, ‘mocambos’, ‘comunidades negras’, ‘territórios negros’ e ‘terras de santo’”, tendo seus sentidos se ampliado com a inclusão não apenas de áreas rurais, mas também de bairros e pequenas unidades domiciliares nos grandes centros e periferias urbanas, como em Quilombo Silva, Porto Alegre, Rio Grande do Sul, e em Sacopã e Pedra do Sal, na cidade do Rio de Janeiro, reconhecidas como áreas remanescentes de quilombos em processos administrativos para fins de aplicação do dispositivo constitucional. Trata-se, enfim, não de uma categoria *nativa* presente nas interações sociais, e sim de um termo jurídico usado em contextos políticos com vista à atribuição de direitos territoriais. No caso das terras de quilombo, é importante registrar que as situações de discriminação racial e uso de estereótipos na interação social têm sido consideradas nas abordagens antropológicas mais recentes “um tipo de processo social”, presente na própria produção da etnicidade, “no qual as diferenças culturais são comunicadas” (Eriksen, 1991: 62).

No texto de Alfredo Wagner Berno de Almeida, a instituição da categoria terras tradicionalmente ocupadas faz referência à questão do “direito à diferença” prevalecente na nova Carta constitucional. Nos artigos que tratam do reconhecimento de “direitos étnicos”, pode-se afirmar que tanto as terras indígenas quanto as terras dos

quilombos, a despeito das distinções existentes na forma de titularidade (nas primeiras, consideradas propriedade da União, há a destinação de sua posse permanente aos índios, submetidos a um regime de tutela, ao passo que nas segundas, reservadas aos remanescentes das comunidades dos quilombos, reconhece-se a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir para estes os títulos respectivos), são tidas juridicamente “como terras tradicionalmente ocupadas seja no texto constitucional, seja em dispositivos infraconstitucionais”.

Ao destacar o reconhecimento jurídico de uma forma comum de apropriação e uso das terras e dos recursos ambientais necessários à reprodução física e cultural dos povos indígenas e das comunidades remanescentes de quilombos, segundos seus usos, costumes e tradições, desde que respeitadas as diferenças entre eles, Almeida passa a relacionar vários dispositivos das Constituições estaduais que, fundamentados na noção de terras tradicionalmente ocupadas, asseguraram o direito de exploração e uso de babaçuais, fundos de pasto, faxinais, terras de várzea e diversos outros recursos ambientais a populações em regime de economia familiar e comunitária. Assim, tendo como base pesquisas realizadas em diferentes situações sociais e suas reflexões sobre a temática, pode-se dizer que ele produziu um “efeito de teoria”, uma vez que as análises consubstanciadas em seu texto se realizaram no campo jurídico com o Decreto n. 6.040, de 7 de fevereiro de 2007, pelo qual se instituiu a política nacional de desenvolvimento sustentável dos povos e comunidades tradicionais. Em outras palavras, a abrangência desse decreto, que incluiu novas identidades relacionadas aos territórios de ocupação tradicional, como os chamados ribeirinhos e povos da floresta, expandiu o espectro de grupos e atores sociais que se orientam pelas novas normas constitucionais e até então não dispunham do reconhecimento das práticas econômicas, sociais e culturais que lhes são características como atividades distintas das formas legalmente convencionais de apossamento e propriedade rural no Brasil.

O texto sobre campesinato e posse da terra, de Ellen Fensterseifer Woortmann, apresenta “elementos que informam algumas dimensões

da lógica das relações entre terra, herança, família e trabalho em grupos camponeses”. As disposições sociais incorporadas ao trabalho agrícola, as formas de organização doméstica baseadas na hierarquia dos papéis no seio da família, a racionalidade econômica própria e as formas de representação que associam o direito à terra aos que nela trabalham configuram princípios constitutivos de uma “matriz camponesa”.

Até os primórdios da mobilização camponesa nos anos 1950, a população trabalhadora rural não possuía uma identidade coletiva pela qual se fizesse reconhecer publicamente. Conquanto tenham existido previamente movimentos sociais messiânicos, como Canudos (1893–1897) e Contestado (1912–1916), em que grupos de trabalhadores agrícolas se contrapuseram aos poderes constituídos, expressando-se politicamente, tais movimentos não resultaram em seu reconhecimento político como atores sociais autônomos. Do mesmo modo, a legislação que dispunha sobre a “organização da vida rural”, os Decretos-Lei n. 8.127 e n. 19.882, ambos de 24 de outubro de 1945, não diferenciava, para efeitos de criação de associações rurais, os grandes proprietários de terra dos arrendatários e parceiros agrícolas que trabalhavam em seus domínios, considerando-os indistintamente partes integrantes da “classe rural” (O’Dwyer, 1988).

Esse não reconhecimento da existência de uma classe trabalhadora rural na classificação oficial demonstra sua invisibilidade como grupo diante da ordem social prevalecente, a qual reflete as relações de poder a que estava submetida. As organizações camponesas só se institucionalizaram nos anos 1960, com o rápido desenvolvimento do sindicalismo rural e a ascensão de um movimento camponês impulsionado pela ideologia da “luta por terra livre”, que visou à liberação das terras imobilizadas pelas grandes propriedades rurais, segundo o princípio da “terra para os que nela trabalham”.⁶

6 Esse foi o caso dos camponeses que, em 1963, ocuparam as terras de São José da Boa Morte, em Cachoeiras de Macacu, no Estado do Rio de Janeiro, e hastearam na porteira da fazenda uma faixa com os dizeres: “Luta por terra livre” (O’Dwyer, 1982).

Assim, a luta pela Reforma Agrária, então caracterizada por ocupações de terras, transformou-se, na conjuntura política autoritária pós-1964, que dificultou e até mesmo impediu os movimentos de mobilização de massa, na luta pelo cumprimento da legislação agrária e trabalhista. O Estatuto da Terra foi promulgado pela Lei n. 4.504/1964, em plena vigência de um regime de exceção que fechou o Congresso Nacional. Na visão de algumas lideranças sindicais da época, foi justamente isso que tornou possível sua promulgação, à distância da pressão dos interesses latifundiários presentes no Poder Legislativo, tendo o aparente paradoxo sido expresso, portanto, na canalização dos conflitos sociais rurais para a esfera judicial, por intermédio da luta pelo cumprimento da legislação agrária e trabalhista numa conjuntura de repressão política.

Contudo, após o Terceiro Congresso Nacional dos Trabalhadores Rurais, realizado em 1979 e cuja palavra de ordem foi a luta pela reforma agrária ampla, massiva e imediata, impulsionada pela participação crescente dos trabalhadores rurais, ocorreram no país várias ocupações de terra sob a retomada da ideologia da “luta por terra livre”, que ainda se mantém viva entre esses trabalhadores. Diferentemente da apropriação de recursos disponíveis e não diretamente controlados que é encontrada na fronteira agrícola, tais ocupações de terra podem ser consideradas uma forma de obter uma “fronteira desocupada”, por meio da confrontação direta com os proprietários, constituindo-se assim numa questão de cunho mais marcadamente político (O’Dwyer, 1982). O Movimento dos Sem-Terra (MST) promove atualmente tanto a formação de acampamentos nas proximidades de fazendas e beiras de rodovias, visando à ocupação de terras, sobretudo aquelas consideradas improdutivas, quanto a realização de grandes manifestações de protesto, como a “marcha dos sem-terra” à Brasília, ocorrida em 1997. Em razão de sua longa duração (dois meses) e de seu extenso percurso nas estradas do país, esse evento foi comparado às peregrinações, segundo a “antiga tradição das romarias”, isto é, no sentido de um “ritual político potencialmente transformador” que

combina aspectos sagrados e profanos, e assim alcança “reconhecimento público” (Peirano, 2003: 46).

Em seguida, o texto sobre meio ambiente, de Henyo T. Barretto Filho, faz um balanço crítico das diferentes perspectivas analíticas sobre o tema, não obstante as questões do território e do meio ambiente estarem presentes em todas as situações anteriormente descritas que relacionam grupos sociais a um determinado espaço territorial. Como Barretto Filho chama a atenção, o ambiente de uma sociedade se imbrica aos seus processos sociais e culturais. Nos termos de Barth, por exemplo, um único grupo étnico, segundo critérios de autoatribuição, pode exibir formas e traços culturais distintos como efeito da ecologia. Dito de outro modo, um mesmo grupo que ocupe determinado território formado por nichos ecológicos diversos pode igualmente adotar comportamentos institucionalizados e padrões de organização distintos. Nessas circunstâncias, a diversidade dos sistemas sociais locais, como se vê entre os Pathan, que habitam a fronteira entre o Afeganistão e o oeste do Paquistão, e os lapões das renas dos rios e do litoral da Noruega, não pode servir de critério “objetivo”, a ser utilizado por um observador externo, com o intuito de conferir pertencimento, tornando tais exemplos etnográficos uma referência para que se demonstre a inadequação de tomar tais variações ecológicas ou quaisquer outros critérios definidos externamente como dados relevantes para o diagnóstico de formas de atribuição e de pertencimento a um grupo étnico ou social (Barth 2000: 30–1).

Por fim, os comentários jurídicos tecidos por Deborah Duprat brindam o leitor com uma síntese dos atuais ordenamentos e institutos legais que definem terra e território, bem como dos significados que esses termos assumem nas normas internacionais em relação às ordens jurídicas de cada nação. A conceituação de “terras tradicionalmente ocupadas” pela Constituição brasileira de 1988 corresponde a uma forma de ocupação que considera as situações sociais em curso, à luz dos “modos de criar, fazer e viver” de determinados grupos, orientados por suas relações, representações e valores. Por essa razão, tais modos de viver são acolhidos pela ordem legal,

ao contrário de outros institutos jurídicos de “natureza civilista” que, desde a chamada Lei de Terras de 1850, determinam externamente a ocupação legítima a ser observada por todos.

No panorama aqui apresentado, pode-se considerar que inclusive a “questão do fim dos territórios”, segundo as regras da geografia política e o princípio de apoio exclusivo à autoridade legítima dos governantes (Badie, 1995), deve ser revista, tendo em vista a pertinência da abordagem territorial na diversidade dos modos de espacialização e no reconhecimento de formas distintas de uso e representação do espaço, que pretendem ser respeitadas como lógicas territoriais não hegemônicas no âmbito dos Estados-nação.

Tanto os princípios constitucionais quanto as disposições de direito relacionadas à questão territorial se realizam em casos concretos que orientam a prática jurídica. Em alguns contextos no Brasil, esta tem contado com a participação de antropólogos na condição de peritos portadores de um saber capaz de produzir sejam provas, segundo a visão do direito, sejam evidências etnográficas, conforme a perspectiva antropológica sobre fatos e ações sociais a serem considerados juridicamente. Tal interação entre as duas práticas profissionais, principalmente na atribuição e no reconhecimento de direitos territoriais, tem sido marcada por uma ambivalência própria a saberes tão distintos, haja vista, ao menos em princípio, a consideração jurídica buscar determinar no caso concreto o tipo de ação normativamente “correta” ou válida nos termos dos dispositivos legais, e o enfoque antropológico visar à compreensão das ações sociais orientadas pela crença na vigência de direitos constitucionais.

De todo modo, do ponto de vista do pluralismo jurídico praticado no Brasil desde a Constituição federal de 1988, o sentido da norma jurídica não deve ser deslocado do seu contexto de uso pelos agentes e suas práticas sociais. “A norma não deve ser decifrada em abstrato por um intérprete [no caso, o operador de direito] com dada competência. Só [quando] compreendidos o contexto de uso revelado pelos próprios agentes e, a partir daí, o sentido da norma, será possível ao aplicador do direito decidir adequadamente” (Duprat, 2007: 18). Pelo viés

antropológico, é preciso desconstruir uma noção de cultura que tem sido “invocada [desde] quando tornou-se necessário explicar por que as pessoas estavam adotando metas [consideradas] irracionais” nas diversas situações em que “projetos de desenvolvimento eram derrotados pela [chamada] resistência cultural” (Kuper, 2002: 31).

Desde então, a conexão e as interseções específicas entre os operadores do direito e os antropólogos se têm dado consensualmente em torno da autoidentificação de povos e grupos que reivindicam direitos territoriais, o que, para os primeiros, está fundamentado na Convenção n. 169 da Organização Internacional do Trabalho, segundo a qual é a consciência de sua identidade que deverá ser considerada critério fundamental para a identificação daqueles a que se aplicam as disposições jurídicas, e, para os segundos, contempla a atual perspectiva da disciplina, segundo a qual a autoatribuição é fator socialmente relevante para “diagnosticar” formas de pertencimento e organização social.⁷ Em tal contexto, a questão principal é compreender se, mediante o direito e/ou a antropologia, os grupos étnicos e sociais poderão reproduzir e (re)criar formas organizacionais e padrões culturais que, na prática, sejam vividos por eles.⁸

ELIANE CANTARINO O'DWYER

7 Sobre a junção entre pesquisa antropológica e ação judicial, assim como a problemática da definição de um grupo étnico, ver Pacheco de Oliveira (1998b). Para uma abordagem relativa a terras de quilombo, O'Dwyer (2002: 13–42). No texto “Os quilombos e as fronteiras da antropologia”, o leitor encontra a descrição de um contexto político em que os argumentos antropológicos sobre autoatribuição passam a ser utilizados pela Advocacia Geral da União e pela Procuradoria Geral da República na defesa do decreto n. 4.887/2003, que regulamenta o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), diante da Ação Direta de Inconstitucionalidade n. 3.239-9/600 – DF, impetrada pelo Partido da Frente Liberal, atual Democratas (O'Dwyer, 2005: 107–9).

8 No parágrafo final, inspiramo-nos em Geertz (1983: 356).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AMSELLE, Jean-Loup
(1999) “Ethnies et espaces: pour une anthropologie topologique”. In: AMSELLE, Jean-Loup & M'BOKOLO, Elikia (orgs). *Au coeur de l'ethnie*. Paris: La Découvert.
- BADIE, Bertrand
(1995) *O fim dos territórios. Ensaio sobre a desordem internacional e sobre a utilidade social do respeito*. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.
- BARTH, Fredrik
(1969) “Introduction”. In: BARTH, Fredrik (ed.) *Ethnic Groups and Boundaries: the Social Organization of Culture Difference*. Bergen-Oslo/London: Universitets Forlaget/Little Brown, p. 9–38.
(2000) *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Organização de Tomke Lask. Rio de Janeiro: Contra Capa.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto
(2006) *Caminhos da identidade. Ensaio sobre etnicidade e multiculturalismo*. São Paulo: UNESP.
- BENSA, Alban
(1996) “Da micro-história a uma antropologia crítica”. In: REVEL, Jacques (org.) *Jogos de escalas: a experiência da microanálise*. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 1998, p. 39–76.
- DUPRAT, Deborah
(2007) “O direito sob o marco da plurietnicidade/multiculturalidade”. In: DUPRAT, Deborah (org.). *Pareceres jurídicos. Direito dos povos e das comunidades tradicionais*. Manaus: Editora da UFA, p. 9–19.
- ERIKSEN, Thomas Hylland
(1991) “The cultural contexts of ethnic differences”. *Man*, vol. 26, n. 1, London.
- FOUCAULT, Michel
(1979) *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal.

GEERTZ, Clifford

(1983) *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Rio de Janeiro: Vozes, 1999, 2ª ed.

KUPER, Adam

(1999) *Cultura: a visão dos antropólogos*. São Paulo: EDUSC, 2002.

O'DWYER, Eliane Cantarino

(1982) "Expropriação e luta dos camponeses fluminenses", *Boletim da Associação Brasileira de Reforma Agrária*, vol. 12, n. 2, Campinas, p. 13–25.

(1988) "Da proletarização renovada à reinvenção do campesinato". Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

(2001) "Laudo antropológico: o povo indígena Awá-Guajá". Processo Judicial n. 95.353-8, 5ª Vara Federal da Seção Judiciária do Estado do Maranhão.

(2002) "Os quilombos e a prática profissional dos antropólogos". In: O'DWYER, Eliane Cantarino (org.) *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: Editora da FGV.

(2005) "Os quilombos e as fronteiras da antropologia", *Antropolítica*, n. 19, Niterói, p. 91–111.

PACHECO DE OLIVEIRA, João

(1998a) "Apresentação". In: PACHECO DE OLIVEIRA, João (org.) *Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Contra Capa, p. 7–14.

(1998b) "Os instrumentos de bordo: expectativas e possibilidades de trabalho do antropólogo em laudos periciais". In: PACHECO DE OLIVEIRA, João (org.) *Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*. Op. cit., p. 269–95.

(1999) *Ensaio em antropologia histórica*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ.

PEIRANO, Mariza

(2003) "A marcha política como ritual". In: *Rituais ontem e hoje*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, p. 44–47.

REVEL, Jacques

(1989) *A invenção da sociedade*. Lisboa: Difel, 1990.

SILVA, José Afonso da

(2005) *Comentário contextual à Constituição*. São Paulo: Malheiros Editores, 2007, 4ª ed.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de

(1998) "A identificação como categoria histórica". In: PACHECO DE OLIVEIRA, João (org.) *Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*. Op. cit., p. 171–220.

CAMPESINATO E POSSE DA TERRA

ESTE TEXTO TEM COMO OBJETIVO discutir elementos que informam algumas dimensões da lógica das relações entre terra, herança, família e trabalho em grupos camponeses. Estudos realizados em muitos desses grupos sugerem a existência do que se pode chamar de matriz camponesa, resultante de adaptações histórico-ecológicas de matrizes europeias e envolvendo uma percepção do mundo pautada em princípios bíblicos: Deus, na condição de Pai/Criador, doa ao Homem a Natureza (e a terra), para que ele a gerencie e, com seu suor, realize sua vocação, que é a produção de alimentos (Woortmann, 1990). Tomando de empréstimo um lema do Movimento dos Trabalhadores Sem Terra (MST) em contexto análogo, a matriz camponesa remete também à noção de que “a terra de Deus é para os homens que nela trabalham”.

Tal perspectiva do mundo constrói a base de configuração e dinâmica dos vários códigos consuetudinários existentes no Brasil que operam em paralelo e dialogam com o Código Civil brasileiro, ajustando-se, sempre que necessário, seja a este, seja à sociedade envolvente. O diálogo ou jogo de negociações entre eles tem por base uma ordem moral que conforma uma campesinidade (Woortmann, 1990) manifesta, não obstante a heterogeneidade histórica tanto nas formas de apropriação e transmissão da terra quanto nas concepções de família e trabalho.

Até a segunda metade do século XIX, por exemplo, nos espaços ocupados pela pequena produção familiar em áreas de terras devo-

lutas, bem como nas chamadas “brechas camponesas”, em meio ao sistema da *plantation* canavieira, da cafeicultura ou da produção extensiva de gado, vigoraram, além do campesinato parcelar, várias formas de apropriação comunal da terra. Essas formas receberam diferentes denominações, entre as quais terras *soltas*, no Nordeste, *largas*, no Centro-Oeste, e *faxinais*, no Sul, e constituíram patrimônios caracterizados pela apropriação de áreas por parentelas que lhes atribuíram toponímicos, como Rincão dos Barros, Capão dos Melo e Lagoa dos Quadros. Também chamadas de “terras em comum” ou “terras de heréus”, mantiveram-se residualmente no sertão do Nordeste até a segunda metade do século XX, e no litoral e em alguns lugares do Rio Grande do Norte até a década de 1990. Em outras regiões do Brasil, como no caso do Patrimônio de Joselândia, no município de Mimoso, no Mato Grosso, foram encontradas até 2009.

Trata-se de formas de apropriação comunal em que, segundo os códigos consuetudinários locais, o acesso à terra é viabilizado aos “de dentro”, com base em critérios de parentesco (laços de descendência reconhecidos pela comunidade e regras de casamento endogâmico) e em decorrência do trabalho nela investido seja pela pessoa como membro do *workteam* familiar, seja por gerações anteriores. Os que não pertencem à comunidade, ou seja, os “de fora”, podem, dependendo da disponibilidade, ter acesso a terras por meio do casamento com alguém “de dentro” ou de compadrio, todavia seus direitos jamais equivalerão aos direitos dos “de dentro” (Cf. Soares Cardel, 1992).

Importa ressaltar que, nas comunidades camponesas tradicionais, a plenitude de direitos e deveres, ou seja, a condição de maioridade plena, não corresponde à chegada a uma determinada idade, pois só é alcançada após a sua união, por ocasião do nascimento de filhos, quando o homem e a mulher se tornam, respectivamente, pai e mãe de família. Enquanto ele comanda o trabalho familiar na roça, ela é responsável pelo trabalho em casa; ou ainda, enquanto ele produz os alimentos, ela os transforma em comida a ser distribuída e consumida pela família. Nesses termos, filhos e filhas celibatários não se desligam, respectivamente, das posições de “rapaz velho” e

“moça velha”, permanecendo sob a autoridade dos pais ou de irmãos casados, em situação semelhante à de “menoridade adulta” descrita por Pierre Bourdieu (1980) para o Béarn francês. Ademais, na condição de celibatários, o acesso autônomo a terras e a outros recursos não é legítimo, configurando-se a expectativa de que transfiram seu “quinhão” para afilhados e/ou sobrinhos.

O cálculo da quantidade de terras e dos demais recursos repassados a cada um dos filhos e filhas de uma determinada geração se baseia no que se pode definir como “memória produtiva do grupo”, configurada segundo o resultado do trabalho das famílias em gerações anteriores (Woortmann, 2006). Tais resultados se expressam seja sob a forma de roças e áreas de fruteiras ou outras árvores plantadas, seja pelo trabalho em áreas de uso comum, como pastagens, fontes de água, matas, capoeiras (que atestam um trabalho pretérito) e os demais recursos necessários ao grupo, como a argila. Na medida do possível, os pais proveem os filhos *in vita* com o indispensável, para que uma nova família possa se constituir e os filhos tenham “um começo de vida”. Essa transmissão é fundamental para a realização do trabalho conforme o domínio de cada gênero: no caso do filho noivo, destinando-lhe parte da terra e/ou do gado, a fim de que ele possa tornar-se “pai de família”; no caso da filha noiva, provendo-a com os bens necessários para a casa e a sua condição de “mãe de família”, e eventualmente alguma terra ou gado, a serem repassados ao marido.

Na família camponesa, portanto, a partilha se dá, à medida que os filhos se casam. Constitui dever de honra dos pais, em face da parentela e da comunidade (frequentemente coincidentes), assegurar a todos os filhos que nesta permanecem as condições básicas potenciais, com base nas quais cada um dos novos casais deve realizar a reprodução social e econômica da condição camponesa da família. A aplicação dessas regras consuetudinárias pelas famílias é motivo de controle social, ao passo que a comunidade avalia se o montante transferido a cada filho ou filha foi adequado, em comparação com os demais e com as gerações anteriores.

Destarte, a transmissão *in vita* de terras e de outros bens assegura as condições de casamento dos jovens, e o casamento, por sua vez, a passagem para a maioridade. Por ocasião do falecimento dos pais, restam como herança propriamente dita alguns poucos bens, com frequência limitados à própria casa e ao terreiro.

Nas primeiras décadas do século XIX, com a imigração para o Brasil de colonos suíços e alemães, desenvolveram-se iniciativas experimentais de modernização da estrutura agrária, visto que as terras que lhes foram destinadas, a princípio, por doação e, logo depois, por compra, possuíam o status de propriedade privada individual. É paradoxal que, para esses camponeses (colonos), tais terras, definidas legalmente como mercadoria, representassem a possibilidade de viver confirme seus valores tradicionais e tenham sido transformadas por eles em patrimônio familiar. Em outros termos, eles redefiniram a política modernizante do governo brasileiro segundo valores camponeses tradicionais.

Em 1850, a chamada Lei de Terras instituiu a propriedade privada da terra em todo o país. Ao impor a distinção entre propriedade privada e terras devolutas, essa lei inaugurou em muitas regiões uma “corrida aos cartórios”, ou seja, a tomada das terras de comunidades ou parentelas camponesas por grandes latifundiários ou pela própria União. No Brasil urbano, o direito à herança, inspirado em tradição iluminista, define-se pelo direito natural do indivíduo, segundo o qual cada filho ou filha deve receber de seus pais montante igual ao de seus irmãos. Trata-se, portanto, do modelo de herança igualitária, que parte do princípio de *jus nascitur* (Woortmann, 1999) dado pelo nascimento do filho ou filha de determinados pais. Entre camponeses, no entanto, a concepção do direito à herança da terra supõe o *jus nascitur* como base inicial do cálculo, que é um denominador comum entre irmãos e irmãs, mas sobre ele incide um fator diferenciador do montante que cabe a cada um e que pode ser definido como *jus laboranti* (Woortmann 1999).

Esse fator, numa combinação entre o direito do indivíduo e o princípio do trabalho como valor moral, é legitimado pelo tipo e o

montante de trabalho investido na reprodução social e econômica da família. Como uma espécie de recompensa proporcional ao trabalho investido na roça familiar, um *pro labore*, cabe àqueles que nela trabalharam mais e por mais tempo uma proporção maior de terras. Dito de outro modo, filhos e filhas nascem com o mesmo direito à herança, contudo os bens a serem recebidos por um a um deles diferem, visto que os grupos possuem diferentes concepções da noção de trabalho em suas relações com as concepções de gênero, faixa de idade etc. Por exemplo, no Nordeste e em algumas outras regiões, a relação entre terra e trabalho, mediada por concepções de gênero, explica o fato de a mulher, ao contrário de seus irmãos, definidos como força de trabalho “plena”, não possuir o direito de herdar terras ou de ser percebida como alguém que tem direito a uma extensão menor de terras. Por não conduzir o processo de trabalho na lavoura e por lhe serem socialmente vedadas atividades como a queimada, entende-se que ela não “trabalha” na roça familiar, ou seja, que somente presta “ajuda”.

De modo análogo, aqueles que se dirigem para “fora” não participam da herança. Entre os camponeses teuto-brasileiros do Sul, considera-se que os filhos e filhas que migram para a cidade ou ingressam na carreira religiosa não têm direito moral à terra de seus pais: em primeiro lugar, porque não trabalharam nela em prol da família; em segundo, porque, numa outra modalidade de adiantamento da “legítima”, receberam sua parte da herança sob a forma do pagamento do estudo pago ou das taxas e do enxoval para ingressar no seminário ou convento.

No Brasil, são poucos os estudos sobre a herança da terra realizados até o momento, podendo-se destacar os de Margarida Moura (1978), que analisa padrões de herança em Minas Gerais; de Lídia Maria Soares Cardel (1992), já mencionado, e que enfoca uma comunidade de parentesco na Bahia; e de Giralda Seyferth (1985), realizado entre descendentes de alemães do vale do Itajaí, que analisa dois grupos de camponeses contíguos, porém com padrões de herança distintos. Eles se aproximam de nosso próprio estudo (Woortmann, 1995), em que são comparados padrões de herança, casamento, nominação, compadrio e gênero entre “colonos” teuto-brasileiros do Rio Grande do Sul e “sitiantes” nordestinos.

Numa análise mais pormenorizada dos estudos de campesinato, identificam-se alguns padrões recorrentes de herança. Ainda que haja alguns grupos nos quais os direitos sobre a terra são transmitidos matrilinearmente, ou seja, por intermédio das mães, prevalece de modo geral a transmissão patrilinear, na qual a passagem do patrimônio familiar se dá de pai para filho. Promulgada a Lei de Terras e instituído com ela o sistema de propriedade parcelar, os pais passaram a ser obrigados a garantir alguma terra aos filhos ou a proporcionar-lhes as condições pelas quais eles pudessem obtê-la e, dessa forma, constituir a própria família. Por exemplo, no sertão do Nordeste, em conformidade com o padrão virilocal de instalação do casal, os filhos homens cujo casamento era endogâmico recebiam de seus pais uma parcela de terra do patrimônio da comunidade, mas aqueles cujo casamento era com mulheres “de fora” podiam receber terras, desde que fora espaço da comunidade; suas irmãs, todavia, não tinham direito a terras por ocasião de seu casamento. Como forma de dote ou modalidade de compensação, era consenso da comunidade que elas tinham direito a bens para a futura casa e/ou algum gado.

Em outra perspectiva, nas áreas em que a disponibilidade de terras era maior, adaptaram-se com frequência princípios tradicionais de unigenitura até a segunda metade do século xx. É o caso, por exemplo, dos “colonos” ítalo-brasileiros no Rio Grande do Sul, em que o filho mais novo, responsável por zelar pelos pais idosos, tinha direito à maior parte dos bens, representados pela colônia da família e a casa paterna, ou seja, o patrimônio familiar tradicional. Aos demais filhos se destinavam lotes de terras compradas, mais baratos, em novas áreas de migração. Muitas vezes, porém, tais lotes eram contíguos, possibilitando formas de ajuda-mútua e de maximização dos equipamentos disponíveis às famílias dos irmãos neles estabelecidos. Já as mulheres, em vez de lotes, recebiam de seus pais animais para criação doméstica, máquina de costura ou outros bens de valor inferior ao de seus irmãos. Tal prática se justificava pelo argumento de que a parcela de terras não recebida de seus pais pela noiva seria compensada pela parcela maior obtida pelo noivo dos pais dele, e pela necessidade de combinar bens

imóveis e móveis. Justificava-a igualmente o fato de a mulher poder auferir renda pela reprodução dos animais a ela destinados e pela atividade de costura. Quando o modelo da ultimogenitura foi legalmente impugnado, desenvolveram-se estratégias para contornar a legislação, como a doação de terras à noiva do ultimogênito pelos pais do noivo antes do casamento.

Entre os teuto-brasileiros, de forma análoga, era às mães de família que cabia constituir o enxoval das filhas e os bens necessários à sua futura casa, junto com animais de criação, mormente fêmeas, como forma de reiniciar a reprodução em novo lugar. Aos pais cabia “passar-lhes”, gradativamente, à medida que se sucediam os casamentos, uma parcela de terras, porém menor do que a de seus irmãos, visto que estes haviam trabalhado nas terras da família mais do que suas irmãs, atarefadas na transformação dos alimentos cultivados em comida. Em algumas áreas ocupadas por esses colonos teuto-brasileiros, vigorava também (e ainda vigora parcialmente) o princípio da unigenitura, mas sob a forma de primogenitura, pela qual cabem ao filho mais velho a casa e as terras tradicionais da família, e aos demais filhos e filhas áreas adquiridas e destinadas a serem “terra de casamento”, frequentemente em áreas de fronteira. Todavia, após o fechamento das fronteiras agrícolas no Brasil no segundo quartel do século xx e o decorrente aumento do preço da terra, a compra dessas terras de casamento para os demais filhos se tornou mais difícil porque passou a exigir montantes de recursos muitas vezes inatingíveis em face do “fundo de reserva” familiar. Assim, com frequência filhos e filhas passaram a receber alguma compensação menor em dinheiro, tratada como capital inicial com o qual poderiam estabelecer-se na cidade.

Não é incomum, nesse contexto, que padrões de herança se articulem a estratégias de casamento. Uma das formas preferenciais de casamento se dá entre primos, inclusive de primeiro grau. Entre os casamentos entre primos, destaca-se o chamado “casamento trocado”, em que um irmão e uma irmã de uma família se casam, respectivamente, com uma irmã e um irmão de outra família, e cada uma das mulheres transfere para seu irmão a parte da terra que lhe

caberia em herança. Desse modo, evita-se a fragmentação da propriedade, embora isso se dê num contexto ideológico de inferiorização da mulher.

A interferência do Código Civil em comunidades camponesas em decorrência da crescente integração dessas comunidades na sociedade nacional num contexto de valores individualistas conduziu à imposição da partilha igualitária, considerada desastrosa pelo campesinato. O “direito positivo” via de regra é negativo ao campesinato, visto que pouco leva em conta fatores como qualidade do solo, presença ou não de mananciais de água, e vias de transporte. Pouco atenta também para a organização social, as formas de casamento preferencial e o valor tradicional atribuído às terras, e praticamente desconsidera o já referido princípio do *jus laboranti*. Desse modo, ao longo de algumas gerações, a fragmentação da terra não só torna inviável a reprodução social do campesinato, como gera processos que vão da concentração da propriedade pela compra de minifúndios pertencentes a várias famílias incapazes de manter sua condição camponesa à invasão de terras não trabalhadas.

Por essa razão, as compulsões sofridas pelo campesinato desde o século xix resultaram em vários movimentos sociais, desde os de caráter messiânico até o atual MST, cujos acampamentos, inicialmente localizados no Rio Grande do Sul, se disseminaram por todo o país, após passarem pelas chamadas Ligas Camponesas do Nordeste, reprimidas na década de 1960.

No início do século xx, movimentos organizados pelas Igrejas Católica e Luterana no Rio Grande do Sul reuniram mais de cinco mil camponeses com o objetivo de discutir desde problemas de produção até a abertura de projetos de colonização para seus filhos. Nos anos 1970, com a exaustão das fronteiras no Sul do país, iniciou-se um processo de ocupação de terras não trabalhadas, mas legalmente apropriadas. Esse processo se fundou no princípio bíblico já mencionado, “Deus deu a terra para que fosse trabalhada”, e as terras invadidas foram definidas, de maneira muito significativa, como “terras de casamento”.

Por fim, no âmbito geral desses movimentos, surgiram novos grupos, entre os quais se deve destacar a Marcha das Margaridas, assim denominada em homenagem à líder sindical Margarida Alves, assassinada em 1983. Essa marcha, que em 2009 reuniu milhares de participantes, é organizada anualmente por mulheres camponesas em luta por seus direitos de cidadania e de acesso a terras, e tem como um de seus objetivos pressionar o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), que não atinge seus objetivos quanto ao número e às condições de vida das famílias assentadas.

ELLEN FENSTERSEIFER WOORTMANN

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BOURDIEU, Pierre

(1980) *Le sens pratique*. Paris: Minuit.

MOURA, Margarida Maria

(1978) *Os herdeiros da terra: parentesco e herança numa área rural*. São Paulo: Hucitec.

SEYFERTH, Giralda

(1985) “Herança e estrutura familiar camponesa”, *Boletim do Museu Nacional*, n. 52, Rio de Janeiro.

SOARES CARDEL, Lúdia Maria

(1992) “Os olhos que olham a água: parentes e herdeiros no ‘mundus’ camponês”. Dissertação de Mestrado, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília.

WOORTMANN, Ellen Fensterseifer

(1995) *Herdeiros, parentes e compadres*. São Paulo/Brasília: Hucitec/Edunb.

(1999) “De la transmisión legítima a la herencia legal”, *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, vol. 14, n. 42, Buenos Aires.

(2006) “Inmigración: llamado de Dios o del destino”. In: WEHR, Ingrid (comp.). *Un continente en movimiento: migraciones em América*. Frankfurt: Vervuert.

WOORTMANN, Klaas

(1990) “Com parente não se negueia: o campesinato como ordem moral”. In: *Anuário Antropológico* 87. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p. 11–76.

MEIO AMBIENTE

UM DADO AMBIENTE RESULTA da história das atividades de todos os organismos, humanos e não humanos, contemporâneos e ancestrais, que contribuíram para a sua formação. O ambiente de uma determinada sociedade é, portanto, o espaço definido pelas atividades e os processos sociais que a caracterizaram ao longo de sua história, bem como da história daquelas que a precederam. A quantidade de ambientes corresponde à das sociedades consideradas, podendo haver relativa sobreposição entre eles. Não há ambiente(s) preexistente(s) à(s) sociedade(s): para sabermos qual o ambiente de uma sociedade, temos de perguntar a esta, pois são seus processos e atividades sociais que especificam o segmento do mundo que lhe é relevante.

PERSPECTIVA DIALÉTICA E POSSIBILISMO

Uma primeira dificuldade a ser superada ao tratar do meio ambiente é a noção vulgar de processo evolutivo, segundo a qual as propriedades dos seres vivos seguem as demandas e os problemas postos pelo ambiente por intermédio da adaptação. Trata-se de um ponto de vista que se ancora nas formulações originais de Alfred Russel Wallace e Charles Darwin, e vê os organismos como “objeto[s] das forças evolutivas”, “nexo[s] passivo[s] de forças externas e internas independentes, as primeiras [o ambiente] gerando ‘problemas’ aleatórios com respeito

ao[s] organismo[s] e as últimas [os genes] gerando ‘soluções’ aleatórias com respeito ao ambiente” (Lewontin, 1998: 52). Estabelece-se assim uma separação absoluta entre os processos internos (genéticos) que geram o organismo e os processos externos (ambientais) nos quais o organismo deve operar, respondendo aos desafios que se lhe impõem. O ambiente é concebido como o mundo biofísico externo, que preexiste aos organismos. Dotado de uma estrutura de agência e determinação que lhe é própria, confunde-se com um dos atributos veiculados no Ocidente a respeito da categoria *natureza*.¹

A biologia dialética contemporânea observa que, embora a noção de um mundo biofísico externo dotado de existência independente dos organismos não seja incorreta, o mesmo não se aplica à ideia de que o(s) ambiente(s) existe(m) sem as espécies e que os nichos ecológicos preexistem aos organismos. Para saber qual é o ambiente de um organismo, temos de perguntar a este, uma vez que são os organismos que, por meio da sua conduta vital, especificam e determinam os elementos do mundo biofísico relevantes para eles. Segundo essa perspectiva, os nichos ecológicos existem como consequência da natureza dos próprios organismos, razão pela qual o ambiente emerge como o espaço definido pelas atividades e os processos vitais característicos de cada espécie. Por essa via, chega-se a uma concepção distinta da noção vulgar de processo evolutivo referida no parágrafo anterior: os organismos, longe de serem nexos passivos de determinações genéticas e ambientais alienadas umas das outras, constroem ativamente o mundo ao seu redor, assim como alteram, de maneira processual, tanto seus ambientes quanto os das demais espécies, modulando as propriedades estatísticas das condições ambientais externas, à medida que estas se tornam parte de tais ambientes. Nesses termos, não há um ambiente genérico externo que preexistia aos organismos e espécies, bem como passível de ser tomado como variável independente;

1 Para uma análise mais aprofundada dessa categoria, ver o texto sobre ela na primeira parte deste livro, p 103–9.

há sim tantos ambientes – múltiplos e plurais – quantos forem os organismos e as espécies que os especificam.

Desde que o determinismo geográfico característico da antropogeografia foi superado, a biologia se aproximou muito da concepção de meio ambiente que caracteriza as ciências sociais e a antropologia. O ensaio de Marcel Mauss e Henri Beuchat sobre as variações sazonais na sociedade esquimó foi uma das primeiras contribuições que, ao tratar de uma “população geograficamente determinada”, criticou a preponderância quase exclusiva atribuída pela antropogeografia ao “fator telúrico” (o “solo”), como se esse fosse capaz de produzir, por suas próprias forças, os efeitos que implica (Mauss & Beuchat, 1905). Em polêmica com Friedrich Ratzel, Mauss e Beuchat incorporaram a perspectiva possibilista à antropologia e demonstraram que o “solo” age de forma conjugada à ação de outros fatores dos quais é inseparável: a “situação geográfica” constitui uma das *condições* – termo importante – de que depende a forma material dos grupos humanos, cujos efeitos são mediados por múltiplas outras condições, propriamente sociais, que tal situação apenas afeta.

Ao relacionar o “fator telúrico”, incorporando a noção de hábitat, com o meio social em sua totalidade e complexidade, Mauss e Beuchat reconheceram correspondências gerais entre uma morfologia social estreitamente vinculada ao ambiente e à subsistência, de um lado, e a instituições sociais, do outro. Com isso, abriram caminho para uma visão hoje corriqueira nas ciências sociais e na geografia: a de que toda e qualquer sociedade se apropria, por meio das relações econômicas, sociais, culturais e políticas que tece, de parcela da biosfera, delimitando um espaço de vida e produção (*seu ambiente*) que é, ao mesmo tempo, seu espaço político, ou seja, aquele em que e sobre o qual exerce relações de poder (*seu território*). A projeção territorializada das relações constitutivas de uma sociedade constitui seu ambiente e seu território. Portanto, à semelhança do postulado da biologia dialética, para saber qual é o ambiente de uma dada sociedade, temos de perguntar a esta, pois são seus processos e atividades sociais que especificam os elementos do mundo biofísico que lhe são relevantes.

Quando se diz processos e atividades sociais, devem-se entender tanto os materiais – as relações sociais de (re)produção das condições materiais de existência de uma sociedade, de acordo com a divisão social do trabalho e o sistema tecnológico que a particularizam – quanto os imateriais – ou simbólicos, que implicam os valores e os significados pelos quais essa sociedade se engaja em certo segmento do mundo. Dois anos antes de seu ensaio com Beuchat, Mauss escreveu com Émile Durkheim um ensaio sobre as formas “primitivas” de classificação, cujo texto estabeleceu os fundamentos para o estudo dos sistemas simbólicos das sociedades humanas. Ao focar a origem e os fundamentos sociais das categorias do entendimento, distanciando-as da concepção que as considerava elementos constitutivos da estrutura do sujeito do conhecimento como entidade transcendente, Mauss e Durkheim lançaram as bases dos estudos dos modos por meio dos quais as sociedades percebem, conceituam e ordenam seu tempo e seu espaço. A antropologia privilegiaria a análise da dimensão simbólica, deixando um pouco de lado o tratamento das condições materiais de existência das sociedades.

ALGUMAS CONTRIBUIÇÕES ANTROPOLÓGICAS

Durante certo tempo, a incorporação de pressupostos possibilistas pela antropologia significou pouco mais do que tratar o ambiente como “teatro de operações”, à semelhança do modo como a natureza figurou na história como disciplina, até o advento da história ambiental, em que passou a ser (re)tomada quer como sujeito de processos, quer como agente dotado de uma estrutura de agência peculiar. Por exemplo, durante o período de hegemonia estrutural-funcionalista, os antropólogos sociais britânicos que se preocuparam com a ecologia mostraram vínculos e correlações entre variáveis ambientais e instituições sociais particulares, mas não atribuíram ao ambiente um estatuto causal forte (Ellen, 1982), ecoando as

abordagens de Mauss com Beuchat e com Durkheim no tratamento da dimensão simbólica como algo relativamente autônomo em face das determinações materiais.

Monografias clássicas, como *Os Nuer: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota* (1940), de Edward Evans-Pritchard, e *Sistemas políticos da Alta Birmânia* (1954) e *Pul Eliya, a Village in Ceylon: a Study of Land Tenure and Kinship* (1968), ambas de Edmund Leach, tratam o ambiente e a ecologia locais como “general background”, “pano de fundo ecológico” das sociedades, assim como oferecem retratos detalhados da “situação ecológica” de cada sociedade, uma vez que tal situação afeta características sociais significativas (padrões de residência, de uso da terra e dos recursos naturais etc.). Ao cotejar essa produção monográfica com o manual de pesquisa de referência na tradição britânica, o *Notes and Queries in Anthropology*, Roy Ellen (1982) observou que o ambiente não podia ser ignorado, pois era a primeira coisa com que o pesquisador se defrontava em campo. Isso o levou a considerar o tratamento da ecologia nessa tradição intelectual como algo obrigatório, mas restrito a um mero exercício ritual da pesquisa, já que não lhe era atribuído relevante valor explicativo causal: à medida que se avançava na análise das dimensões propriamente sociológicas e simbólicas, o ambiente recuava para a condição de pano de fundo da vida social. Dito de outro modo, análises etnográficas preocupadas com relações ambientais na tradição britânica são amplamente possibilistas e meramente correlativas, tratando as variáveis ambientais como simples fatores limitantes.

Essa orientação verificada na tradição britânica está de acordo com a tendência predominante, de origem durkheimiana, nas ciências sociais de explicar os fenômenos socioculturais com base apenas em fatos da mesma natureza, tratando-se as variáveis culturais e as ambientais como pertencentes a domínios ou níveis autônomos e ontologicamente distintos de fenômenos. Reflete-se assim o esforço de preservar as fronteiras das ciências sociais como um conjunto de disciplinas autônomas e, conseqüentemente, sua autoridade epistemológica peculiar.

É na tradição materialista norte-americana que o meio ambiente emerge como variável explicativa importante. Autores dessa tradição retomaram a concepção positivista de ciência em reação ao que percebiam como um exagero do particularismo histórico, qual seja, entender as diferentes culturas humanas como entidades particulares e incomensuráveis. Eles tentaram abordar os processos culturais com base em parâmetros que julgavam objetivamente mensuráveis, com o intuito de elaborar leis e regularidades no domínio da cultura.

Leslie White, na tentativa de esboçar uma história do desenvolvimento cultural humano como um todo e em toda a sua extensão, ou seja, referida à espécie e ao planeta, propôs uma “lei básica da evolução cultural”, em que o desenvolvimento cultural emerge como consequência de: 1) aumentos periódicos na quantidade de energia aproveitada anualmente *per capita*, decorrentes da descoberta de novas fontes de energia; e 2) maior eficiência de ferramentas e meios instrumentais, ou seja, do sistema tecnológico. O ambiente ou “fator hábitat”, como ele também o chama, aparece como simples manancial das variadas fontes de energia a serem apropriadas e canalizadas pelo sistema tecnológico. Em acordo com a concepção então dominante do processo evolutivo, White finda por tratar o ambiente como uma variável independente, ou seja, uma constante em sua concepção da “evolução da cultura humana” (White, 1949).

Já a ecologia cultural de Julian Steward recupera o meio ambiente (*environment*) como um dos paradigmas do processo cultural, em que assume valor explicativo como fator causal e variável dependente. Pensando em termos de processos adaptativos, Steward define a ecologia cultural como um método que permite estudar os processos pelos quais culturas específicas se adaptam a ambientes naturais e sociais particulares. Ao contrário de White, preocupado com a “evolução universal”, Steward afirma que a leitura materialista, em sua tentativa de determinar se respostas adaptativas locais de culturas específicas a ambientes particulares são capazes de deflagrar transformações sociais internas ou mudanças evolutivas – sem assumir, *a priori*, o sentido das respostas adaptativas culturais –, deveria

se restringir a estudos de caso. Ao reconhecer a especificidade do devir histórico de cada cultura, Steward julga “evolutivas” apenas as mudanças que interferem no “núcleo cultural”, ou seja, elementos culturais tidos como estruturais e organizativos, porque mais diretamente relacionados com o meio biofísico e as exigências da adaptação, vale dizer, os arranjos econômicos e tecnológicos destinados à reprodução material da existência coletiva. Tudo se passa como se uma cultura, à medida que adquirisse por desenvolvimento endógeno ou empréstimo novas tecnologias que possibilitam expandir os limites impostos pelas condições ambientais e geram incrementos em sua produtividade, deixasse de ser diretamente afetada pelos efeitos condicionantes do meio ambiente natural. Steward, portanto, oferta novo fundamento à ideia de que a cultura cada vez mais cria seu próprio ambiente (Neves, 1996).

Por sua vez, a antropologia ecológica de Roy Rappaport e Andrew Vayda corresponde a uma crítica dos pressupostos da ecologia cultural. Segundo ambos, esta teria falhado em não seguir as linhas estabelecidas pelos estudos ecológicos gerais, haja vista eles defenderem uma abordagem ecológica unificada, em que se aplicam os mesmos princípios e conceitos ao estudo da espécie humana e de espécies não humanas. Contrariamente ao argumento de Steward, Rappaport e Vayda consideram que, em vez de “culturas” tratadas como totalidades – sem nenhuma vantagem de comensurabilidade – se adaptarem a “meios ambientes” vagamente definidos, são as “populações” que se adaptam a “ecossistemas”, sendo as primeiras comensuráveis e as fronteiras dos segundos determinadas pelos limites do intercâmbio trófico e das redes de troca de energia. Ao tomar a ecologia animal como marco de referência teórico de seus estudos sobre os efeitos práticos dos ciclos rituais como mecanismos de regulação homeostática na relação entre populações humanas e os ecossistemas com que mantêm relações tróficas, eles, assim como Steward, seguiram caminho inverso ao daqueles que enfatizam a dimensão simbólica. Esta seria uma elaboração de segunda ou terceira ordem, e os sistemas simbólicos e rituais, os estilos de arte e os tipos de arquitetura, entre outras dimensões, cons-

tituiriam ornamentos externos da cultura (“outer embellishments of the culture”) ou, ainda, bordados secundários no tecido social básico (“secondary embroideries on the basic social fabric”).

PONTOS DE VISTA DE SÍNTESE

Foi preciso esperar o último quarto do século xx para que tentativas renovadas de síntese emergissem e fossem consolidadas na antropologia. De *Steps towards an Ecology of Mind* (1976), de Gregory Bateson, até as formulações de Tim Ingold, a noção de ambiente se associou outra vez com a de organismo, para oferecer uma visão mais integral dos modos pelos quais organismos-pessoas humanos/as totais adquirem e empregam habilidades e competências em sua vida cotidiana. Dito de outro modo, buscou-se uma perspectiva que não partilhasse o *humano* em estratos e o abordasse como *pessoa-organismo* que cresce e se desenvolve em engajamento perceptivo ativo com o que o cerca, ou seja, com seu ambiente, que se constitui por meio de sua atividade.

Ao enfocar processos de comunicação e de ensino-aprendizagem em pequena escala, tais autores questionam as noções antropológicas convencionais de que as capacidades humanas são resultados comportamentais de mecanismos cognitivos instalados nos organismos e de que os seres humanos são naturalmente equipados para viver qualquer tipo de vida; noções estas ancoradas na partição ontológica entre uma natureza universal (o inato) e realizações culturais particulares (o adquirido). No lugar disso, têm demonstrado etnograficamente e sugerido conceitualmente que tais “equipamentos”, habilidades e competências emergem, à medida que as pessoas-organismos vivem suas vidas, segundo um processo de desenvolvimento num dado ambiente.

Em sua abordagem dos processos de aquisição de competências e capacidades, Ingold observa que as habilidades (*skills*) são propriedades emergentes do humano entendido como sistema vivo em desenvolvimento. Nesse sentido, a vida humana, em vez de ser a

realização de formas previamente especificadas – seja nos genes, seja nos sistemas simbólicos –, deve ser compreendida como o processo mesmo em que tais formas são geradas e tomam lugar. Em outras palavras, o “organismo mais ambiente” de Bateson é entendido por Ingold não como mera adição de entidades mutuamente excludentes, e sim como uma totalidade indivisível, o organismo-total-em-seu-ambiente, que é, com efeito, um sistema em desenvolvimento (“a developmental system”).

Hoje, portanto, a antropologia encontra a biologia e a ecologia evolutiva, para as quais a visão mais adequada é a de uma coevolução dos organismos e de seus ambientes, em que a mudança num deles corresponde, a um só tempo, à causa e ao efeito de mudanças no outro. O dentro e o fora se interpenetram e repercutem na ação e nas decisões humanas, incluídas aí as ações e as decisões judiciais. Longe de proteger um único ambiente equilibrado, alienado dos organismos que nele vivem, tais ações e decisões têm o poder de (re)configurar o desenvolvimento das totalidades indivisíveis (organismo-total-em-seu-ambiente) nas quais e por meio das quais nos constituímos. Como observa Lewontin, um movimento ou ação ambiental consequente não pode ser feito de encomenda para salvar “o ambiente”, que, de todo modo, sequer existe:

Decerto não queremos viver num mundo mais feio e malcheiroso que o de hoje, onde a vida seja mais pobre, sórdida, solitária e embrutecida do que já é. Todavia esse desejo não pode ser realizado pela exigência absurda de que os seres humanos parem de modificar o mundo. Refazer o mundo é tarefa universal dos organismos vivos, tarefa que está inextricavelmente ligada à sua natureza. Melhor que isso, temos de decidir em que tipo de mundo queremos viver e depois tentar controlar [regular] o processo de mudança o máximo que pudermos (Lewontin, 1995: 108-9).

HENYO TRINDADE BARRETTO FILHO

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ELLEN, Roy
(1982) *Environment, Subsistence and System: the Ecology of Small-scale Social Formations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- EVANS-PRITCHARD, Edward Evan
(1940) *Os Nuer: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota*. São Paulo: Perspectiva, 1993.
- INGOLD, Tim
(2000) *The Perception of the Environment: Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*. London: Routledge.
- LEACH, Edmund R.
(1954) *Sistemas políticos da Alta Birmânia: um estudo da estrutura social Kachin*. São Paulo: Edusp, 1996.
- LEWONTIN, Richard
(1995) “Genes, ambiente e organismos”. In: SILVERS, Robert B. (org.). *Histórias esquecidas da ciência*. São Paulo: Paz & Terra, 1997, p. 93–109.
(1998) *A tripla hélice: gene, ambiente e organismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- MAUSS, Marcel & BEUCHAT, Henri
(1906) “Ensaio sobre as variações sazonais das sociedades esquimós”. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: CosacNaify, 2003, p. 423–505.
- NEVES, Walter
(1996) *Antropologia ecológica: um olhar materialista sobre as sociedades humanas*. São Paulo: Cortez.
- WHITE, Leslie
(1949) “La energía frente a la evolución de la cultura”. In: *La ciencia de la cultura: un estudio sobre el hombre y la civilización*. Buenos Aires: Paidós, 1964, p. 337–63.

TERRAS DE QUILOMBOS

CONCEITUAÇÃO

O termo *quilombo* adquiriu novos significados com o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) da Constituição federal de 1988, cujo texto afirma: “Aos remanescentes das comunidades de quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”. Os novos significados que o texto constitucional visa alcançar fazem convergir as dimensões políticas postuladas pelos movimentos sociais negros, principalmente a partir da década de 1970, as dimensões históricas, que o correlacionam à África e à história da escravidão nas Américas, e a as dimensões socioantropológicas, como culturas contra-hegemônicas e articuladas à resistência de grupos subalternos. Essas várias dimensões do quilombo foram confirmadas na década de 1980, por meio de pesquisas antropológicas que constatarem a presença de populações de origem africana vivendo em áreas territoriais específicas em diversas regiões do Brasil. As pesquisas etnográficas revelaram diversas modalidades de usos coletivos de terras e formas de apropriação territorial, em sua maioria sem regularização fundiária. O texto constitucional alude aos grupos negros como sujeitos de direito, cidadãos requerentes de direitos consolidados pela posse sucessória, ainda que secularmente não reconhecidos pelo Estado.

A despeito de ser objeto de hermenêutica mais ou menos restritiva, a regulamentação do art. 68 do ADCT passou pelo crivo de diferentes juristas e setores organizados da sociedade brasileira, tendo composto com estudos e pesquisas antropológicas um amplo debate sobre sua aplicação. O assunto ganhou visibilidade por meio de reivindicações de organizações de movimentos negros, associações comunitárias, parlamentares, antropólogos e juristas. Após quase duas décadas de discussões na Câmara e no Senado Federal, o Decreto n. 4.887/2003 o regulamentou e estabeleceu como remanescentes das comunidades de quilombos “os grupos étnico-raciais, segundo critérios de autoatribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida”.

Assim, em seu parágrafo 2º, decreta que “são terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos as utilizadas para a garantia de sua reprodução física, social, econômica e cultural.” As terras de quilombos correspondem, pois, às áreas territoriais identificadas pelos grupos negros como experiências específicas consolidadas por meio de vínculos sociais e históricos, e noções de pertencimento e origem comum presumida, convergindo para uma territorialidade expressa como modalidades próprias de organização social, parentesco, sociabilidade e valores culturais materiais e imateriais de um patrimônio reconhecido pela coletividade que a integra. Os territórios quilombolas, portanto, tendo se constituído no interior de processos de dominação (jurídico-política), incorporaram múltiplas dimensões relacionais, por vezes em acentuado antagonismo com outros agentes e interesses locais, ou mesmo em relações de aliança e complementaridade com estes. O território ganhou dimensão estratégica como recurso vital e como espaço simbólico de reprodução coletiva, permitindo aos seus integrantes o estabelecimento de relações identitárias, moldadas pelo restabelecimento e a recriação de laços com o lugar, com o país. A perpetuação das condições sociais marginalizadas desses sujeitos, todavia, refletiu-se nos limites impostos à sua continuidade. Disputas territoriais

interpostas por interesses externos, ameaças de desaparecimento desses espaços estratégicos e sua fragilidade perante os diversos mecanismos de exploração mercantilizada da terra encontraram no reconhecimento oficial e na regularização fundiária uma forma de garantia e consolidação de direitos de uma cidadania historicamente negada aos descendentes dos africanos escravizados.

No período subsequente à promulgação da Carta Magna, incluíram-se novos dispositivos nas constituições estaduais do Pará, de São Paulo e do Maranhão, entre outras. Dos mais de três mil territórios identificados no Brasil pelo governo federal, receberam inicialmente o título nas primeiras ações administrativas aproximadamente 80 delas, tais como Oriximiná (Pará), Ivaiporunduva (São Paulo), Rio das Rãs (Bahia), Kalunga (Goiás), Jamarý dos Pretos (Maranhão), Castainho (Pernambuco) e Mocambo (Sergipe). O termo quilombo como um direito apresenta na terminologia jurídica variações nas expressões locais e regionais, entre as quais “terras de preto”, “terras de negro”, “mocambos”, “comunidades negras”, “territórios negros” e “terras de santo”. O Decreto n. 4.887/2003 ampliou seus sentidos, ao incluir não somente áreas rurais, mas também bairros e pequenas unidades domiciliares nos grandes centros e periferias urbanas, como o Quilombo Silva, em Porto Alegre, no Rio Grande do Sul.

QUILOMBO: CONCEITO JURÍDICO-POLÍTICO

Amplamente utilizada em diversas circunstâncias da história do Brasil, a palavra quilombo foi popularizada a princípio pela administração colonial em leis, relatórios, atos e decretos, em referência às unidades de ajuda-mútua criadas pelos rebeldes que lutaram pelo fim da escravidão no país. Em seguida, tornou-se expressão dos afrodescendentes para aludir à sua trajetória, bem como às conquistas e à liberdade em dimensões e significados amplos. O caso exemplar é o do Quilombo de Palmares, que resistiu à administração colonial por quase dois séculos. Desde a Abolição do sistema escravista colonial

em 1888, os quilombos têm sido associados à luta contra o racismo e às políticas de reconhecimento da população afro-brasileira propostas pelos movimentos negros, com amplo apoio de diversos setores da sociedade brasileira comprometidos com os direitos humanos.

Como parte da própria reflexão sobre o centenário da Abolição da escravidão no país, reivindicações de organizações de movimentos negros e setores progressistas levadas à Assembleia Constituinte de 1988 resultaram na aprovação de dispositivos constitucionais concebidos como formas de compensação ou reparação à opressão histórica sofrida pelos escravos e seus descendentes, referidos atualmente como negros ou afrodescendentes. A ressemantização do termo quilombo traduziu os princípios de liberdade e cidadania negados, correspondendo a cada um deles um respectivo dispositivo legal: a) quilombo como direito à terra, na condição de suporte de residência e sustentabilidade há muito almejadas nas diversas unidades de agregação de famílias e núcleos populacionais compostos majoritariamente, mas não exclusivamente de negros e afrodescendentes: art. 68 do ADCT, sobre “remanescentes das comunidades de quilombos”; b) quilombo como um conjunto de ações em políticas públicas e ampliação de cidadania, entendidas em suas várias dimensões: título I, direitos e garantias fundamentais; título II, cap. II, dos direitos sociais; e c) quilombo como um conjunto de ações de proteção às manifestações culturais específicas: art.s 214 e 215 sobre o patrimônio cultural brasileiro.

Portanto, desde a promulgação da Constituição federal em 1988 e mediante fortes pressões dos movimentos sociais negros, a problemática das terras de quilombos passou a envolver várias ações e normatividades institucionais, administrativas e jurídicas de âmbito tanto estadual quanto federal. O dispositivo constitucional inspirou novos atos e ações de parlamentares de diversos partidos políticos; pesquisas antropológicas apoiadas pela Associação Brasileira de Antropologia (ABA); e pareceres de juristas da Secretaria de Coordenação de Defesa dos Direitos Individuais e Interesses Difusos (SECODID) e, depois, da 6ª Câmara do Ministério Público Federal, conferindo

visibilidade e intensificando os debates sobre as formas possíveis de aplicação do art. 68 e sua regulamentação na forma da lei.

Ao descrever e problematizar as concepções de direito que orientam a constituição dos grupos e o acesso à terra, as pesquisas antropológicas dialogam com o campo jurídico, na discussão dos efeitos legais das normas e dos procedimentos adotados, e com o poder público, por meio do exame de ações de inclusão e cidadania que envolvem principalmente a regularização fundiária dos territórios quilombolas.

O QUILOMBO: PESQUISAS HISTÓRICAS, ANTROPOLÓGICAS E A INTERLOCUÇÃO COM O CAMPO JURÍDICO

No final da década de 1980, a expressão “comunidade remanescente de quilombos” passou a ser veiculada no Brasil para se referir às áreas territoriais onde passaram a viver os africanos e seus descendentes no período de transição que culminou na Abolição do regime de trabalho escravo em maio de 1888. Além de descrever um amplo, porém incompleto processo de obtenção de cidadania, ela sistematizou um conjunto de anseios por ações em políticas públicas, com vistas a reconhecer e garantir os direitos territoriais dos descendentes dos africanos capturados, aprisionados e escravizados pelo sistema colonial português. As chamadas terras dos quilombos foram consideradas parte do patrimônio cultural desses grupos negros e, como tal, alvo de proteção por parte do Estado.

A aplicação dos respectivos dispositivos legais, todavia, passou a depender da compreensão de quem eram os sujeitos dos direitos referidos no texto constitucional. Os debates suscitados pelo art. 68 levaram à revisão de velhos estigmas e conceitos presentes na literatura e em diversos sistemas classificatórios brasileiros, que até então enfatizavam a miscigenação como fator predominante na constituição do país, invisibilizando experiências concretas desses grupos, em detrimento do imaginário que instruiu os projetos políticos promo-

tores da pacificação nacional. Em outras palavras, a ideologia nacional focada na miscigenação como fator de embranquecimento impediu um tratamento compatível com os problemas herdados do período colonial, entre os quais a própria discriminação com base em teorias racialistas, gerando desigualdades de tratamento nos sistemas jurídico e administrativo.

A principal contribuição da antropologia se deu por intermédio do reexame dessas questões em pesquisas e análises focadas em estudos *in loco* dos processos pelos quais emergiram os grupos negros identificados com determinadas áreas das terras brasileiras, ou seja, na condição de colaboradores decisivos na formação do Brasil como nação. Nesses termos, o quilombo histórico é traduzido pelos movimentos sociais, a fim de responder a reivindicações e apelos que, à época, aludiam a uma “dívida” da nação brasileira com os afro-brasileiros em consequência da escravidão – não exclusivamente, portanto, para falar de terra como propriedade individual ou como terra-mercadoria.

Priorizando a “comunidade” remanescente de quilombo, e não o quilombola ou o remanescente, o texto do artigo constitucional instrui a forma como a questão deve ser tratada no campo jurídico. É o grupo e não o indivíduo que norteia a identificação desses sujeitos ou dos direitos em jogo. O que deve ser contemplado nas ações, portanto, é o modo de vida coletivo e a participação de cada um no mesmo, o que dá aos sujeitos a possibilidade de serem incluídos no processo de reconhecimento. Os usos e usufrutos da terra são apenas um dos aspectos que identificam aqueles e aquelas com direitos sobre ela.

Em pesquisa realizada no início da década de 1980 em Vila Bela, Mato Grosso, a antropóloga Maria de Lourdes Bandeira (1988) chamou a atenção para o fato de que uma das especificidades das comunidades negras era que o acesso à terra dependia da condição de cada um como membro do grupo, sendo apenas nesse sentido que a terra assumia lugar de território negro, sendo dimensionada, portanto, como forma de territorialidade. Evidentemente, a terra é crucial para a continuidade do grupo, do destino dado ao modo

coletivo de vida dessas populações e de como elas se consolidaram enquanto grupo étnico. A terra não constitui, todavia, o único elemento para identificá-lo. A territorialidade negra produziu-se historicamente numa condição de alteridade instituída por um modelo específico de segregação, contextual, relacional e dinâmico. Em outras palavras, a terra, base geográfica, está posta como recurso, condição de existência, mas não é precondição única para a existência de um determinado grupo. A terra, mais do que área física e geográfica, propicia condições de permanência das referências simbólicas que são indissociáveis da territorialidade, a qual comporta um imaginário coletivo e noções de pertencimento identitário. A literatura antropológica registra inúmeros exemplos de grupos, como o Paiol de Telha, no Paraná, que perderam a terra, mas cuja noção de pertencimento de seus membros reacendeu a luta por sua recuperação. Trata-se, portanto, de um direito cultural, relacionado à organização social e diretamente referido à *herança* (baseada no parentesco), à *história* (fundamentada na reciprocidade e na memória coletiva) e ao *fenótipo*, entendido como um princípio geral de identificação no grupo em que o casamento preferencial atua como valor operativo, mas não exclusivo. Mais do que a cor da pele ou o fenótipo africano, é principalmente a autodeterminação, a memória e história comuns, e a gestão coletiva do território o que o dispositivo constitucional e o decreto tentam priorizar como critério de acesso ao direito. Isso implica pensar o grupo e a sua dinâmica territorial – as lutas internas, os conflitos – como parte viva e pulsante desses sujeitos, de sua experiência de ser e estar no mundo e, portanto, da dimensão identitária de uma parcela que integra a sociedade brasileira.

À diferença dos enfoques que abordam os quilombos exclusivamente à luz de acontecimentos atrelados ao passado e ao sistema colonial, Clóvis Moura (1987) os trata como uma forma de organização presente em todos os lugares onde a escravidão ocorreu. Para ele, a capacidade organizativa é a sua característica mais significativa. Destruídos dezenas de vezes, reapareceram em novos lugares como focos de defesa contra um inimigo sempre ao lado. Por isso mesmo,

Moura chega à conclusão de que o quilombo se torna um fato normal na sociedade escravista e assim permanece até os dias de hoje.

Tal “fato normal” levantado por Moura é elucidativo da operacionalidade do termo para a descrição do fenômeno na atualidade. O deslocamento, a expulsão e a reocupação do espaço por grupos negros reafirmam que os territórios negros, mais do que exclusivamente dependentes da terra, fazem desta a metáfora que torna possíveis sua continuidade e sua reinserção.

O antropólogo José Jorge de Carvalho (1995) considera que as definições anteriores dos quilombos foram construídas segundo a perspectiva da sociedade brasileira branca, não estando em questão, pois, nenhuma simpatia ideológica pela causa negra. Para ele, é fundamental e implícita em todas essas definições a capacidade de esses grupos construírem um território autônomo e demarcá-lo simbolicamente e geograficamente. Isso corresponde a uma enorme capacidade de resistir tanto às investidas de capitães do mato quanto à invasão de caboclos sertanejos e às tentativas mais recentes e racionalizadas de manipulação de cadeias dominiais por parte de grandes proprietários de terras.

Por sua vez, o antropólogo Alfredo Wagner Berno de Almeida (1989) aponta para a gênese de sua formação no período de transição da economia colonial, cuja unidade familiar suporta certo processo produtivo singular que conduz ao acamponesamento, simultaneamente ao processo de desagregação das grandes fazendas voltadas para a exportação, sobretudo as de algodão e cana-de-açúcar, e à diminuição do poder de coerção dos grandes proprietários territoriais. Com a Abolição da escravidão, mudam-se os nomes e as táticas de expropriação, fazendo com que a situação dos grupos negros corresponda a outra dinâmica, a da territorialização étnica como modelo de convivência com os demais grupos presentes na sociedade nacional, e se inicie a longa etapa de segregação vivenciada pelos negros no Brasil até os dias de hoje. Almeida (2005) sugere ainda que a questão do quilombo passa pelo entendimento do sistema econômico intrínseco a essas unidades familiares, que produziam tanto para o próprio consumo quanto para diferentes circuitos de mercado.

Em suas pesquisas sobre os quilombos, a antropóloga Neusa Gusmão (1995) afirma que as terras de pretos são constituídas com base em fatores étnicos, lógica endogâmica, casamento preferencial, regras de sucessão e outras disposições que fazem da terra em comum um patrimônio. Trata-se de uma terra particularizada por fornecer ao grupo que dela usufrui mecanismos próprios da identificação. E também de um espaço de atuação individual, familiar e coletiva, pressupondo tradição histórica e cultural compartilhada por grupos de descendência comum, centrada no parentesco.

Em artigo publicado no mesmo período, procurei demonstrar que, em sua dimensão político-organizativa, o quilombo pressupõe a capacidade do grupo em definir pleitos com legitimidade e poder de aglutinação, ou seja, de exercer pressão e produzir visibilidade na arena política, bem como disputar seus direitos territoriais com outros agentes e interesses (Leite, 2000). A esse respeito, importa considerar que, desde os anos 1930, os movimentos negros têm defendido fortemente a ideia de reparação e considerado a Abolição “um processo inacabado”. Assim, enfatizam a “dívida” em dois planos: a herdada dos antigos senhores e a marca que se mantém como estigma, cujos efeitos simbólicos continuam a gerar situações de exclusão. Abdias do Nascimento, ativista, intelectual e senador da República, apresentou um conjunto de teses sobre o assunto: “O quilombismo busca o presente e o futuro, e atua por um mundo melhor para os africanos nas Américas, reconhecendo que esta luta não pode se separar da libertação dos povos indígenas também igualmente vítimas de racismo e da sua destruição desumana” (Nascimento, 1980). Desse modo, define o quilombismo como um movimento político dos negros brasileiros, assim como esclarece que se trata não de um modelo segregacionista, e sim de um movimento que advoga o poder político realmente democrático, implicando a presença da maioria afro-brasileira em todos os níveis de poder. Trata-se, pois, de um projeto que parte da diáspora e, como em outros grupos étnicos, projeta-se para um contexto que transcende as fronteiras nacionais.

A normatividade jurídica do quilombo depende de um refinamento conceitual da questão das terras de quilombos, que provém de um conhecimento mais detalhado das várias situações existentes e, portanto, da colaboração de diferentes áreas do conhecimento científico. Sem dúvida alguma, todavia, os antropólogos estão no centro do debate sobre a conceituação de quilombos pela perspectiva teórico-metodológica que vem caracterizando suas abordagens. A antropóloga Eliane Cantarino O'Dwyer (2002) chama a atenção para o fato de que toda invocação do quilombo no passado deve corresponder a uma forma atual de existência capaz de realizar-se com base em sistemas de relações que demarcam seu lugar num determinado universo social. O fato de o pressuposto legal se referir a um conjunto de atores sociais organizados em conformidade com sua situação atual é o que, segundo ela, permite que uma perspectiva antropológica recente os conceitue como grupos étnicos, no sentido organizacional expresso por Fredrik Barth (1969).

Muitos dos problemas decorrentes dos primeiros processos de regularização fundiária já em curso advêm da dificuldade de identificar os sujeitos que teriam direito às terras em questão. Entre as inúmeras estratégias ou saídas encontradas pelos descendentes de africanos, registra-se a própria miscigenação como forma de inclusão num mundo social altamente hierarquizado, preconceituoso e excludente. Situações decorrentes do art. 68 revelaram diversas estratégias individuais e coletivas para a constituição de territórios quilombolas nas diferentes regiões do Brasil, e essa constatação, ainda que não passível de generalização, permite estabelecer correlações entre os padrões de relações interétnicas que vêm sendo largamente examinados nas pesquisas.

As pesquisas antropológicas desenvolvidas até o momento têm contribuído, de maneira sistemática, para a elucidação dos aspectos que compõem a memória oral dos grupos, noções e usos das terras, regras de parentesco e usufrutos dos espaços sociais construídos, o patrimônio cultural e noções de direitos em jogo, todos esses aspectos não suficientemente conhecidos ou incorporados

pelos legisladores. Com efeito, o atual debate entre a antropologia e o direito indica que tratar a questão do direito dos “remanescentes das comunidades de quilombos” como um assunto exclusivamente fundiário pode levar a certo reducionismo teórico no que concerne às implicações antropológicas dos direitos específicos da cidadania dos negros no Brasil. A Constituição de 1988, em seu art. 68, definiu uma subjetividade específica, e a antropologia, em sua interlocução com o direito, tem reafirmado a necessidade de compreender essa subjetividade diferenciada reconhecida no texto constitucional, haja vista a aplicação do referido artigo demandar o aporte de um referencial que dê conta das nuances presentes nas questões relacionadas aos negros nas ciências sociais, em especial no âmbito da antropologia social, uma vez que esta reconhece a diversidade e a diferença como aspectos epistêmicos constitutivos de seu campo.

ILKA BOAVENTURA LEITE

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de
(1989) “Terras de preto, terras de santo, terras de índios: uso comum e conflito”. In: CASTRO, Edna & HÉBETE, Jean (orgs.). *Na trilha dos grandes projetos: modernização e conflito na Amazônia*. Belém: UFPA/NAEA, p. 163–96.
(2005) “Nas bordas da política étnica: os quilombos e as políticas sociais”, *Boletim Informativo do NUER*, vol. 2, n. 2: territórios quilombolas, reconhecimento e titulação das terras, Florianópolis, p. 15–57.

- ANDRADE, Tânia
(1997) *Quilombos em São Paulo: tradições, direitos e lutas*. São Paulo: IMESP.

ARRUTI, José Maurício Paiva Andion
(2002) “Etnias federais: o processo de identificação de índios e negros no sertão do São Francisco”. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

BANDEIRA, Maria de Lourdes
(1988) *Território negro, espaço branco: estudo antropológico de Vila Bela*. São Paulo: Brasiliense/CNPQ.

BARCELLOS, Daisy e outros
(2004) *Comunidade negra de Morro Alto: historicidade, identidade e territorialidade*. Porto Alegre: UFRGS/Palmares.

BARTH, Fredrik
(1969) “Os grupos étnicos e suas fronteiras”. In: *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Organização de Tomke Lask. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.

CARVALHO, Jose Jorge (org.)
(1995) *O Quilombo do Rio das Rãs: histórias, tradições, lutas*. Salvador: EDUFBA.

LEITE, Ilka Boaventura Leite
(2000) “Quilombos: questões conceituais e normativas”. *Etnográfica*, vol. 4, n. 2. Lisboa, p. 333–54.

LEITE, Ilka Boaventura Leite (org.)
(2005) *Laudos periciais antropológicos em debate*. Florianópolis: ABA/NUER.

MARIN, Rosa Acevedo & CASTRO, Edna
(2004) *No caminho de Pedras de Abacatal: experiência social de grupos negros no Pará*. Belém: NAEA/UFPA.

MOURA, Clóvis
(1987) *Quilombos, resistência ao escravismo*. São Paulo: Ática.

NASCIMENTO, Abdias do

(1980) *Quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista*. Petrópolis: Vozes.

NÚCLEO DE ESTUDOS SOBRE IDENTIDADE E RELAÇÕES INTERÉTNICAS (NUER)

(1996) *Boletim Informativo*, n. 1: regulamentação de terras de negros no Brasil. Florianópolis.

(2005) *Boletim Informativo*, n. 2: territórios quilombolas. Florianópolis.

(2006) *Boletim Informativo*, n. 3: quilombos no Sul do Brasil: perícias antropológicas. Florianópolis.

O'DWYER, Eliane Cantarino (org.)

(2002) *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: Editora da FVG.

OLIVEIRA, Leinard Ayer (org.)

(2001) *Quilombos: a hora e a vez dos sobreviventes*. São Paulo: Comissão Pró-Índio.

PROJETO VIDA DE NEGRO

(1998) *Jamary dos Pretos – terra de mocambeiros*. São Luís: SMDDH/CCN-PVN.

TERRAS ÍNDÍGENAS

AS INVESTIGAÇÕES SOBRE TERRAS ÍNDÍGENAS foram, durante muito tempo, reflexo de conformações e ausências de discernimento do campo das ações indigenistas brasileiras. Nos embates, discursos e percepções do que sejam populações indígenas – imagens que evocam temas e representações românticas dos índios como bons selvagens ou primitivos dotados de tecnologia rudimentar; grupos desaparecidos e remanescentes; massacres e heróis; e culturas perdidas ou resistentes –, muito do que se fez em termos de análise sobre terras indígenas acompanhou, quando muito, visões cosmológicas de territórios e, em sua imensa maioria, expectativas que espelhavam imagens disseminadas sobre populações indígenas e seus modos de ocupação territorial.

As ligações das populações humanas com determinados territórios têm sido, há muito tempo, motivo de atenção e estudo de antropólogos, tornando-se inclusive parte na compreensão das construções culturais dos diversos agrupamentos humanos. De maneira geral, tal percepção é compartilhada com a sociedade em geral, quase como senso comum, em que se reconhecem o pertencimento e a localização de determinados grupos como naturais de determinados lugares. O entendimento do que é uma terra indígena, no entanto, não deriva necessariamente da vinculação natural de determinada população a um determinado lugar ou apenas a concepções nativas de territorialidade, inscritas nas práticas ou na cosmologia dessa população.

Foi diante do impasse causado pelo desconhecimento acerca da heterogeneidade do entendimento do que é uma terra indígena – unidade territorial definida juridicamente e criada por meio de procedimentos administrativos, com vistas a garantir a determinado grupo um espaço geográfico para uso e reprodução social – que, em meados da década de 1980, vários pesquisadores, em sua maioria ligados ao Projeto de Estudos sobre Terras Indígenas no Brasil: invasões, uso de solo e recursos naturais (PETI), desenvolvido no Museu Nacional, procuraram debruçar-se sobre os modos como o Estado brasileiro formulava e definia as terras indígenas.

Em outras palavras, em vez da utilização de concepções divergentes e sociologicamente ingênuas para definir a natureza dos territórios indígenas, procurou-se investigar como o Estado brasileiro regulava e criava territórios estatais destinados às populações indígenas, a fim de:

descrever os aparelhos de poder, integrados por redes de papéis, recursos e indivíduos, dirigidos por *habitus* e rotinas que se concretizam em normas e programas, atravessados por hierarquias e contextos de tomadas de decisões. Tais aparelhos, bastante diversificados entre si, obedecem a lógicas e interesses específicos, que não podem de maneira alguma ser confundidos com as razões e motivações das populações que legalmente pretendem representar. São poderes, rotinas e saberes *coloniais*, cujo dinamismo precisa ser descrito e explicado por causas específicas, não derivadas de interesses e valores dos atores sociais em nome dos quais atuam e cujos direitos afirmam garantir (Pacheco de Oliveira, 1998: 8).

Essas proposições visavam ao distanciamento de duas perspectivas que têm orientado a tentativa de conceituar terras indígenas. Uma delas se refere à confusão entre interesses e processos desenvolvidos no órgão estatal indigenista, de um lado, e concepções nativas de ter-

ritório, do outro. Apesar das expectativas de que as terras indígenas correspondam às concepções nativas desse espaço, os processos de estabelecimento de territórios levadas a cabo pelo Estado nacional são efeito de um feixe de propostas, legislações, interesses e estratégias de território que raramente expressam a representação fidedigna do que os grupos indígenas concebem como o próprio território. A segunda, provavelmente de fundo militante, pauta-se pelo procedimento administrativo de tratar as terras indígenas como se elas resultassem de uma “proposta da comunidade”.

A opção analítica então escolhida foi investigar de que maneira se propunham e se definiam os territórios denominados terras indígenas, razão pela qual a pesquisa etnográfica visava não apenas entender como isso ocorria dentro da Fundação Nacional do Índio (Funai), mas também delimitar de que modos as noções de terra e de território indígena se modificaram historicamente, imbricando-se muito mais com modelos de ação e gestão populacional do Estado brasileiro do que com os anseios das populações indígenas.

Partindo-se dessa abordagem etnográfica da ação estatal, nos termos de “uma *análise processual do poder*, considerando-o um conjunto de mecanismos, estratégias e compulsões que são utilizados e intervêm sobre os indígenas e suas coletividades na definição dos seus direitos territoriais” (: 8), procurou-se mapear o entendimento de como tais processos se desenvolviam em outros órgãos estatais responsáveis por questões referentes a terra e territórios. Tais exercícios de pesquisa permitiram refletir mais sobre a enorme distância entre direitos potenciais (a amplas extensões de terras utilizadas no passado) e direitos efetivamente adquiridos (a áreas indígenas reconhecidas e regularizadas) (cf. : 8). É importante realizar uma crítica à ideologia e ao aparato jurídico do Estado, sem deixar de lado “a tessitura das relações normativas e cotidianas, que se desdobre numa microanálise dos aparelhos de poder” (: 9).

Por meio desse enfoque que privilegia o entendimento normativo e cotidiano da criação de terras indígenas pode-se tomar como foco de investigação justamente o estabelecimento de conexões entre concepções supostamente nativas de território e procedimentos administrativos.

Noções como as de *habitat* ou *territorialidade*, encontradas em diretivas administrativas, relatórios antropológicos e em interpretações legais, naturalizam e simplificam essas relações, identificando-as com costumes e instituições que passam por processos adaptativos (com incorporação e perda de cultura) e registram mudanças históricas significativas (: 9).

Tais análises sobre terras indígenas permitem perceber ainda diferenças entre formas, concepções e mesmo modelos de atuação estatal que ocorreram no decorrer das relações entre povos indígenas e unidades de administração colonial¹ – sejam estas os aldeamentos religiosos e o diretório de índios no período colonial; os aldeamentos do período imperial; os postos e parques indígenas criados pela atuação do Serviço de Proteção aos Índios (SPI); e, mais recentemente, as terras e áreas indígenas no léxico da Funai –, e também como esses processos se constituíam nas instâncias governamentais, ou seja, as diferentes fases e procedimentos dos trâmites administrativos. Nesses termos, o enfoque passaria por uma *forma de territorialização*, rejeitando imagens naturalizantes e a-históricas:

A criação de uma terra indígena não pode ser explicada por argumentos ou evidências etnohistóricas, nem se reporta apenas a instituições e costumes tradicionais daqueles que sobre ela exercem a sua posse. Seu delineamento ocorre em circunstâncias contemporâneas e concretas, cuja significação precisa ser referida a um quadro sempre relativo de forças e pressões adversas, contrabalançadas por reconhecimento de direitos e suporte político, não correspondendo de modo algum à livre e espontânea expressão da vontade dos membros dessa coletividade. Ademais, tal manifestação

1 Termo utilizado aqui de maneira genérica para representar diferentes instâncias e formas de ação colonial sobre populações colonizadas, no sentido de definir formas de vida e localização territorial.

jamaiz terá um caráter estático final, modificando-se segundo os contextos históricos e as conjunturas políticas locais, variando inclusive em suas afirmações internas e de acordo com os diferentes projetos étnicos ali desenvolvidos (: 9).

Deve-se, portanto, enfatizar mecanismos que ressaltem os aspectos históricos, contextuais e processuais da criação de uma determinada terra indígena, ou seja, dar conta tanto de concepções culturais e locais de território quanto dos inúmeros aspectos que envolvem essa ação administrativa. Assim, torna-se possível entender de maneira mais ampla os diferentes aspectos que envolvem a criação de um território administrativo, bem como os diferentes processos políticos e administrativos vivenciados e sofridos pela população a ele referida, até que se possa chegar a compreender o formato atualmente ocupado por ele.

Por fim, os processos históricos pelos quais os grupos indígenas passam ao assegurar um território para uso e reprodução social se definem como:

[...] um conjunto de ações sociais, por meio das quais um objeto político-administrativo (no Brasil, as ‘comunidades indígenas’; na América Espanhola, as ‘reducciones’ e os ‘resguardos’, e nas colônias francesas, a ‘ethnie’) é conduzido a transformar-se numa coletividade organizada, formulando uma identidade própria, instituindo mecanismos de tomada de decisões e de representação, bem como reestruturando as suas formas culturais (inclusive aquelas concernentes ao meio ambiente e ao universo religioso). Designa uma intervenção da esfera política (e, em especial, do Estado), pela qual é estabelecida uma associação de natureza prescritiva entre indivíduos e grupos com limites geográficos determinados. É esse ato político que é constitutivo de unidades étnicas, impondo mecanismos de arbitragem exteriores à população considerada, resultantes de relações de força

existentes entre os diferentes grupos representados nesse regime político. Tais constrangimentos são reelaborados e interiorizados pelos referenciais culturais preexistentes, gerando também novas possibilidades de ação, que passam a orientar as iniciativas indígenas no sentido da reconstrução de sua organização política e cultural (Pacheco de Oliveira, 1999: 21).

JOÃO PACHECO DE OLIVEIRA

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

PACHECO DE OLIVEIRA, João

- (1983) “Terras indígenas no Brasil: uma abordagem sociológica”, *Boletim do Museu Nacional*, n. 44, Rio de Janeiro.
- (1987) “Os poderes e as terras indígenas”, *Comunicações do PPGAS*, n. 14, Rio de Janeiro.
- (1999) *Ensaio em antropologia histórica*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ.

PACHECO DE OLIVEIRA, João (org.)

- (1998) *Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Contra Capa.
- (2006) *Hacia una antropología del indigenismo: estudios críticos sobre los procesos de dominación y las perspectivas políticas actuales de los indígenas en Brasil*. Rio de Janeiro/Lima: Contra Capa/CAAAP.

TERRAS TRADICIONALMENTE OCUPADAS

A INSTITUIÇÃO DA CATEGORIA

TERRAS TRADICIONALMENTE OCUPADAS

As teorias do pluralismo jurídico, para as quais o direito produzido pelo Estado não é o único, fortaleceram-se com a Constituição brasileira de outubro de 1988. Com elas e críticas ao positivismo, que historicamente confundiu as chamadas “minorias” e a noção de “povo”, contemplou-se o direito à diferença, enunciando-se o reconhecimento de direitos étnicos. Com base em tal reconhecimento, os preceitos evolucionistas de assimilação dos “povos indígenas e tribais” na sociedade dominante foram deslocados pelo estabelecimento de uma nova relação jurídica entre esses povos e o Estado. No Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), instituiu-se inclusive, consoante o art. 68, nova modalidade de apropriação formal de terras para povos como os quilombolas, fundamentada no direito à *propriedade definitiva*, e não mais disciplinada pela *tutela*, como sói acontecer com os povos indígenas. Tais processos de ruptura e de conquista, todavia, embora tenham levado alguns juristas a falar em Estado “pluriétnico”, ou num Estado que confere proteção a diferentes expressões étnicas, não resultaram na adoção de uma política étnica, nem em ações governamentais sistemáticas capazes de reconhecer de pronto os fatores situacionais que influenciam a conscientização desse tipo de tema. Mesmo levando-se em conta que o poder é efetivamente expresso sob forma jurídica ou que a linguagem do poder é o direito, há enormes di-

ficuldades em implementar disposições legais dessa ordem, sobretudo em sociedades autoritárias e de fundamentos coloniais e escravistas, como a brasileira. Nestes pouco mais de quatro lustros que nos separam da promulgação da Constituição federal de 1988 têm prevalecido sobre os fatores étnicos ações pontuais e relativamente dispersas, ocorridas sob a égide de outras políticas governamentais, como a agrária e as de educação, saúde, habitação e segurança alimentar. Em face da inexistência de uma reforma do Estado coadunada com as novas disposições constitucionais, a solução burocrática tem sido sempre pensada à luz do propósito de articulá-las com estruturas administrativas prévias, acrescentando-se à sua capacidade operacional os atributos étnicos em questão. A despeito da instituição de alguns órgãos públicos pertinentes ao tema, as competências de sua operacionalização permanecem, invariavelmente, a cargo de aparatos já existentes.

Em decorrência disso, os problemas de implementação de tais disposições constitucionais revelam obstáculos concretos de difícil superação, em especial na homologação de terras indígenas e na titulação das terras de comunidades remanescentes de quilombos. Como indicado, as terras indígenas são definidas como bens da União e se destinam à *posse permanente* dos índios, o que evidencia uma situação de tutela e se distingue das terras de comunidades remanescentes de quilombos, reconhecidas pela Constituição de 1988 como terras de *propriedade* definitiva¹ dos quilombolas. Ambas, contudo, são tidas

como terras tradicionalmente ocupadas seja no texto constitucional, seja em dispositivos infraconstitucionais, razão pela qual enfrentam obstáculos similares em sua efetivação ou reconhecimento. De igual modo, são consideradas terras tradicionalmente ocupadas, sujeitas a obstáculos de mesma natureza, áreas de uso comum voltadas para o extrativismo, a pesca, a pequena agricultura e o pastoreio, focalizadas por diferentes instrumentos jurídicos que buscam reconhecer suas especificidades. Entre tais instrumentos jurídicos, encontram-se: a) o capítulo XIII da Constituição estadual do Amazonas de 1989, denominado “Da população ribeirinha e do povo da floresta” (Cavalcanti & Stone, 1989: 197–8), cuja redação contempla os direitos dos núcleos familiares que ocupam as áreas das barreiras de terras firmes e as “terras de várzeas”, bem como garante seus meios de sobrevivência (arts. 250 e 251); b) os da Constituição estadual da Bahia de 1989 que falam em conceder o direito real de concessão de uso nas áreas de fundo de pasto (art. 178); c) os dispositivos da Constituição estadual do Maranhão de 1990 que falam em assegurar “a exploração dos babaçuais em regime de economia familiar e comunitária” (art. 196); e d) a Lei Estadual do Paraná de 14 de agosto de 1997, na qual se reconhecem formalmente os *faxinais* como um “sistema de produção camponês tradicional, característico da região Centro-Sul do Paraná, que tem como traço marcante o uso coletivo da terra para produção animal e conservação ambiental” (art. 1º).²

1 No Brasil, a condição de ex-escravos como “proprietários” por intermédio de uma forma comunitária só aparece legalmente no art. 68 do ADCT de 1988. Após a “Lei de Liberdade dos Índios” do período pombalino, de 1775, ou a Abolição da escravatura em 1888, não se definiram preceitos legais que assegurassem aos libertos o acesso à terra. Para efeito de contraste, recorde-se que nos Estados Unidos constitui-se formalmente com a Abolição da escravatura uma camada de “black farmers”, implicando o processo de elevar os ex-escravos à condição de cidadãos investidos da identidade de “proprietários”. No Brasil, apenas os alforriados, os beneficiários de doações por disposição testamentária e os filhos naturais de senhores

de escravos tiveram a chance de se converter em “proprietários”, ou seja, tratou-se de um processo individualizado e não referido a uma camada social propriamente dita. No art. 68, acima citado, a titulação definitiva das terras está condicionada à expressão comunitária.

2 Antes disso, leis municipais aprovadas no estado do Paraná reconheceram criatórios comuns. Entre elas, a Lei n. 9 da Câmara de São João do Triunfo, de 6 de fevereiro de 1948, e a Lei n. 149 da Câmara Municipal de Palmeira, de 6 de maio de 1977, que procuraram delimitar responsabilidades inerentes ao uso das terras de agricultura e de pastagens, com suas respectivas modalidades de cercados.

As ambiguidades que cercam a denominação *população ribeirinha* tendem a ser dirimidas, uma vez que as distinções internas ao significado da categoria *ribeirinhos*, utilizada muitas vezes consoante um critério geográfico, em sinonímia com habitantes das várzeas e abrangendo todos aqueles que se localizam nas margens de cursos d'água, sejam povos indígenas, grandes e pequenos criadores de gado, pescadores ou agricultores, têm sido conferidas pelo Movimento dos Ribeirinhos do Amazonas, o Movimento de Preservação de Lagos e o Movimento de Mulheres Trabalhadoras Ribeirinhas. Tais movimentos têm como antagonistas os grandes pecuaristas, os criadores de búfalos e praticantes da pesca predatória em escala comercial, bem como interesses envolvidos na construção de barragens, gasodutos e hidrelétricas.³ A mobilização política característica desse tipo de conflito vem construindo uma identidade ribeirinha que é atributo daqueles que estão referidos a unidades de trabalho familiar na agricultura, no extrativismo, na pesca e na pecuária, vale dizer, a formas de cooperação simples no uso comum dos recursos naturais e a uma consciência ecológica acentuada.⁴

Na região onde prevalecem as comunidades de *fundos de pastos* no estado da Bahia começam a ser reivindicadas também as chamadas “leis do licuri livre”. Elas conformam um dispositivo análogo àquele reivindicado pelas quebradeiras de coco babaçu, tendo a primeira lei a esse respeito sido aprovada pela Câmara de Vereadores do Município de Antonio Gonçalves (BA) em 12 de agosto de 2005. Trata-se da Lei n. 4, que protege os ouricuzeiros e garante livre acesso

- 3 Nos conflitos que envolvem as barragens, detectamos também o termo beiradeiros, em sinonímia com *ribeirinhos*. Para maiores esclarecimentos, ver Sevá Filho (2005: 29–54).
- 4 É nesse sentido que se pode asseverar que os limites de sua abrangência transcendem o estado do Amazonas e se estendem das barrancas do rio Acre aos campos e “tesos” da ilha de Marajó, onde os pescadores enfrentam grande exploração pecuária, extensiva e monopolizadora dos recursos hídricos em razão do cercado arbitrário de rios, igarapés e bordas dos lagos.

e uso comum, por meio de cancelas, porteiras e passadores, aos catadores do licuri e a suas famílias, “que os exploram em regime de economia familiar e comunitária” (Art 2º, § 1). O ouricuri, também chamado licuri, aricuri ou nicuri, possui uma amêndoa rica em nutrientes e serve de complemento alimentar para os pequenos agricultores de base familiar.⁵

Por sua vez, as leis municipais conhecidas como “leis do babaçu livre” e aprovadas no Maranhão, no Tocantins e no Pará disciplinam o acesso aos babaçuais, mantendo-os como recursos abertos, independentemente da forma de dominialidade, se posse ou propriedade. Desde 1997, foram aprovadas nesses estados ao menos dez leis municipais que defendem o livre uso dos babaçuais: em Lago do Junco, Lago dos Rodrigues, Esperantinópolis, São Luis Gonzaga, Imperatriz, Capinzal do Norte e Lima Campos, no Maranhão; em Praia Norte e Buriti, no Tocantins; e em São Domingos do Araguaia, no Pará.

Nessa diversidade de formas de reconhecimento jurídico das diferentes modalidades de apropriação dos recursos naturais que caracterizam as chamadas terras tradicionalmente ocupadas, o uso comum de florestas, recursos hídricos, campos e pastagens aparece combinado quer com a propriedade, quer com a posse, de maneira perene ou temporária, assim como envolve diferentes atividades produtivas exercidas por unidades de trabalho familiar. Em outras palavras, considerando-se que a emergência e o acatamento formal

- 5 A amêndoa do ouricuri e o óleo vegetal são comercializados nas feiras nordestinas. Na Bahia, o Centro Federal de Educação Tecnológica (CEFET) iniciou um programa de valorização de plantas do semiárido, com foco no potencial nutritivo do licuri e num projeto de preparo de alimentos para uso, sobretudo, em merendas escolares. O licuri é uma planta oleaginosa e, como o babaçu, tem sido estudada com o intuito de ser incluído na produção de biodiesel. O município de Antonio Gonçalves, que envolve os povoados de São João, Caldeirão, Atravessado, Conceição, Macacos, Santana, Jiboia, Barra, Bananeira e Alto da Cajazeira, é um grande produtor dessa planta. Em 2004, foram comercializados por esse município 240 mil quilos de licuri.

de novos dispositivos jurídicos refletem disputas entre diferentes forças sociais, pode-se dizer que o significado da expressão terras tradicionalmente ocupadas se tem tornado mais abrangente e complexo em razão das mobilizações étnicas dos movimentos indígenas,⁶ dos movimentos quilombolas⁷ e dos demais movimentos sociais que abrangem os extrativismos do babaçu, da castanha e da “seringa”⁸, bem como o pastoreio e áreas de criatórios comuns. A própria categoria *populações tradicionais* tem conhecido desde 1988 deslocamentos em seus significados, afastando-se mais e mais do quadro natural e do domínio de “sujeitos biologizados”, para abarcar agentes sociais que assim se autodefinem, isto é, que se mostram conscientes de suas condições socioeconômicas. Nessa direção, vem designando sujeitos

- 6 Por exemplo, a Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB), a União das Nações Indígenas (UNI) e a Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME).
- 7 Progressivamente agrupados, desde 1995, na hoje denominada Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ)
- 8 A Constituição do estado do Acre de 3 de outubro de 1989 não registra nenhum artigo referente aos “seringueiros”, mesmo que tenha sido promulgada num momento histórico em que a figura do seringueiro sintetizava a vida política dessa unidade da Federação. No entanto, na condição de soldados da borracha durante a II Guerra Mundial, os seringueiros foram contemplados pelo art. 54 do ADCT de 1988. Os povos indígenas, que não foram objeto de menção nas Constituições do Acre de 1º de março de 1963 e de 26 de abril de 1971, ganharam força e expressão política na Constituição acreana de 1989 e em suas respectivas emendas, como a n. 23, de 2001. A mobilização dos seringueiros, à diferença dos povos indígenas, era evidente por si só e, a despeito da intensidade dos conflitos de terras, talvez tenha prescindido de disposições jurídicas. O documento final do zoneamento ecológico-econômico do Acre, publicado em 2000, ressalta “seringueiros, ribeirinhos e colonos”, bem como enfatiza que 11% do Estado do Acre era ocupado por reservas extrativistas e projetos de assentamentos agroextrativistas.

sociais com existência coletiva e incorporando, por meio de critérios político-organizativos, diversas situações que envolvem seringueiros, quebradeiras de coco babaçu, quilombolas, ribeirinhos, castanheiros e pescadores, igualmente inseridos em movimentos sociais.⁹

Tais mobilizações e suas repercussões na vida social não têm, no entanto, eliminado os entraves políticos e os impasses burocrático-administrativos que procrastinam a efetivação do reconhecimento jurídico-formal das terras tradicionalmente ocupadas. Jamais houve, aliás, unanimidade em torno da expressão. Nas discussões da Assembleia Nacional Constituinte, ela só preponderou em razão dos partidários da noção de “terras imemorais”, cujo sentido historicista, que remonta ao período pré-colombiano, só permitiria identificar os chamados “povos autóctones” com direitos apoiados numa naturalidade que não poderia ser datada com exatidão. Um dos resultados mais visíveis desses embates está expresso no primeiro parágrafo do art. 231 da Constituição federal de 1988:

São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários ao seu bem-estar e as necessárias à sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.

- 9 Entendo que o processo social de afirmação étnica dos chamados quilombolas não foi desencadeado *pela* Constituição de 1988, já que ela própria resultou de intensa mobilização, conflitos acirrados e lutas sociais, que impuseram as *terras de preto*, os *mocambos*, o *lugar de preto* e outras designações que, de certo modo, consolidaram as diferentes modalidades de territorialização das comunidades remanescentes de quilombos. Nesses termos, a Constituição de 1988 é, sobretudo, a resultante de um processo de conquistas de direitos, prisma pelo qual que se pode asseverar que ela estabeleceu uma clivagem na história dos movimentos sociais, em particular daqueles baseados em fatores étnicos.

A ocupação permanente de terras e suas formas intrínsecas de uso caracterizam o sentido peculiar de “tradicional”. Além de deslocar a “imemorialidade”, o preceito constitucional contrasta, de maneira crítica, com as legislações agrárias coloniais que instituíram as sesmarias até a Resolução de 17 de julho de 1822 e, depois, estruturaram formalmente o mercado de terras com a Lei n. 601, de 18 de setembro de 1850, criando obstáculos de toda ordem para que os povos indígenas, os escravos alforriados e os trabalhadores imigrantes que começavam a ser recrutados não tivessem acesso legal às terras.¹⁰ Ao coibir a posse e instituir a aquisição como forma de acesso às terras, essa legislação instituiu a alienação de terras devolutas por meio de venda, mas não em hasta pública, e favoreceu a fixação de preços suficientemente elevados,¹¹ com

- 10 Para se observar a atualidade desses problemas, decorrentes da Lei de Terras de 1850, destaque-se que uma das representações presentes ao 1º Encontro Nacional das Comunidades Tradicionais se referiu aos chamados “pomeranos” ou “pomerânios”, que chegaram ao Brasil em 1858 e, recrutados mediante o risco de germanização como trabalhadores das plantações cafeeiras, foram mantidos durante décadas como força de trabalho imobilizada. Estimam-se seus descendentes em 150 mil, dos quais um terço se encontra no interior do Espírito Santo, em particular no município de Pancas, onde estão ameaçados de despejo dos 17 mil hectares que ocupam, pretendidos para a criação de uma unidade de proteção integral. No Encontro Nacional, foram apresentados como “pomeranos remanescentes”, de confissão luterana, cuja região de origem teria sido extinta. Organizaram-se nos últimos anos em razão da ameaça de expulsão das terras que tradicionalmente ocupam. Para outros dados, consulte-se o periódico *Pommerblad*, informativo das comunidades germânicas no Brasil, fundado em Vila Pavão, no Espírito Santo, em 17 de março de 1998, e também Port (1980). A última referência bibliográfica procura estabelecer uma história de resistência, tendo como base as famílias “pioneiras” agrupadas historicamente, segundo uma expressão religiosa.
- 11 A doutrina do *sufficiently high price* é tomada do sistema de colonização sistemática de Wakefield, cuja influência na elaboração da Lei de Terras de 1850 foi assinalada por diferentes juristas. Para aprofundamento, consulte-se Cirne Lima (2002: 82–100).

o intuito de impedir a florescimento de um campesinato livre. A Lei de Terras de 1850 se opôs às práticas de manter recursos abertos por concessões de terras ou por códigos de posturas, como os que preconizavam o uso comum de aguadas nos sertões nordestinos, de campos naturais na Amazônia ou de campos para pastagem no sul do País.¹²

Nesses termos, a efetivação dos novos dispositivos da Constituição federal de 1988, em contradição com os velhos instrumentos legais de inspiração colonial, se têm deparado com imensos obstáculos urdidos mecanicamente nos aparatos burocrático-administrativos do Estado ou resultantes de estratégias engendradas por interesses que, historicamente, monopolizaram a terra e por metas de “novos grupos empresariais” interessados na terra e demais recursos naturais.¹³ A despeito da precariedade dos dados quantitativos disponíveis, pode-se asseverar que os resultados de sua aplicação pelos

- 12 Relativiza essa interpretação a afirmação de que, quando manteve recursos abertos, a Lei de Terras de 1850 teria favorecido os grandes pecuaristas por reconhecer o uso comum dos campos naturais. O art. 5, §4 dispõe o seguinte: “Os campos de uso comum dos moradores de uma ou mais freguesias, municípios ou comarcas, serão conservados em toda a extensão de suas divisas e continuarão a prestar o mesmo uso, conforme a prática atual, enquanto por lei não se dispuser o contrário”. Gevaerd Filho considera que esse artigo introduziu no direito brasileiro a figura do “compáscuo” e se refere às terras públicas, em razão das disposições que distinguem “uso” de “ocupação”. Para tanto, menciona o Aviso de 5 de julho de 1855, que rezava o seguinte: “Os campos de uso comum a que se refere o art. 5, §4, acima transcrito, poderiam apenas ser *usados* e não *ocupados* por pessoas que nele quisessem se estabelecer”. Para aprofundamento, ver Gevaerd Filho (1986) e Campos (2000).
- 13 Está-se diante de conflitos que contrapõem os agentes sociais desses domínios de uso comum às “novas estratégias empresariais” de uma poderosa coalizão de interesses, por meio da qual se articulam usinas de ferro-gusa, carvoarias, siderúrgicas, indústrias de papel e celulose, refinadoras de soja, frigoríficos e curtumes, mineradoras, madeireiras, empresas de energia elétrica e laboratórios farmacêuticos e de biotecnologia.

órgãos oficiais são inexpressivos, sobretudo no que tange às terras indígenas, às comunidades remanescentes de quilombos e às áreas extrativistas. No caso destas, ainda não há nenhuma reserva extrativista¹⁴ regularizada fundiariamente, ao passo que o percentual de áreas assim declaradas não chega a 5% das áreas onde há babaçuais, castanhais e seringais. No que respeita às terras indígenas, existem ao menos 145 processos administrativos em tramitação, acrescidos de 44 terras a serem demarcadas e outras 23 em processo de homologação, o que corresponde a mais de um terço delas sem qualquer regularização e intrusadas de maneira efetiva.

No caso das comunidades remanescentes de quilombos, os resultados de mais de quinze anos de aplicação do art. 68 se mostravam igualmente inexpressivos:

Oficialmente, o Brasil tem mapeadas 743 comunidades remanescentes de quilombos. Essas comunidades ocupam cerca de trinta milhões de hectares, com uma população estimada em dois milhões de pessoas. Em 15 anos, *apenas* 71 áreas foram tituladas (*Em Questão*, 20 de novembro de 2003).¹⁵

- 14 Consoante o art. 18 da Lei n. 9.985, de 18 de julho de 2000: “A Reserva Extrativista é uma área utilizada por *populações extrativistas tradicionais*, cuja subsistência baseia-se no extrativismo e, complementarmente, na agricultura de subsistência e na criação de animais de pequeno porte, e tem como objetivos básicos proteger os meios de vida e a cultura dessas populações, e assegurar o uso sustentável dos recursos naturais da unidade”. De acordo com o art. 23: “A posse e o uso destas áreas ocupadas pelas *populações tradicionais* nas Reserva Extrativistas e Reservas de Desenvolvimento Sustentável serão regulados por contrato [...]”.
- 15 Essa breve retrospectiva crítica da aplicação do art. 68 do ADCT foi divulgada pela Secretaria de Comunicação de Governo e Gestão Estratégica da Presidência da República, por intermédio do *Em Questão* de 20 de novembro de 2003, Dia Nacional da Consciência Negra. O reconhecimento público do número inexpressivo de titulações realizadas funcionou como justificativa para ação governamental específica, posto que nessa mesma

A situação se torna ainda mais crítica quando esses dados são confrontados com outros produzidos por associações e entidades voluntárias da sociedade civil. Eles se mostram subestimados em face das 1.098 comunidades remanescentes de quilombos apontadas por mapeamento preliminar realizado com base em dados colhidos pela CONAQ, pela Associação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas do Maranhão (ACONERUQ), pelo Projeto Vida de Negro da Sociedade Maranhense de Direitos Humanos (PVN-SMDH) e por projetos acadêmicos na Universidade de Brasília e na Universidade Federal do Pará.

A ABRANGÊNCIA DO SIGNIFICADO DE TERRAS TRADICIONALMENTE OCUPADAS E AS DIFICULDADES DE SUA EFETIVAÇÃO

Desde 1988, a categoria *terras tradicionalmente ocupadas*, vitoriosa nos embates da Constituinte, não só tem ampliado seus significados, coadunando-se com os aspectos situacionais que hoje caracterizam o advento de identidades coletivas, como também se tornou um preceito jurídico marcante para a legitimação de territorialidades específicas construídas segundo preceitos étnicos. Em junho de 2002, por exemplo, o Brasil ratificou, por intermédio do Decreto Legislativo n. 143, assinado pelo presidente do Senado Federal, a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) de junho de 1989. Essa convenção reconhece a autoidentificação como critério funda-

data o presidente Lula assinou o Decreto n. 4.887, regulamentando o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades de quilombos. Esse ato do Poder Executivo teria correspondido, portanto, à necessidade de uma intervenção governamental mais acelerada e ágil, condizente com a gravidade dos conflitos envolvendo as comunidades remanescentes de quilombos.

mental na definição de grupos sociais, reforçando, em certa medida, a lógica dos movimentos sociais, como se pode ler em seu art. 2º: “A consciência de sua identidade indígena ou tribal deverá ser tida como critério fundamental para determinar os grupos aos quais se aplicam as disposições desta Convenção”.

Além disso, o art. 14 assevera em termos de dominialidade: “Dever-se-á reconhecer aos povos interessados os direitos de propriedade e de posse sobre as *terras que tradicionalmente ocupam*”. O art. 16, por sua vez, aduz: “sempre que for possível, esses povos deverão ter o direito de voltar às suas terras tradicionais assim que deixarem de existir as causas que motivaram seu traslado e reassentamento”. Tal direito de retorno se estende, portanto, sobre um sem-número de situações distribuídas por todo o país, que resultaram em deslocamentos compulsórios de populações inteiras de suas terras por projetos agropecuários, de plantio de florestas homogêneas (bambu, pinus, eucalipto),¹⁶ de mineração, de construção de hidrelétricas, de grandes barragens e de bases militares.

O texto da Convenção, além de fundamentar-se na autodefinição dos agentes sociais, reconhece de maneira explícita a usurpação de

16 Um dos casos mais recentes de mobilização pela recuperação de territórios concerne à luta dos povos Tupinikim e Guarani no Estado do Espírito Santo. A Assembleia Geral desses povos na aldeia Comboios, em 19 de fevereiro de 2005, discutiu a “retomada das terras em poder da Aracruz Celulose”. Na “Nota Pública” aprovada na referida Assembleia, que contou com a participação de 350 indígenas das aldeias Pau Brasil, Caieiras, Velhas, Irajá, Três Palmeira, Boa-Esperança, Piraquê-Açu e Comboios, lê-se o seguinte: “Em 1979, começamos a travar uma luta para retomar nossas terras, sempre com a certeza do nosso direito. Em 1997, a Funai identificou 18.071 hectares como *terras tradicionalmente ocupadas* por nós, Tupinikim e Guarani. Até o momento conseguimos recuperar apenas uma pequena parte do nosso território. Cerca de 11 mil hectares continuam nas mãos da Aracruz Celulose, por força de um Acordo ilegal”. Cf. Nota Pública assinada pela Comissão de Caciques Tupinikim e Guarani, Aldeia de Irajá, 28 de fevereiro de 2005.

terras desde o domínio colonial, bem como admite casos de expulsão e deslocamento compulsório, ampliando o espectro dos agentes sociais envolvidos, ao falar em *povos* não exatamente em sinonímia com *populações tradicionais*. Para um resumo da ácida polêmica entre os favoráveis à adoção do termo povos e aqueles que defendiam o uso de populações, vale reproduzir a versão da própria OIT em sua publicação oficial:

Durante três anos, a OIT trabalhou para a adoção da Convenção, discutindo se na nova Convenção mudaria por “povos” o termo “população” utilizado na Convenção 107. A decisão de usar o termo “povos” resultou de longas discussões e consultas dentro e fora das reuniões. Acordou-se finalmente que o termo correto seria o de “povos” já que este reconhece a existência de sociedades organizadas com identidade própria, em vez de simples agrupamentos de indivíduos que compartilham algumas características raciais ou culturais. Depois de muita discussão, ficou também decidido que: “O uso do termo “povos” nesta Convenção não deverá ser interpretado como tendo qualquer implicação com o que se refira a direitos que possam ser atribuídos ao dito termo no direito internacional” (parág. 3 do art. 1). A introdução desse parágrafo atendia, em parte, à expressa preocupação de vários governos de que o uso comum do termo “povos” implicasse, nesse contexto, o reconhecimento, no âmbito do direito internacional, de que povos indígenas e tribais possam separar-se dos países em que habitam. Concluiu-se que não competia à OIT decidir sobre como esse termo devia ser interpretado no direito internacional (Tomei & Sewpaton, 1996: 29).

No caso da formação histórica brasileira, pode-se dizer que o dispositivo abre horizontes para o reconhecimento de múltiplas situações sociais que abarcam uma diversidade de agrupamentos

tornados invisíveis pelas pretensões oficiais de homogeneização jurídica da categoria *povo* desde o período colonial. A pluralidade implícita na noção de *povos* torna públicas diferenças e, ao mesmo tempo, chama a atenção para territorialidades específicas que têm existência efetiva no significado de território nacional. Ela aponta para agrupamentos constituídos no momento atual ou que, historicamente, contrapuseram-se ao modelo agrário exportador, apoiado no monopólio da terra, na escravidão e em outras formas de imobilização da força de trabalho.

O texto da Convenção, portanto, dá lugar a uma reinterpretação jurídico-formal. Nesse contexto, os desdobramentos sociais dos quilombos, dos movimentos messiânicos e das formas de banditismo social que caracterizaram a resistência ao Império das *plantations* na sociedade colonial ganham força, do mesmo modo que as formas associativas e de ocupação que emergiram no seio das grandes propriedades monocultoras após sua desagregação com as crises das economias algodoeira, açucareira, cafeeira e ervateira. Na Amazônia, elas avultaram com o declínio da empresa seringalista e dos “donos” de castanhais e babaçuais que monopolizavam a economia extrativista e utilizavam mecanismos de imobilização dos trabalhadores.

As novas formas de ocupação e uso comum dos recursos naturais emergiram por meio de conflitos, delimitando territorialidades específicas, e não tiveram nenhum reconhecimento legal até 1988. As territorialidades específicas podem ser tidas, pois, como resultantes dos processos de territorialização, apresentando delimitações mais definitivas ou contingenciais, de acordo com a correlação de forças em cada situação social de antagonismo. Nesses termos, distinguem-se da noção de “terra”, estrito senso, e também da de “território”, como já indicado. Sua emergência se atém a expressões que manifestam elementos identitários ou correspondentes à sua forma específica de territorialização. Para efeito de ilustração, podem-se mencionar *terras de preto*, *terras de índio* (que não se enquadram na classificação de terras indígenas, haja vista não haver tutela sobre aqueles que as

ocupam permanentemente), *terras de santo* (que emergiram com a expulsão dos jesuítas e a desagregação das fazendas de outras ordens religiosas) e congêneres, que variam segundo circunstâncias específicas, a saber: *de caboclos*, *da santa*, *de santíssima* (surgidas com a desestruturação de irmandades religiosas), *de herdeiros* (sem formal de partilha e mantidas sob uso comum) e *de ausentes*.

Em resumo, a Constituição federal de 1988 e a Convenção 169 da OIT lograram contemplar as distintas situações sociais referidas às regiões de colonização antiga, assim como aquelas que caracterizam regiões de ocupação recente, uma vez que ambas atualizaram o sentido de *terras tradicionalmente ocupadas*, libertando-as da “imemorialidade” de uma suposta “origem” e de categorias correlatas.

ALFREDO WAGNER BERNO DE ALMEIDA

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CAMPOS, Nazareno J. de
(2000) “Terras de uso comum no Brasil: um estudo de suas diferentes formas”. Tese de Doutorado, Pós-Graduação em Geografia Humana, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.
- CAVALCANTI, Celso & STONE, Ronnie (org.)
(1989) *Constituição do estado do Amazonas*. Manaus: Valer Editora, 2001. 2ª ed.
- CIRNE LIMA, Ruy
(2002) *Pequena história territorial do Brasil: sesmarias e terras devolutas*. Goiânia. Editora da UFG.

GEVAERD FILHO, Jair L.

- (1986) “Perfil histórico-jurídico dos faxinais ou compáscuos: análise de uma forma comunal de exploração da terra”, *Revista de Direito Agrário e Meio Ambiente*, vol. 1, n. 1. Curitiba, p. 44–69.

PORT, Ido

- (1980) *Paróquia Evangélica de São Bento*. Vitória: Gráfica Ita.

SEVÁ FILHO, A. Oswaldo (org.)

- (2005) *Tenotã-Mô. Alertas sobre as consequências dos projetos hidrelétricos no Rio Xingu*. São Paulo: IRN.

TOMEI, Manuela & SEWPSTON, Lee

- (1996) *Povos indígenas e tribais. Guia para a aplicação da Convenção n. 169 da OIT*. Brasília: OIT, 1999.

Comentário jurídico

TERRITÓRIOS TRADICIONAIS E O DIREITO PRODUZIDO PELOS ESTADOS NACIONAIS

EMBORA A EXISTÊNCIA DE TERRITÓRIOS étnico-culturais no interior dos Estados nacionais seja hoje uma realidade jurídica que não pode ser contestada, o ingresso do termo *territórios* nessa acepção é bastante recente no direito produzido por tais Estados. Até então, sua significação permaneceu restrita ao espaço físico correspondente a um determinado Estado-nação, sendo, ao mesmo tempo, um de seus elementos constitutivos.

Os ordenamentos jurídicos, de maneira geral, relutaram em dar a esse termo significados diferentes daquele por meio do qual seu uso se consolidou e passou a ser caro ao direito internacional, em especial no período posterior à descolonização. Mesmo a recente Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos Humanos dos Povos Indígenas, que utiliza recorrentemente a expressão *territórios indígenas*, comporta, em seu art. 46, I, cláusula na qual se adverte que os direitos nela previstos não autorizam ou fomentam ações que eliminem ou ponham em risco, total ou parcialmente, a integridade territorial ou a unidade política de Estados soberanos e independentes.

A Constituição brasileira de 1988 não emprega o vocábulo *territórios*. Faz uso da expressão “terras tradicionalmente ocupadas”, conceituando-as como aquelas “habitadas em caráter permanente” pelos índios, “as utilizadas para suas atividades produtivas”, “as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários ao seu bem-estar” e “as necessárias à sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições” (art. 231, § 1º). Por sua vez, a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos Humanos dos Povos Indígenas utiliza os termos “terras” e “territórios”, mas não cuida de distingui-los. Já a Convenção n. 169, da Organização Internacional do Trabalho (oit), toma os territórios dos povos indígenas e das populações tribais como “a totalidade do hábitat das regiões que esses povos ocupam ou utilizam de alguma forma” (art. 13.2).¹

Nota-se, portanto, equivalência entre os significados dos termos *terras tradicionalmente ocupadas*, como consta na Constituição brasileira, e *territórios*, como concebido na Convenção n. 169, da oit, pois em ambos os casos a proteção jurídica não se limita ao espaço geográfico da ocupação, alcançando todo o ambiente de que se faz uso tradicional e, inclusive, sua potencialidade de abrigar gerações futuras.

Na mesma direção, encontram-se o Decreto n. 4.887/2003, que caracteriza as terras das comunidades remanescentes de quilombos como aquelas utilizadas para sua “reprodução física, social, econômica e cultural” (art. 2º, § 2º), e, mais recentemente e em conformidade com esses estatutos normativos superiores, o Decreto n. 6.040, de 7 de fevereiro de 2007, que se vale do termo *territórios tradicionais*, conceituando-os como “espaços necessários à reprodução cultural, social e econômica dos povos e comunidades tradicionais, sejam eles utilizados de forma permanente ou temporária” (art. 3º, II).

1 Observando-se que “o uso do termo ‘terras’ nos arts. 15 e 16 deverá incluir o conceito de territórios, o qual abrange a totalidade do hábitat das regiões que esses povos ocupam ou utilizam de alguma forma”.

Ao lado do reconhecimento formal dos territórios dos povos e populações tradicionais, há uma série de dispositivos que tendem a assegurar sua proteção e dar eficácia ao comando que lhe serve de norte: a garantia aos diversos grupos formadores da sociedade nacional de preservar os seus “modos de criar, fazer e viver”, bem como “suas formas de expressão” (art. 216, I e II da Constituição federal).

A primeira providência recomendada é que os territórios estejam, de fato, sob o controle dos grupos que os constituem, como assegurado nos arts. 25 a 27 da Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos Humanos dos Povos Indígenas; nos arts. 13 a 16 da Convenção n. 169 da oit; no art. 231, *caput*, da Constituição federal; no art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias; no Decreto n. 4.887; e no art. 3º do anexo ao Decreto n. 6.040. Como consequência lógicas e necessárias, a impossibilidade de remoção compulsória e a garantia de retorno, expressas no art. 231, § 5º, da Constituição federal, e no art. 16 da Convenção n. 169 da oit.

Qualquer atividade de terceiros em relação a esses territórios, ainda que estatal, passa a depender do consentimento prévio e informado dos membros do grupo, tal como indicado no art. 231, § 3º, da Constituição federal; nos arts. 6º, I, *a*, e 15 da Convenção n. 169 da oit; no art. 8º, *j*, da Convenção sobre Diversidade Biológica; e no art. 30 da Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos Humanos dos Povos Indígenas.

Porque esses territórios estão referidos a grupos portadores de identidade e cultura específicas, sua definição deve considerar os modos de “fazer, criar e viver” que se revelam no presente.² A tradi-

2 Consta no preâmbulo da Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural que a cultura deve ser tomada como o conjunto dos traços distintivos espirituais e materiais, intelectuais e afetivos, que caracterizam uma sociedade ou um grupo social, abrangendo, além das artes e das letras, modos de vida, maneiras de viver juntos, sistemas de valores, tradições e crenças. A cultura, portanto, encontra-se no centro dos debates contemporâneos sobre a identidade, a coesão social e o desenvolvimento fundado no saber.

ção, ao contrário da imemorialidade, sofre os influxos do tempo, ou seja, vê o passado com os olhados voltados para o presente, atualizando-se de modo permanente.

Outro dado a ser considerado nessa definição é aquele que diz respeito à ocupação. Quando os vários textos normativos falam de “terras tradicionalmente ocupadas”, certamente remetem o significado de *ocupação* ao próprio grupo. Assim o é porque a ocupação também é tradicional, vale dizer, revela-se pelos “modos de criar, fazer e viver” que se expressam no cotidiano do grupo, como se lê no art. 216, I e II, da Constituição federal. Rompe-se, portanto, com a noção de que a única ocupação a ser legitimada é aquela em que há terra cultivada e morada habitual, tal como instituído pela Lei n. 601, de 18 de setembro de 1850.³

Por fim, o conjunto de dispositivos legais fartamente transcritos não permite dúvidas quanto à absoluta ausência de similitude entre território tradicional/propriedade privada e ocupação tradicional/posse civil, desautorizando que se invoquem, acriticamente, institutos de natureza civilista, para tratar de tema que se liga, de modo imediato, à configuração sociocultural do Estado nacional.

DEBORAH DUPRAT

3 “Art. 4º. Serão revalidadas as sesmarias, ou outras concessões do governo Geral ou Provincial, que se acharem cultivadas, ou com princípios de cultura, e morada habitual do respectivo sesmeiro ou concessionário, ou de quem os represente, embora não tenha sido cumprida qualquer das outras condições, com que foram concedidas”; e “Art. 5º. Serão legitimadas as posses mansas e pacíficas, adquiridas por ocupação primária, ou havidas do primeiro ocupante, que se acharem cultivadas, ou com princípio de cultura, e morada habitual do respectivo posseiro, ou de quem o represente, guardadas as regras seguintes: [...]”.

4.

DIREITOS SEXUAIS E REPRODUTIVOS

Coordenação Maria Luiza Heilborn

Introdução

DIREITOS SEXUAIS E REPRODUTIVOS: UM OLHAR ANTROPOLÓGICO

OS DIREITOS SEXUAIS E REPRODUTIVOS são considerados o desdobramento progressivo das primeiras elaborações dos direitos humanos – civis e políticos – que agora passam a se ocupar de dimensões entendidas, até recentemente, como da vida privada dos sujeitos. A percepção de que sexo, sexualidade, gênero e reprodução são fenômenos privados foi objeto de profunda crítica social por parte dos movimentos feminista e de liberação homossexual, a partir dos anos 1960. Eles denunciaram não apenas a natureza política desses temas, como enfatizaram que as formas de ordenamento da sociedade consideravam a heterossexualidade e a assimetria de gênero como modelo das relações afetivo-sexuais, conjugais e de parentesco.

Essa nova concepção tem como marcos a Conferência do Cairo sobre População e Desenvolvimento, realizada em 1994, e a IV Conferência Mundial sobre a Mulher, ocorrida em Beijing, 1995. Essa perspectiva vem adquirindo crescente legitimidade, ainda que não isenta de ambiguidades e pontos de tensão. No caso dos direitos reprodutivos, por exemplo, a abordagem da reprodução deixou de ser entendida sob o ângulo do controle populacional, tema caro à política

dos Estados nacionais, para adotar uma perspectiva de valorização da cidadania individual.

A ideia é que sexo, sexualidade, gênero e reprodução constituem importantes áreas da experiência humana e devem ser objeto de garantias de respeito, bem-estar e livre-arbítrio. No caso específico dos direitos reprodutivos, significa a possibilidade de mulheres e/ou casais decidirem o tamanho da prole, o momento de ter filhos, com acesso à contracepção e ao aborto seguro, e a condições adequadas de assistência em todas as etapas do ciclo reprodutivo.

Os direitos sexuais, cuja definição é bem menos precisa do que os acordos alcançados em torno da esfera reprodutiva, constituem uma arena de intensas disputas políticas acerca de seu alcance e significado. Grosso modo, dizem respeito a garantias de um exercício da sexualidade livre de coerção, de desestigmatização das chamadas sexualidades alternativas, como a homossexualidade, e ainda ao que atualmente se designa como transgênero.

DE QUE TRATAM OS CONCEITOS QUE EMBASAM OS NOVOS DIREITOS?

A análise de outras culturas e sociedades já registrou que os nexos entre gênero, sexo e sexualidade são extremamente variados e complexos, e não resultam de uma natureza humana universal. Nesse sentido, a antropologia argumenta contra o senso comum, que supõe uma relação direta e natural entre esses aspectos da vida humana. Concebê-los como resultantes de uma lógica ditada pela natureza deriva da interface que apresentam com o que se poderia chamar de biologia e cultura. O olhar antropológico, todavia, considera essa suposta conexão como naturalização de convenções que são, acima de tudo, sociais, nomeando tal posição como essencialista.

Para sinalizar a complexa relação entre sexo anatômico/fisiológico e as expectativas culturais que se referem às condutas dos sujeitos portadores de corpos sexuados, as ciências humanas cunharam o

termo gênero. Esse termo designa as construções culturais de atributos considerados femininos e masculinos em um contexto social específico, que não são determinados pelo que, no Ocidente, denomina-se natureza, conforme consta no texto de Adriana Piscitelli.

A palavra sexo, que antes englobava tanto a anatomia dos corpos quanto as atividades sexuais, deixou de conferir sentido à sexualidade. A partir do século XVIII, a sexualidade se torna a forma moderna de arranjo das representações e atitudes em torno do erótico, passando a exprimir a ideia de uma orientação espontânea, com origem na subjetividade individual e impulsionada pelo desejo. Ao ser entendida como troca erótica entre pessoas do mesmo sexo ou de sexos diferentes, a sexualidade perdeu o sentido universal e trans-histórico. O contato sexual pode estar associado a distintas razões, como o desejo de procriar, a obrigação conjugal ou rituais de construção de pessoa, nos quais a atividade sexual, pela troca de fluidos corporais que ensaja, não tem por origem o desejo erótico (Herdt, 1984).

Como indica o texto de Julio Assis Simões, a visão “construcionista”, em oposição à essencialista, argumenta que a sexualidade se torna suporte de identidades e comunidades apenas em determinados contextos históricos e culturais. No bojo das grandes mudanças que caracterizaram as relações entre essas esferas da experiência humana, encontra-se a produção de novas identidades não apenas sexuais, como também de gênero, referidas anteriormente como transgênero. Trata-se, de um lado, da questão do travestismo, em que um sujeito possuidor de um corpo, por exemplo, masculino, decide vestir-se e comportar-se como um sujeito feminino. Essa metamorfose, na qual o corpo anatômico deixa de ser percebido pela vestimenta, adereços e gestos, pode ser temporária ou permanente. Neste caso, pode ocorrer a produção/reivindicação de uma identidade social e/ou civil de transgênero. Essa condição não se confunde com a demanda na qual o sujeito busca a transformação do próprio corpo, designada como transexual, como indicado no texto de Elizabeth Zambrano e Maria Luiza Heilborn.

DINÂMICA SOCIETÁRIA E OS NOVOS DIREITOS

As mudanças que caracterizam a segunda metade do século XX até o presente momento, e que afetam de maneira muito significativa o sexo, a sexualidade e a reprodução, têm origem bem mais complexa do que os anseios do movimento feminista por relações de gênero mais igualitárias. Nesse contexto de múltiplas influências, determinados avanços tecnológicos modificaram, inicialmente, o controle da fertilidade, com o advento dos contraceptivos orais, que operaram uma separação entre sexualidade e reprodução. Tal fenômeno é central para a compreensão da mudança do papel das mulheres na sociedade e sua repercussão nas formas de organização da família.

A difusão da contracepção, extremamente significativa nos países centrais e nas classes com maior acesso à informação e a recursos materiais nos países em desenvolvimento, aumentou a efetividade do controle das gestações, o que em termos gerais implicou a redução do tamanho das famílias. No caso brasileiro, em que o uso da contracepção não é de todo disseminado, observa-se, desde a década de 1980, o recurso expressivo, sobretudo por mulheres mais pobres, da laqueadura de trompas como meio definitivo de interromper a trajetória reprodutiva. Essa transformação no tamanho das famílias, como consta no texto introdutório ao eixo *Direito e família*, de Cláudia Fonseca, associa-se a uma entrada mais intensa das mulheres no mercado de trabalho, o que configura relevantes alterações nas dinâmicas familiares e nas relações de gênero.

O fato de a contracepção ter representado uma importante mudança no modo de controle da fertilidade das mulheres e dos casais não fez com que suas formas tradicionais desaparecessem, nem que o aborto, como último recurso para impedir o desenrolar de uma gestação não prevista, perdesse seu lugar. Ao contrário, na década de 1970, a descriminalização e/ou a legalização do aborto passaram a integrar, de modo sistemático, a agenda política dos países centrais, como Estados Unidos, França e Inglaterra. Hoje, ele é permitido em diversos países até 12 ou 16 semanas de gestação, sob o argumento de que, a despeito

do acesso a métodos contraceptivos mais eficazes, ainda há um sem-número de situações em que se produz uma falha contraceptiva (Bajos & Ferrand, 2002). No Brasil, como detalhado no texto de Débora Diniz, só é permitido o aborto em duas situações: risco de vida para a mãe e gravidez decorrente de estupro.

A temática do aborto, que integra os direitos reprodutivos, ilumina um impasse da lógica dos direitos humanos. De um lado, apresenta-se o aborto como uma questão de autodeterminação da mulher; de outro, defende-se o direito do feto à vida. Como demonstra o texto “Pessoa e indivíduo”, de Luiz Fernando Dias Duarte, há tensão entre as duas perspectivas, pois em uma o corpo que abriga o feto é investido de direitos relativamente à pessoa a se constituir, enquanto na outra o direito do “nascituro isolado de seu contexto materno” é priorizado em face da pessoa já existente socialmente, revelando a maneira como as relações que entrelaçam os sujeitos não se restringem à soma de duas unidades; elas dão origem a uma realidade supraindividual. Dito de modo mais rebuscado, a relação é socialmente mais densa do que os termos que compõem o vínculo. São os valores ocidentais modernos que concebem os indivíduos como entidades autônomas que estão na origem do ideário dos direitos humanos.

O debate que nos anos 1970, sob a força do espírito da época, parecia bastante inclinado a consagrar a perspectiva da mulher que engravida se tornou mais complexo, com o surgimento das tecnologias de visualização da vida intrauterina. Ao mesmo tempo que garantem o desenrolar de uma gestação mais segura, essas tecnologias passaram a representar, no imaginário social, uma antecipação da vida, ao tornar visível algo que era opaco. Nesse sentido, têm servido aos defensores da preeminência do feto relativamente à mãe como um dos argumentos em defesa da vida desde a concepção.

Um segundo conjunto de transformações diz respeito à esfera mais precisa da sexualidade, desentranhada da reprodução. Os anos 1960 se caracterizaram por uma efervescência de movimentos de contestação, representados pelo (res)surgimento do feminismo,

com demandas de maior igualdade na esfera pública entre homens e mulheres, e anseios também concernentes à esfera da moralidade sexual. Postulou-se a ilegitimidade de uma dupla moral sexual para homens e mulheres, na qual o exercício liberal da sexualidade fosse apenas uma prerrogativa masculina. A essa reivindicação somaram-se, sobretudo, os movimentos de liberação homossexual, cujo mote inicial era a desestigmatização da homossexualidade como desvio, patologia social ou distúrbio psíquico.

Tal cenário, que concerne tanto à família quanto aos sujeitos isoladamente, expressa o fenômeno da crescente individualização das sociedades ocidentais contemporâneas, em que a dimensão da subjetividade é central. Chama a atenção justamente a preeminência adquirida na atualidade pelo tema das identidades sexuais e de gênero. Uma proliferação de arranjos cada vez mais inusitados, criativos e inesperados de identidades e de reivindicações de direitos particulares emerge, delineando novas feições ao que Michel Foucault (1976) assinalou como a condição moderna dos sujeitos, isto é, a especificação das sexualidades.

NOVOS DIREITOS, NOVOS DILEMAS

A crescente individualização das sociedades ocidentais contemporâneas, por mais paradoxal que pareça, deve ser entendida à luz da lógica igualitária. Liberdade e igualdade são os dois pilares centrais da modernidade. De um lado, afirma-se o princípio universal; do outro, o direito à singularidade. Essa tensão é constitutiva das sociedades democráticas e, nesse sentido, insolúvel. Novas questões e novos problemas de acomodação entre perspectivas mais universalistas ou particularistas sempre hão de se apresentar.

Alguns casos ilustram esse dilema. O movimento em torno das sexualidades alternativas parte da demanda de despatologização de quaisquer identidades sexuais ou de gênero que, porventura, os indivíduos possam apresentar. Esse fenômeno tem sua melhor expressão

no modo como o movimento inicial de liberação homossexual passou a incorporar cada vez mais designações (Fachini, 2005), para exprimir a gama de identidades possíveis, antes contidas sob o nome genérico de homossexualidade. Agora é necessário falar de gays, lésbicas, travestis, transgêneros, transexuais e bissexuais.

Assim, essas políticas de identidade, que reclamam visibilidade como forma de enfrentamento da intolerância, acompanham-se de uma complexificação da maneira de designar tais grupos e indivíduos. Essa tendência indica a necessidade de uma linguagem que não retenha qualquer traço de discriminação – o politicamente correto – e premência de determinar novos limites morais. A demarcação de fronteiras entre o que é ou não moralmente aceitável passa a ser cada vez mais complexa. Proliferam novas personagens no cenário sempre cambiante do sexo, da sexualidade, do gênero e da reprodução. Tal como ocorreu nos anos 1960 com os contraceptivos orais, as mais recentes inovações da tecnologia médica passaram a viabilizar a reprodução sem sexo. Assim, tornou-se possível a vocalização do desejo reprodutivo de casais potencialmente inférteis, como dois homens ou duas mulheres, reivindicando o direito de constituição de prole e acesso a tais recursos. A formação da família homoparental não se restringe certamente a essa circunstância. Presencia-se o intenso debate em torno da adoção e de sentenças judiciais que reconhecem esses novos arranjos familiares (Uziel, 2004).

Tal proliferação de identidades não nos deve iludir. Não se trata de um horizonte de ausência de hierarquização entre categorias antes discriminadas. O pleito por respeitabilidade, por adquirir direitos antes restritos aos que se encaixavam na heteronormatividade, deu origem a novas personagens moralmente corretas ou condenáveis. Dois exemplos são expressivos: a recente inflação da figura do pedófilo (Jenkins, 1996) e a criação de uma imagem positiva do gay inserido em relação conjugal estável, em contraste com a figura do homossexual que prefere a multiplicidade de parceiros anônimos.

No contexto societário que valoriza a individualização, a sexualidade e o gênero parecem se constituir como um dos lugares preferen-

ciais de elaboração das singularidades. Desse modo, como mostra o texto de Maria Filomena Gregori, práticas e identidades sexuais passam a receber distintos significados e valores, cada vez mais fundados em códigos morais em constante processo de ressignificação, sendo permitidas aos sujeitos várias reelaborações identitárias ao longo de suas vidas. De acordo com o que Roger Raupp Rios alinhava em seu comentário jurídico ao eixo *Direito e diferença*, nas últimas décadas do século xx grupos e movimentos sociais que reivindicam agendas progressistas passaram a perseguir o reconhecimento das diferenças e a promoção da diversidade. A cena atual se torna cada vez mais complexa, exigindo de analistas sociais e operadores do direito uma crescente sensibilidade acerca das dimensões contidas na temática das identidades sexuais, de gênero e na reprodução.

MARIA LUIZA HEILBORN

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BAJOS, Nathalie; FERRAND, Michèle e outros
(2002) *De la contraception à l'avortement: sociologie des grossesses non prévues*. Paris: INSERM.
- FACCHINI, Regina
(2005) *Sopa de letrinhas? Movimento homossexual e produção de identidades coletivas nos anos 90*. Rio de Janeiro: Garamond.
- FOUCAULT, Michel
(1976) *História da sexualidade*, vol. 1: a vontade de saber. Rio de Janeiro: Graal, 1977.

GAGNON, John

(2004) *Uma interpretação do desejo: ensaios sobre o estudo da sexualidade*. Rio de Janeiro: Garamond, 2006.

JENKINS, Philip

(1996) *Pedophiles and Priests: Anatomy of a Contemporary Crisis*. Oxford: Oxford University Press.

LAQUEUR, Thomas

(1990) *Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001.

VIANNA, Adriana & LACERDA, Paula

(2004) *Direitos e políticas sexuais no Brasil. O panorama atual*. Rio de Janeiro: CEPESC.

UZIEL, Anna Paula

(2004) "Homossexualidade e conjugalidade: ecos de uma conjugação". In: HEILBORN, Maria Luiza (org). *Família e sexualidade*. Rio de Janeiro, Editora da FGV.

ABORTO

INTERROMPER A GESTAÇÃO, descer a regra, desmenstruar, tirar, descer o sangue preso, regular a menstruação, parir antecipadamente e menstruar por susto são algumas das expressões culturais atribuídas ao que a biomedicina e algumas legislações internacionais qualificam como aborto. Com efeito, não há uma definição cultural correta ou legítima para o que o discurso médico denomina aborto. Uma perspectiva pouco sensível à diversidade cultural pode considerar essa variedade de expressões eufemismo ou mesmo ignorância científica, mas o que existe são diversas maneiras de entender e qualificar um mesmo ato. Tal diversidade pode ser percebida inclusive em uma mesma pessoa durante seu ciclo de vida ou no interior de uma mesma comunidade moral.

Mas o que significa reconhecer a diversidade cultural perante o aborto? A princípio, significa enfrentar o desafio do pluralismo moral diante de um fenômeno que se impõe sob a forma de um absoluto moral para algumas comunidades (Wolf, 1992). Nem todas as culturas legislaram sobre o aborto como um ato de regularização da menstruação, como feito em Bangladesh; por outro lado, nem todas as culturas o entendem como o assassinato de uma pessoa futura, como defende a moralidade católica. Em Bangladesh, embora o aborto seja proibido e esteja sujeito às leis penais, autoriza-se a regularização da menstruação nos três primeiros meses de ausência do ciclo menstrual. Essa regularização não é qualificada penalmente

como aborto, mas sim considerada um cuidado médico dispensado às mulheres. Em outras palavras, a intervenção médica sobre o corpo da mulher somente é qualificada como aborto após três meses de ausência do ciclo menstrual (Schuler, Hashemi & Jenkins, 1995).

Os que defendem a tese de eufemismo ou ignorância científica ante expressões culturais e legais semelhantes à adotada em Bangladesh – ou seja, a de que não há diferença entre regularizar a menstruação e abortar – partem do pressuposto de que existe um fenômeno físico e moral absoluto a ser qualificado como aborto. O que o exemplo de Bangladesh demonstra, assim como inúmeros estudos com mulheres de grupos populares no Brasil que, em vez da categoria “aborto”, utilizam “descer a regra” ou “tirar”, é que inexistem as pretensões a absolutos morais em matéria de aborto (Leal & Lewgoy, 1998). Dogmas morais absolutos sobre o aborto não se prestam à contestação etnográfica. Mesmo mulheres que se definem como católicas apostólicas romanas, ou seja, como integrantes de uma comunidade moral que condena o aborto como um ato de homicídio, realizam-no em situações específicas (IBOPE, 2007). Constatações como essa mostram não apenas o quanto a moralidade do aborto é culturalmente diversa, mas também como há uma esfera de negociação individual das mulheres em relação a ele em cada comunidade moral.

Essa negociação quanto aos dogmas morais pode ser individual ou compartilhada por determinada comunidade. O caso das parteiras tradicionais de Pernambuco é elucidativo no que diz respeito à dinâmica entre discursos hegemônicos e locais. No Brasil, a definição corrente de aborto o toma como um ato que interrompe a gestação, impedindo o desenvolvimento do feto e, portanto, o nascimento de um bebê (BRASIL, 2000). O Código Penal qualifica o aborto como crime e, regra geral, as parteiras tradicionais não apenas conhecem a lei, como também a cumprem. Nem todas as parteiras, contudo, definem o aborto nos termos do discurso biomédico que fundamenta a lei penal. Para elas, há uma diferença entre “abortar” e “descer a regra”. Esta expressão corresponde a um ato corriqueiro que se resolve com ervas e chás tradicionais conhecidos de toda parteira, e não se

confunde com aquela. A fronteira entre as duas situações é demarcada não apenas pelo resultado da ação da parteira – na primeira, apenas sangue; na segunda, a “bola fetal” –, mas principalmente pelo sentido moral de cada uma delas. Ao “descer a regra”, a parteira cuida de uma mulher potencialmente doente; quando realiza um “aborto”, comete um ato ilegal.

Há, no entanto, quem rejeite o pluralismo moral por meio do apelo a moralidades hegemônicas. A alegação de que inúmeras religiões e legislações proíbem o aborto e o qualificam como assassinato indicaria um universal cultural. Esse argumento, porém, carrega consigo pelo menos dois mal-entendidos sobre o funcionamento das culturas e a dinâmica entre valores morais e códigos legais ou religiosos. O primeiro mal-entendido é supor que a legitimidade de determinada crença cultural reside em seu número de adeptos. Não há correlação entre aspectos demográficos e legitimidade de traços culturais. A antropologia cultural está repleta de etnografias sobre características culturais particulares, circunscritas a grupos muito específicos e sem nenhuma correspondência com o que ocorre em outras comunidades. O segundo mal-entendido é pressupor que a legitimidade de uma crença se encontra em seu registro normativo religioso ou legal. As crenças morais que alcançam o status de lei, cuja violação é passível de castigo, não representam necessariamente a diversidade ou mesmo o interesse da maioria das pessoas de determinada comunidade. A principal condição para o registro de uma crença no ordenamento penal é o poder de barganha da comunidade.

O aborto é um tema central à reprodução biológica e social de várias comunidades. Regra geral, as sociedades reguladas pelo Estado e por leis escritas legislaram sobre o tema. Há a tendência em considerar o aborto matéria de ética privada, ou seja, fora da alçada do interesse coletivo, porém as motivações morais para sua regulamentação legal ou religiosa são extremamente variadas (Boonin, 2003). Na China, por exemplo, desde a lei de 1979 que restringiu a um o número de filhos por casal, o aborto é parte do planejamento repro-

utivo individual e social (Ma, 1996). Nesse país, não há qualquer estigma às mulheres que realizam o aborto, sendo difícil qualificá-lo como um ato imoral. Foi apenas com o desenvolvimento de tecnologias reprodutivas que se valem de diagnósticos por imagem que o aborto se tornou um tema moralmente intenso na China, em razão da preferência cultural por meninos. Situação semelhante ocorreu na Índia, onde o aborto hoje é matéria de ética pública, dados o crescimento populacional e a necessidade de controlar o número de filhos por família (Wertz & Fletcher, 1992). Já em países como a França e os Estados Unidos, nos quais ele é considerado um direito individual desde os anos 1970, os fundamentos morais em que a legislação se baseou são bem diferentes. O reconhecimento do aborto como direito individual na França é consequência natural da postura de neutralidade moral do Estado, ao passo que, nos Estados Unidos, decorre da supremacia do direito à privacidade na vida pública (Jackson & Tushnet, 1999).

Mas a percepção da diversidade cultural não está restrita à comparação de países ou sociedades. Em uma mesma sociedade, as comunidades podem compreender o aborto de maneiras distintas e mesmo inconciliáveis (Cohen, Nagel & Scanlon, 1974). A dificuldade de aproximar esse tema de uma sensibilidade relativista é expressão da intolerância que marcou o debate político nos últimos 30 anos, sobretudo em países com forte tradição católica (Mori, 1996). Reconhecer que as crenças morais sobre o aborto compõem a rica diversidade cultural da humanidade é um desafio considerado insuperável para determinadas comunidades morais com forte penetração no ordenamento institucional de alguns países. A resposta à sensibilidade relativista nesse campo é não apenas o silenciamento da diversidade, mas também o reforço dos fundamentos absolutos e naturalistas envolvidos na moralidade do aborto. O desenvolvimento de exames de imagem, nos quais se pode visualizar o feto desde os primeiros estágios embrionários, facilitou a releitura de pressupostos religiosos e naturalistas sobre a origem e o sentido da vida humana por meio dos discursos médico e científico. A disputa

a respeito de quando se origina a vida não se resume a um confronto argumentativo de descobertas e hipóteses científicas. Trata-se, acima de tudo, de um embate moral sobre o sentido simbólico da gênese humana, tema sobre o qual jamais haverá consenso.

O reconhecimento da diversidade moral que fundamenta os diferentes discursos sobre o aborto permite, por um lado, retirar qualquer pretensão de absoluto natural nesse campo e, por outro, abrir espaço para a legítima expressão do pluralismo (Engelhardt, 1986). Com efeito, a tese de que o aborto atenta contra uma lei natural ou divina é um argumento cujo elevado poder de persuasão decorre do apelo a universais que deveriam ser compartilhados por toda a humanidade. Há inúmeras evidências etnográficas que não só comprovam a diversidade de crenças e práticas relacionadas ao aborto, como também demonstram o quanto ele configura uma prática corrente em todas as sociedades humanas. Reconhecer a universalidade do aborto, todavia, não equivale a pressupor um absoluto sobre o sentido moral desse ato em cada cultura. Ao contrário, a riqueza cultural se encontra justamente na descrição moral a ele associada em cada comunidade: desde um ato privado sem qualquer conotação moral pública até uma questão de interesse público, passível de rejeições, castigos e penas severos. A diversidade cultural e moral sobre o aborto se constitui, portanto, em um desafio não apenas para muitas religiões que o consideram um ato intolerável, mas também, e principalmente, para o reconhecimento da diversidade cultural e do pluralismo moral como fato e condição da diversidade humana.

DEBORA DINIZ

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BOONIN, David

(2003) *A Defense of Abortion*. Cambridge: Cambridge University Press.

BRASIL

(1940) “Decreto-Lei n. 2.848, de 7 de dezembro de 1940”. In: *Código Penal*. São Paulo: Saraiva, 2000.

COHEN, Marshall; NAGEL, Thomas; SCANLON, Thomas (eds.)

(1974) *The Rights and Wrongs of Abortion*. Princeton: Princeton University Press.

ENGELHARDT JR., Hugo Tristram

(1986) *Fundamentos da bioética*. São Paulo: Loyola, 1998.

INSTITUTO BRASILEIRO DE OPINIÃO PÚBLICA E ESTATÍSTICA (IBOPE)

(2007) *Pesquisa de opinião pública sobre pensamento da juventude católica sobre sexualidade e reprodução*. São Paulo: CDD.

JACKSON, Vicki C. & TUSHNET, Mark

(1999) *Comparative Constitutional Law*. New York: Foundation Press, 2006.

LEAL, Ondina Fachel & LEWGOY, Bernardo

(1998) “Aborto: uma contribuição antropológica à discussão”, *Filosofia Política Nova Série*, vol. 2, Porto Alegre, p. 173–95.

MA, Jisen

(1996) “1,2 milliard d’êtres humains: examen retrospectif et prospectif de l’évolution démographique en Chine”, *Revue Internationale des Sciences Sociales*, vol. 48, n. 2, Toulouse, p. 287–305.

MORI, Maurizio

(1996) *A moralidade do aborto: sacralidade da vida e o novo papel da mulher*. Brasília. EdUNB, 1997.

SCHULER, Sidney Ruth; HASHEMI, Sied M. & JENKINS, Ann Hendrix

(1995) “Bangladesh’s family planning success story: a gender perspective”, *International Family Planning Perspectives*, vol. 21, n. 4, New York, p. 132–37.

WERTZ, Dorothy C. & FLETCHER, John C.

(1992) “Sex selection through prenatal diagnosis”. In: HOLMES, Becky & PURDY, Laura (eds.). *Feminist Perspectives in Medical Ethics*. Bloomington: Indiana University Press, p. 240–53.

WOLF, Susan

(1992) “Two levels of pluralism”, *Ethics*, vol. 104, n. 2, Chicago, p. 785–8.

IDENTIDADE DE GÊNERO

GÊNERO É O CONCEITO CORRENTE utilizado para designar os modos de classificar as pessoas como pertencentes a mundos sociais, a princípio, organizados pelas diferenças de sexo. A expressão *identidade de gênero* alude à forma como um indivíduo se percebe e é percebido pelos outros como masculino ou feminino, de acordo com os significados que esses termos têm na cultura a que pertence. Os seres humanos se caracterizam por possuírem um corpo sexuado, que os distingue em função de sua genitália. Possuir um sexo biológico, no entanto, não implica automaticamente uma identificação com as convenções sociais de um determinado contexto, no que concerne a ser homem ou mulher. O lugar simbólico a ser ocupado nas relações com os outros, os tipos de roupa que deve vestir, os comportamentos prescritos e os interditados, além dos sentimentos que são associados a um determinado sexo/gênero, definem a identidade de gênero.

HISTÓRICO E CONCEITUAÇÃO MÉDICA

O termo *identidade de gênero* foi proposto nos anos 1960 pelo médico e psicanalista norte-americano Robert Stoller (1985) para tentar diferenciar claramente o sexo e o gênero de seus pacientes transexuais e hermafroditas. Ele se baseava na diferença entre natureza e

cultura, relacionando o sexo à natureza (anatomia, hormônios, gônadas, cromossomos, sistema nervoso) e o gênero à cultura (psicologia, sociedade). Embora admita que a identidade de gênero é perpassada por componentes culturais, a conceituação de Stoller incide, do ponto de vista médico, sobre aspectos físicos e psíquicos individuais. Nesse sentido, para esse autor, haveria uma essência masculina ou feminina que, em última instância, constitui o sujeito e o acompanha por toda sua vida. Cabe salientar que essa conceituação, utilizada pela medicina e apropriada pelo direito, tem sido relativizada e problematizada, permanentemente, pela antropologia, que considera a identidade de gênero de um ponto de vista mais relacional e social. Sobretudo, não diz respeito apenas aos casos de transexuais, embora esse termo venha ganhando densidade especial no exame da transexualidade.

Em Stoller, *identidade de gênero* é uma categoria complexa, que articula três elementos: rotulação, identidade e papel. Ao nascer, a criança recebe a atribuição de seu sexo e isso determina o suporte sobre o qual sua identidade de gênero se apoiará. Os pais e a família são os primeiros emissores do discurso cultural que especifica os estereótipos de masculinidade e feminilidade, capazes de sustentar a criação adequada desse corpo identificado. Porém, apesar de os genitais externos serem lidos pela sociedade e pelo indivíduo por ela socializado como homem ou mulher, não são determinantes para produzir o sentimento de pertencer a um gênero.

O quadro que se apresenta entre aqueles que se definem como transexuais é o seguinte: biologicamente de um sexo, afirmam a certeza de que são do sexo oposto, ou seja, há descompasso entre a corporalidade biológica e o psiquismo vivenciado. A assertiva recorrente de que nasceram “com o corpo trocado” decorre desse quadro. No caso das travestis, há o reconhecimento do corpo como pertencente ao sexo masculino, mas preferem construir sua identidade como sendo do gênero feminino, o que leva a escolha de não suprimir a ambiguidade entre um corpo masculino e uma performance feminina (Benedetti, 2005). A plasticidade da identidade de gênero pode

ser exemplificada ainda pelos casos de intersexuais ou hermafroditas: embora tenham a anatomia indefinida e outros componentes do sexo em discordância entre si, se forem criados como indivíduos de um determinado sexo, terão o sentimento de pertencer a este, e não ao outro sexo.

O papel do gênero é o componente mais diretamente relacionado à vida social, indicando o conjunto de expectativas sobre os comportamentos sociais das pessoas, por pertencer a um sexo e não a outro. Conforme essa perspectiva (Stoller, 1985), é a estrutura social que prescreve o que é ou não “natural” nos comportamentos de cada sexo, criando estereótipos tão profundamente arraigados que, muitas vezes, são considerados a expressão dos fundamentos biológicos do gênero.

Os operadores do direito, em geral, consideram sexo, gênero e sexualidade como atributos fixos, estáveis e universais, cuja base residiria na biologia. Agem, portanto, de forma coerente com a proposta de Stoller (1985) e representam uma posição que tem diversas consequências, uma vez que muitas das medidas legais tomadas pela legislação e pela jurisprudência, em face de demandas de homossexuais, travestis e transexuais, se pautam nessa versão essencialista do sexo/gênero.

DISCUSSÃO ANTROPOLÓGICA

É próprio à leitura antropológica salientar que a dimensão biológica é submetida a um processo de transformação cultural que impede a definição dos limites do que é natural. Trata-se, como sabido, de uma distinção específica do mundo ocidental (Piscitelli, 1998). Os indivíduos só se tornam humanos por meio da capacitação cultural, razão pela qual as possibilidades de construção do gênero e do que concerne à sexualidade variam muito em função de contextos culturais. Assim, a antropologia defende um enfoque plástico em termos das identidades sociais e de gênero, propondo a existência de diversas possibilidades, que dependem de variações culturais. Essa perspectiva considera que a identidade de gênero é construída social-

mente: trata-se, portanto, de uma visão construtivista. O acervo de conhecimento sobre diferentes sociedades e/ou culturas estudadas por antropólogos mostrou a significativa variação nas formas de vivenciar e conceituar o sexo e o gênero. As classificações por nós utilizadas devem ser relativizadas, pois há uma pluralidade de identidades na realidade social.

A identidade é uma ferramenta conceitual caracterizada por ser relacional e ter a propriedade de estabelecer conexões e separações entre indivíduos e grupos. Ela se constrói tanto do ponto de vista do sujeito quanto do observador/outro. Há várias correntes teóricas que a conceituam e, de forma geral, pode-se considerá-la um foco virtual, acionado em diferentes momentos, que é indispensável como referência, sem arranjo permanente fixo que se apresente em todos os contextos de uma mesma forma. O conceito de identidade alude ao jogo existente entre a apresentação de si e a atribuição de marcas classificatórias realizadas pelos outros. Dessa maneira, perceber a identidade de gênero dotada de existência concreta ou fixa vai de encontro ao olhar antropológico que postula o caráter dinâmico da vida social e de seu impacto sobre os sujeitos. Ela se apresenta antes como um percurso, em vez de um ponto de chegada.

O senso comum considera que uma pessoa, ao ser classificada como homem ou mulher (sexo biológico), terá naturalmente o sentimento e o comportamento esperados de cada uma dessas possibilidades (identidade/papel de gênero masculino ou feminino), e que seu desejo sexual será dirigido para pessoas do sexo e/ou gênero diferente do seu (orientação heterossexual). Esses três elementos – sexo, gênero e orientação – são pensados em nossa cultura como sempre combinados do mesmo modo, isto é, cria-se um padrão hegemônico de ser homem masculino ou mulher feminina heterossexual. Verificam-se, no entanto, inúmeras combinações entre esses três elementos.

Uma delas é a homossexualidade ou homoerotismo, termo usado em referência a pessoas que têm relações sexuais com pessoas do mesmo sexo. Essas pessoas têm orientação sexual diferente daquela socialmente esperada e considerada adequada para seu sexo. Além

disso, a prática homossexual pode ou não corresponder a uma mudança de gênero. Há homens que fazem sexo com homens e que adotam uma performance socialmente masculina, enquanto outros assumem uma performance considerada potencialmente feminina, ainda que sem travestismo (construção de uma imagem com uso de todos os recursos estéticos e de vestimenta femininos). Elas, contudo, podem desenvolver identidades específicas em relação a sua orientação sexual, tais como gays, bofes e bichas (Fry, 1982), não reivindicando uma identidade de gênero feminina.

Homens que fazem uso de roupas e modificações corporais para se parecerem com uma mulher, sem buscar a troca de sexo cirúrgica, são chamados de travestis. Estas, mantendo total ou parcialmente o corpo biológico de homem – podem, eventualmente, modificá-lo, utilizando hormônios femininos e/ou implantes de silicone –, reivindicam a manutenção dessa ambiguidade corporal e se consideram, simultaneamente, homens e mulheres. Algumas se veem “entre os dois sexos – nem homens, nem mulheres – mas todas se percebem dotadas de uma identidade de gênero feminina.

Outra possibilidade de combinação entre os três elementos aqui discutidos é designada pelo termo inglês *crossdressers*, em que homens ou mulheres usam, em circunstâncias especiais, vestimentas características do outro sexo/gênero, sem que isso implique uma mudança na identidade de gênero. Os transexuais, por sua vez, afirmam ter um sexo diferente do seu sexo corporal e demandam ao sistema médico e ao Poder Judiciário a “mudança de sexo”, ou seja, buscam alterar cirurgicamente sua genitália externa.

É muito comum que homossexuais, travestis e transexuais sejam percebidos como integrantes de um mesmo grupo, numa confusão entre a orientação sexual (homossexualidade, heterossexualidade, bissexualidade) e as identidades de gênero (homens masculinos, mulheres femininas, travestis, transexuais femininos e masculinos, entre outras).

Todos os indivíduos que reivindicam um gênero que não se apoia em seu sexo biológico podem ser chamados de “transgêneros”, incluindo-se aí, além dos transexuais que realizaram cirurgia para trocar

de sexo, as travestis que reconhecem seu sexo biológico, mas têm seu gênero identificado como feminino; as travestis que dizem pertencer a ambos os sexos/gêneros; e transexuais masculinos e femininos que se percebem como homens ou mulheres, mas não desejam fazer cirurgia para mudar de sexo. A classificação das práticas sexuais de um determinado indivíduo como homo ou heterossexuais dependerá da categoria de referência para definir sua identidade (o sexo ou o gênero).

Ademais, do ponto de vista antropológico, uma pessoa pode, inicialmente, ter relações sexuais homoeróticas, posteriormente tornar-se travesti (mudança de gênero) e, finalmente, tornar-se transexual (mudança de sexo), sem que isso seja considerado contraditório. Esse é um processo pelo qual a identidade revela-se dinâmica e transitória. Tal fluidez identitária não é contemplada pela medicina, pois ela considera fixos tanto o sexo quanto o gênero, uma vez que se baseia na perspectiva essencialista anteriormente referida.

IMPLICAÇÕES LEGAIS

As implicações legais das definições médicas tradicionais aceitas pelos juristas têm consequências sobre questões como troca de nome e sexo, casamento, herança, filhos, adoção e direitos e deveres civis. Nas últimas décadas, os movimentos de homossexuais têm lutado pelo direito ao casamento, herança de bens de seus parceiros e adoção. Os transgêneros (travestis e transexuais) reivindicam também, mesmo quando não optam por uma cirurgia para troca de sexo, o direito de alterar o nome e o sexo em seu registro civil, uma vez que isso lhes permite lidar com situações nas quais o nome anterior seria fonte de constrangimentos.

Do ponto de vista jurídico, há questões específicas dos transexuais, pois vivem situações um pouco mais complexas do que as dos homossexuais e travestis. Além de reivindicarem o direito de livre expressão sexual e todos os outros direitos constitucionais, enfrentam uma situação que envolve práticas cirúrgicas que podem ser

consideradas mutilatórias e passíveis de penalização do médico, caso o transexualismo não for concebido como “erro” a ser corrigido. É justamente a correção médica desse “erro” que possibilita a alteração jurídica do nome e do sexo na documentação. Atualmente, os transexuais devem, quase obrigatoriamente, submeter-se à cirurgia para obter o direito à troca de documentação.

Os impedimentos legais ao acesso indiscriminado aos direitos constitucionais se dão em função de, em sua maioria, os operadores do direito, tal qual os médicos, considerarem “normais” apenas as situações em que sexo, gênero e sexualidade se combinam de maneira heteronormativa, tomando a identidade como algo fixo, imutável e apoiado apenas no sexo biológico. O olhar que a antropologia oferece permite abarcar as inúmeras identidades de gênero sem um viés hierarquizante ou estigmatizante, possibilitando assim uma nova compreensão das demandas que as questões da identidade de gênero aportam atualmente ao Poder Judiciário.

ELIZABETH ZAMBRANO
MARIA LUIZA HEILBORN

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BENEDETTI, Marcos
(2005) *Toda feita: o corpo e o gênero dos travestis*. Rio de Janeiro: Garamond.
- BENTO, Berenice Alves de Melo
(2006) *A reinvenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual*. Rio de Janeiro: Garamond.

- FRY, Peter
(1982) *Para inglês ver: identidade e política na cultura brasileira*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.
- HEILBORN, Maria Luiza
(2004) *Dois é par: gênero e identidade social em contexto igualitário*. Rio de Janeiro: Garamond.
- PERES, Ana Paula A. B.
(2001) *Transexualismo: o direito a uma nova identidade sexual*. Rio de Janeiro: Renovar.
- PISCITELLI, Adriana
(1998) “Nas fronteiras do natural”, *Revista de Estudos Feministas*, vol. 6, n. 2, Rio de Janeiro, p. 305–23.
- SILVA, Hélio
(1993) *Travesti: a invenção do feminino*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará/ISER.
- STOLLER, Robert
(1985) *Presentations of Gender*. New York: Yale University Press.

IDENTIDADES SEXUAIS

IDENTIDADE SEXUAL É UMA NOÇÃO que abarca sentidos contrastantes e ambivalentes. Como qualificativo ao conceito de *identidade* estabelecido na psicanálise e na psicologia social (Erikson, 1968), sugere um atributo da personalidade ligado ao foco supostamente duradouro de orientação dos desejos e sentimentos eróticos e/ou afetivos, desenvolvido em meio às convenções sociais. À luz de uma perspectiva sociológica mais ampla, abarca a questão do pertencimento a um grupo ou categoria, cujas características compartilhadas de estilo de vida, posição social, expressões culturais e práticas eróticas se associam a formas de gestão da sexualidade, imbuídas ou não de dimensão política. A relevância da identidade sexual na construção da identidade pessoal/social não é similar nem universal em todos os indivíduos, grupos ou sociedades. No contexto contemporâneo, em especial, essa relevância se manifesta em relação a identidades que não se perfilam na heterossexualidade, definida como a forma “normal” ou “ajustada” de exercício da sexualidade.

Em antropologia, estabeleceu-se de modo predominante, com base em formulações clássicas acerca da dissociação entre natureza e cultura, da pessoa como corporificação de relações sociais e da imbricação do sexo em complexos de ideias, costumes e instituições sociais (Malinowski, 1927, 1929; Mead, 1935; Schapera, 1940; Lévi-Strauss, 1949), a concepção de que identidades sexuais são “construções” produzidas por sistemas particulares de classificação,

organização social e regulação política, dotados de lógica própria e historicamente discerníveis.

Essa abordagem “construcionista” se contrapõe, com importantes modulações (Vance, 1995), à visão “essencialista”, frequente nas ciências biomédicas, de identidades de sexo e gênero fundadas numa natureza biológica, trans-histórica e transcultural, cujos efeitos traçam um grande divisor na humanidade entre uma maioria “heterossexual” e uma minoria “homossexual”. Para a visão “construcionista”, a sexualidade se torna suporte de identidades e comunidades apenas em determinados contextos históricos e culturais. Como ferramenta crítica, vai ao encontro de um leque de estudos interdisciplinares de ênfase histórica (Foucault, 1976, 1984; Laqueur, 1992) que sustentam a correspondência entre a ideia de um destino sexual pré-moldado pela natureza e baseado na morfologia do corpo biológico, e a forma pela qual a sexualidade se construiu no Ocidente moderno, por meio das teorias biomédicas do século XIX. Tais teorias associaram a diversidade das expressões sexuais humanas a determinadas condições biopsicológicas específicas de certos indivíduos (Krafft-Ebing, 1886), bem como mapearam e classificaram a atração homoerótica como uma “inversão” decorrente de um tipo de natureza e personalidade “anormais”. O conhecimento produzido deu origem a um ramo especializado de saber chamado de sexologia, que, ao mesmo tempo que definiu a homossexualidade como “desvio”, construiu a noção de heterossexualidade, caracterizando-a como uma forma de sexo “boa”, “desejável” e “saudável”, desde que adulta, conjugal, monogâmica, reprodutiva e não comercial. A definição de categorias de identidade pessoal, ligadas à atração erótica e à prática sexual, inscreve-se, portanto, numa hierarquia peculiar de valorização de um modelo ideal único de sexualidade e à custa da estigmatização, da degradação e mesmo da criminalização da diversidade sexual (Rubin, 1993).

Estudos antropológicos e históricos sobre outros contextos culturais, passados e presentes, tendem a dissolver a articulação supostamente universal entre um tipo de atração erótica e um tipo de identidade pessoal singular. Práticas sexuais entre pessoas de um mesmo sexo

podem ser nomeadas, reconhecidas e institucionalizadas, ser aceitas ou rejeitadas como parte dos costumes de numerosas sociedades, em diferentes tempos, sem que, por si só, esse tipo de interação sirva de base para classificar alguém como um tipo distinto de pessoa ou lhe imputar atributos de anormalidade, patologia ou perversão. Pesquisas antropológicas que lidam com práticas homoeróticas não só salientam o caráter socialmente estruturado dessas relações em diversos contextos, principalmente em referência a princípios classificatórios de gênero e de idade, como também consideram que os termos “heterossexualidade” e “homossexualidade” fazem sentido num universo cultural particular, o ocidental moderno.

Em certos contextos culturais, parece possível reconhecer um padrão de gestão da sexualidade em que, especialmente entre os homens, há um período de atividades homossexuais normativamente prescritas e prolongadas antecedendo o exercício das relações heterossexuais. Tais práticas homossexuais aparecem estruturadas pela diferença de idade ou geração, bem como expressam *status* distintos e desiguais. Exemplos etnográficos indicam que se trata de relações sancionadas por posições e situações especiais, como a do confinamento militar dos jovens guerreiros azande que tomavam garotos como “esposas” (Evans-Pritchard, 1970). Há também exemplos de formas ritualizadas de transmissão de algum atributo, potência ou qualidade especial, feitas dos mais velhos para os mais jovens, que assinalam ainda a passagem entre diferentes etapas da vida ou posições na hierarquia social. A pederastia na Grécia antiga pode ser aproximada desse modelo (Dover, 1978). Os ritos de iniciação de meninos em áreas da Nova Guiné e da Melanésia, envolvendo a transmissão de sêmen dos homens mais velhos para os mais jovens, tanto em cerimônias coletivas quanto em parcerias, que podem durar vários anos até os mais jovens se casarem ou se tornarem pais, são outro caso importante da literatura antropológica (Herdt, 1981, 1993; Godelier, 1982). A interpretação antropológica do significado dessas práticas é bastante controversa (Strathern, 1988) e passa por diferentes avaliações da articulação entre concepções de corporalidade e assimetrias de gênero e geração.

Outras situações de reconhecimento e institucionalização de práticas homoeróticas supõem um procedimento de “mudança de gênero”, em que uma das pessoas envolvidas incorpora parcial ou completamente os atributos culturalmente definidores do sexo fisiológico oposto. Esse tipo de incorporação passa tanto pela conversão do estilo de apresentação pessoal, incluindo padrões de vestimenta, postura, gestualidade e inflexão de voz, quanto pela adoção das especialidades ocupacionais distintivas do sexo oposto. Um dos exemplos mais famosos da literatura antropológica é o dos homens de povos indígenas da América do Norte – também mulheres, mas em menor proporção – que foram apelidados de *berdaches* por exploradores e missionários europeus do século XVI (Trexler, 1995). Aos *berdaches* norte-americanos se atribuíam, com frequência, poderes excepcionais de cura e mediação com o sobrenatural, tal como entre os mohave (Devereux, 1937). A própria alteração podia ser representada como um chamamento à “mudança de espírito” revelada num sonho, razão pela qual eles eram caracterizados como pessoas de “duplo espírito”. Personagens semelhantes foram encontradas em outros povos ameríndios, como os Guiaiqui (Clastres, 1974), sem que a condição de xamã lhes tenha sido atribuída.

Associações entre “mudança de gênero”, práticas homossexuais e poderes mágicos e espirituais são conhecidas também fora da América; por exemplo, entre os *hijras* (que se submetem à castração) e os *jankhas*, na Índia (Nanda, 1990; Cohen, 1995), e os *mahu*, no Taiti (Levy, 1973). Nesses casos, as práticas homoeróticas referidas são, por assim dizer, “heterogêneas”, isto é, demandam clara diferenciação de atitude e/ou vestimenta das pessoas do mesmo sexo que conformam um determinado par. A orientação sexual entendida como desejo sexual por pessoa do mesmo sexo é, em vez de causa ou origem, decorrência dos determinantes socioculturais da construção da pessoa, nos quais estão em jogo formas de percepção e representação da anatomia e da fisiologia sexuais, a participação na divisão do trabalho e convenções de corporalidade e aparência que modelam gênero e sexo.

Mesmo que a produção de categorias e identidades distintivas e singulares associadas à atração erótica seja uma particularidade relativamente recente das sociedades ocidentais contemporâneas, convém frisar que as classificações que se baseiam nesse suposto grande divisor da orientação sexual tampouco esgotam as representações sobre sexualidade existentes nessas próprias sociedades. No final dos anos 1940, pesquisas conduzidas por Alfred Kinsey nos Estados Unidos questionaram a possibilidade de as categorias “heterossexual” e “homossexual” darem conta da diversidade dos comportamentos encontrados (Kinsey e outros 1948, 1953). Desde os anos 1960, pesquisas sociológicas em contextos urbanos realçaram a variedade de experiências e significados associados à sexualidade (Newton, 1972; Gagnon & Simon, 1973; Humphreys, 1975), chamando a atenção para diferentes possibilidades de disjunção e combinação entre desejos, práticas e identidades sexuais.

No Brasil, ainda contamos com um sistema que distingue “homens”, socialmente masculinos e “ativos” no ato sexual, de “bichas”, socialmente femininas e “passivas” (Fry, 1982; Parker, 1991), verificando-se, nos cultos afro-brasileiros, a associação entre homossexualidade masculina e poderes espirituais (Landes, 1940). Tanto ontem quanto hoje, em diferentes locais, homens que mantêm relações sexuais com outros homens, nas quais desempenham o papel de “ativos”, fazendo-o ou não em troca de dinheiro, não se consideram “homossexuais”, nem “gays” (Perlongher, 1987). Ao lado disso, ganham visibilidade afirmações identitárias por meio de categorias como “gay” e “lésbica”, as quais têm menos a ver com as práticas homossexuais em si mesmas, e mais com os significados específicos que essas práticas assumem na experiência social das pessoas que as usam para se referirem a si próprias (MacRae, 1990; Guimarães, 2004).

Na sociedade brasileira, em certos ambientes da atual cena juvenil metropolitana, namorar pessoas do mesmo sexo pode não implicar o compromisso com uma identidade sexual permanente (Almeida & Eugenio, 2006). Mesmo entre homens e mulheres que vivem a homossexualidade como aspecto crucial e distintivo de suas

vidas, encontra-se grande diversidade de nomeações e representações identitárias (Heilborn, 2004; Carrara & Ramos, 2005; Facchini, 2005; Moutinho, 2006; Miskolci & Simões, 2007) relacionadas a estilo, preferências estéticas, apresentação corporal, idade, classe, religião, cor/raça e o que contemporaneamente se define como performatividade de gênero (Butler, 1990), como mostram, em especial, as pesquisas sobre travestis e transexuais (Kulick, 1998; Benedetti, 2005; Pelucio, 2005; Zambrano, 2005). Tal proliferação de identidades flexíveis e fluidas continua a ser o grande desafio de todo esforço de caracterização normativa da organização social da sexualidade.

JÚLIO ASSIS SIMÕES

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMEIDA, Maria Isabel Mendes & EUGENIO, Fernanda (orgs.)
(2006) *Culturas jovens: novos mapas do afeto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- BENEDETTI, Marcos
(2005) *Toda feita: o corpo e o gênero das travestis*. Rio de Janeiro: Garamond.
- BUTLER, Judith
(1990) *Problemas de gênero*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- CARRARA, Sergio & RAMOS, Silvia
(2005) *Política, direitos, violência e homossexualidade. Pesquisa 9ª Parada do Orgulho GLBT – Rio 2004*. Rio de Janeiro: CEPESC.
- CLASTRES, Pierre
(1974) “O arco e o cesto”. In: *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac-Naify, 2003.

- COHEN, Lawrence
(1995) "The pleasure of castration: the postoperative status of Hijras, Jankhas and academics". In: ABRAMSON, Paul R. & PINKERTON, Steven D. (eds.). *Sexual Nature, Sexual Culture*. Chicago: University of Chicago Press.
- DEVEREUX, George
(1937) "Institucionalized homosexuality of the Mohave Indians", *Human Biology*, n. 9, p. 498–527.
- DOVER, Kenneth James
(1978) *A homossexualidade na Grécia antiga*. São Paulo: Nova Alexandria, 1994.
- ERIKSON, Erik
(1968) *Identidade, juventude e crise*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1987
- EVANS-PRITCHARD, Edward Evan
(1970) "Sexual inversion among the Azande", *American Anthropologist*, vol. 72, n. 6, Arlington, p. 1428–34.
- FACCHINI, Regina
(2005) *Sopa de letrinhas? Movimento homossexual e produção de identidades coletivas nos anos 90*. Rio de Janeiro: Garamond.
- FOUCAULT, Michel
(1976) *História da sexualidade*, vol. 1: a vontade de saber. Rio de Janeiro: Graal, 2001
(1984) *História da sexualidade*, vol. 2: o uso dos prazeres. Rio de Janeiro: Graal, 2001.
- FRY, Peter
(1982) *Para inglês ver: identidade e política na cultura brasileira*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- GAGNON, John & SIMON, William
(1973) *Sexual Conduct*. New Brunswick: Aldine.
- GODELIER, Maurice
(1982) *The Making of Great Men: Male Domination and Power Among the New Guinea Baruya*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- GUIMARÃES, Carmen Dora
(2004) *O homossexual visto por entendidos*. Rio de Janeiro: Garamond.
- HEILBORN, Maria Luiza.
(2004) *Dois é par: gênero e identidade sexual em contexto igualitário*. Rio de Janeiro: Garamond.
- HERDT, Gilbert
(1981) *Guardian of the Flutes: Idioms of Masculinity*. New York: McGraw-Hill.
- HERDT, Gilbert (ed.)
(1993) *Ritualized Homosexuality in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.
- HUMPHREYS, Laud
(1975) *Tearoom Trade: Impersonal Sex in Public Places*. New Brunswick: Aldine.
- KINSEY, Alfred e outros
(1948) *Sexual Behaviour in the Human Male*. Philadelphia: W. B. Saunders.
(1953) *Sexual Behaviour in the Human Female*. Philadelphia: W. B. Saunders.
- KRAFFT-EBING, Richard von
(1886) *Psychopatia sexualis: as histórias de caso*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- KULICK, Don
(1998) *Travesti: prostituição, sexo, gênero e cultura no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2008.
- LANDES, Ruth
(1940) "Matriarcado cultural e homossexualidade masculina". In: *A cidade das mulheres*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2002.
- LAQUEUR, Thomas
(1992) *Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001.
- LÉVI-STRAUSS, Claude
(1949) *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes, 2003. 2 vols.

- LEVY, Robert I.
(1973) *Tahitians: Mind and Experience in the Society Islands*. Chicago: University of Chicago Press.
- MACRAE, Edward
(1990) *A construção da igualdade: identidade sexual e política no Brasil da "Abertura"*. Campinas: Ed. da Unicamp, 1990.
- MALINOWSKI, Bronislaw
(1927) *Sexo e repressão na sociedade selvagem*. Petrópolis: Vozes, 2000.
(1929) *A vida sexual dos selvagens na Melanésia norte-ocidental*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1983.
- MEAD, Margaret
(1935) *Sexo e temperamento*. São Paulo: Perspectiva, 2000.
- MISKOLCI, Richard & SIMÕES, Júlio Assis (orgs.)
(2007) *Cadernos Pagu*, n. 28: dossiê sexualidades disparatadas, Campinas.
- MOUTINHO, Laura
(2006) "Negociando com a adversidade: reflexões sobre "raça", (homos) sexualidade e desigualdade social no Rio de Janeiro", *Estudos Feministas*, n. 14, Florianópolis, p. 15–41.
- NANDA, Serena
(1990) *Neither Man nor Woman. The Hijras of India*. California: Wadsworth Publishing Company.
- NEWTON, Esther
(1972) *Mother Camp: Female Impersonators in America*. Chicago: The University of Chicago Press.
- PARKER, Richard
(1991) *Corpos, prazeres e paixões: a cultura sexual no Brasil contemporâneo*. São Paulo: Best Seller.
- PERLONGHER, Nestor
(1987) *O negócio do michê: a prostituição viril em São Paulo*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2008.
- PELUCIO, Larissa
(2005) "Na noite nem todos os gatos são pardos: notas sobre a prostituição travesti", *Cadernos Pagu*, n. 25, Campinas, p. 217–48.
- RUBIN, Gayle
(1993) "Thinking sex: notes for a radical theory of the politics of sexuality". In: ABELOVE, Henry, BARALE, Michèle & HALPERIN, David (eds.). *The Lesbian and Gay Studies Reader*. New York: Routledge.
- SCHAPER, Isaac
(1940) *Married Life in an African Tribe*. London: Faber and Faber.
- STRATHERN, Marilyn
(1988) *O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas, Ed. da Unicamp, 2006.
- TREXLER, Richard
(1995) *Sex and Conquest*. New York: Cornell University Press.
- VANCE, Carole
(1995) "A antropologia redescobre a sexualidade: comentário crítico", *Physis: Revista de Saúde Coletiva*, vol. 5, n. 1, Rio de Janeiro, p. 7–32.
- ZAMBRANO, Elizabeth
(2005) "Trocando os documentos: transexualismo e direitos humanos". In: LIMA, Roberto Kant de (org.) *Antropologia e direitos humanos*, vol. 3. Niterói: EDUFF.

LIMITES DA SEXUALIDADE: VIOLÊNCIA E TRANSGRESSÃO

A LITERATURA ANTROPOLÓGICA QUE TRATA da sexualidade, embora não figure como tema central na constituição da disciplina, tem ganho volume crescente nas últimas décadas. O interesse sobre ela remonta ao início do século xx e tem sua primeira sistematização em *A vida sexual dos selvagens na Melanésia norte-ocidental* (1929), de Bronislaw Malinowski. Em seu prefácio, o autor justifica a relevância dos estudos sobre a sexualidade pelo caráter crucial que esta tem na constituição do sujeito e pontua, como ocorre na maioria das formulações pioneiras, as perspectivas que influenciavam o campo de investigação por meio de sua diversidade: as abordagens que tratavam a sexualidade em suas relações com as dinâmicas do parentesco e da família, aquelas que a associavam à formação da identidade individual e social, e as que a tomavam como expressão de desejos ou como atividade e comportamento. Considerada essa variedade de abordagens, na companhia inclusive de diferentes panoramas e configurações teóricas, uma preocupação comum as recorta: a que se dedica a pensar os limites da sexualidade, construídos com base na tênue fronteira em que se confrontam o seu exercício, no marco de sua significação como liberdade individual, e a violência que eventualmente se associa a ela, conotada como atos abusivos passíveis de condenação moral e social, ou de criminalização. A maior contri-

buição da antropologia tem sido mostrar que essa fronteira, considerada a multiplicidade de sociedades e culturas, é construída tanto por hierarquias quanto pela negociação de sentidos e significados que resultam em expansão, limitação ou deslocamento das práticas sexuais concebidas como aceitáveis ou “normais”, e aquelas tomadas como objeto de perseguição, discriminação, cuidados médicos ou punição criminal.

Dito de outro modo, a importância dos estudos antropológicos sobre temas como violência e sexualidade é reunir vasta documentação e montar um repertório de práticas socioculturais que ajudem a contestar afirmações baseadas em categorias como essência ou natureza humana. No que tange à violência, esse material evidencia que os atos qualificados como violentos obedecem a normas ou regras, participam da cultura ou mesmo correspondem a determinadas funções sociais, se consideradas determinadas formulações do funcionalismo clássico. Estudos recentes acerca do terrorismo na Irlanda do Norte (Feldman, 1991), sobre vítimas de movimentos nacionalistas, sobretudo mulheres na Índia (Das, 1990), e entre torturados no Sri Lanka (Daniel, 1994) apresentam etnografias que se baseiam numa nova antropologia do corpo que o associa às inscrições e aos signos de poder. Vale considerar igualmente as teorias feministas sobre a violência que se valem da assimetria sexual e de gênero (Gregori, 1993, 2004; Moore, 1994; Saffioti, 1994; De Lauretis, 1997). Todas elas são contribuições relevantes que mostram como as ideias que temos a respeito de violência, gênero e pessoa estão relacionadas à concepção ocidental moderna de natureza humana, que, portanto, deve ser problematizada. Trata-se de pesquisas que de fato revelam como é difícil definir como expressão de violência alguns significados atribuídos em muitas sociedades diferentes a determinadas práticas, mesmo se estas infligem dor em quem as pratica.

Observa-se idêntico esforço de relativização nos estudos que tratam da sexualidade, sobretudo aqueles que dialogam com noções elaboradas por Michel Foucault (1976), autor que forneceu importantes instrumentos analíticos para a “desnaturalização” da temática.

O atributo de natureza conferido a ela se consolidou por meio dos saberes normativos, entre os quais a sexologia, que, ao lidar com limites, operam com noções como doença, patologia, anomia e perversão. Imprimindo ênfase histórico-cultural à discussão em torno das formas de exercício da sexualidade, Foucault tomou-a como dispositivo, ou melhor, como uma “construção social” composta de uma economia de poder articulada à emergência da instância de verdade do sujeito característica da modernidade.

Assim, as abordagens antropológicas que seguiram as pesquisas de Foucault destacaram o conjunto de práticas, representações e atitudes relacionadas à constituição dos sujeitos e, como tais, particulares a uma cultura, sociedade ou período histórico. Nesse contexto, importa enfatizar que algumas das contribuições antropológicas sobre a sexualidade estabeleceram rica interlocução com as teorias feministas, outro relevante campo que, desde a década de 1970, contesta a relação, tomada como natural, entre sexo e reprodução (Vance, 1984; 1995; Heilborn, 1999; Piscitelli, 2004). Uma das formulações teóricas mais importantes desses recentes estudos mostrou que, nos pressupostos que embasam o pensamento clássico sobre a organização social da atividade sexual humana, encontra-se um sistema com dois gêneros dicotômicos (masculino e feminino), decorrentes dos sexos biológicos, que regula, constrange e limita arranjos sexuais na base da heterossexualidade obrigatória (Rubin, 1975). Os limites da sexualidade, portanto, tornam-se inteligíveis apenas quando concebidos em contextos precisos; no que concerne às práticas ocidentais, às suas normatividades e às formas como são pensadas, deve-se considerar o peso que a heterossexualidade tem como modelo compulsório.

Na fronteira em que as interfaces entre sexualidade e violência se localizam, deve-se verificar como as práticas são acionadas e acolhidas socialmente, à luz dessa articulação entre gênero dicotômico e heterossexualidade. No exame dos estudos recentes, encontram-se abordagens que enfatizam três diferentes aspectos dessa problemática: em primeiro lugar, os estudos que abordam os limites da sexualidade por meio da investigação de práticas sexuais tomadas como

abusivas e merecedoras de punição e sanções; em seguida, os que se dedicam a acompanhar e discutir ansiedades geradas por práticas sexuais no âmbito da moralidade, em particular no debate criado em torno do que se qualifica como pânico sexual (Vance, 1984; Rubin, 1984); por fim, aqueles que focam dimensões que articulam o prazer ao perigo envolvido na sexualidade ou, em termos mais precisos, que indagam a respeito da importância da transgressão para o erotismo.

Os estudos antropológicos que investigam os limites da sexualidade, atentando para os abusos sexuais e o modo como estes são tratados pelas instituições sociais, desenvolvem-se em meio ao esforço mais amplo de apreender como, no âmbito da Justiça, atos se transformam em autos (Corrêa, 1983; Ardaillon & Debert, 1987; Soares, 1996; Vargas, 2000). No caso dos homicídios em que as vítimas são mulheres, objeto dos primeiros estudos desse tipo no Brasil, tanto as motivações alegadas quanto as circunstâncias descritas os circunscrevem como crimes passionais cometidos em nome da honra, nos quais há a clara pressuposição de perda do controle sobre a sexualidade feminina. Mesmo que estes não façam parte das situações qualificadas como abuso sexual, assiste-se, no tratamento de crimes cometidos contra mulheres, a uma fabulação de natureza judiciária que expressa e reproduz prescrições relacionadas não só à divisão sexual de papéis na família, como também à normatividade relacionada aos comportamentos sexuais adequados, que variam de acordo com os marcadores de gênero considerados. Em relação aos crimes sexuais, pesquisas antropológicas recentes mostram que a ausência de faticidade, usual nesses casos em razão da falta de testemunhas oculares, é compensada pelas descrições e a montagem do “fato” por meio de recurso que focaliza a identidade dos envolvidos e o seu comportamento classificado segundo estereótipos. Assim, desloca-se da faticidade do crime para a faticidade das identidades e, em particular, para o bom comportamento ou não da vítima (Vargas, 2000).

Ademais, cabe assinalar que, nos debates sobre a sexualidade, seus limites e os direitos sexuais, constata-se hoje certo desloca-

mento e, por vezes, disputas de significados na qualificação de práticas sexuais que já foram valorizadas de outro modo. São os casos, por exemplo, da tolerância cada vez maior em relação ao adultério, à masturbação, à prostituição, à pornografia e ao homoerotismo, e da condenação, agora com conotações legais, do assédio sexual, da pedofilia e do turismo sexual (Piscitelli, 2004). Na negociação dessas alterações, deflagrada por ações do feminismo, dos movimentos gays e lésbicos, e dos movimentos em defesa de crianças e adolescentes, notamos seja a busca de maior liberação da expressão e da escolha sexuais, seja, em direção inteiramente distinta, a emergência de novas ansiedades relacionadas ao que se configura como limites aceitáveis, indicando uma espécie de pânico sexual.

No caso do feminismo, essas ansiedades derivam de uma tendência radical que concebe a liberação sexual como mera extensão dos privilégios masculinos. Valendo-se de rigorosa análise de assimetrias de poder, essa linha de investigação estabeleceu uma retórica antipornografia, segundo a qual as relações sexuais são inteiramente estruturadas por relações de subordinação, em que os atos de dominação sexual constituem o significado social do “homem” e a condição de submissão, o significado social da “mulher” (MacKinnon, 1980).

Outras tendências feministas, gays e lésbicas criticam tal concepção determinística, bem como lutam contra restrições ao comportamento sexual das mulheres. Essas tendências, ligadas ao movimento de liberação sexual surgido dos anos 1960, têm produzido estudos e práticas inovadoras relativas ao prazer e às escolhas sexuais, nos quais a inter-relação entre sexualidade e gênero não é tomada pelo prisma da causalidade, nem tida como algo necessário em todos os casos analisados (Rubin, 1984). Nesses termos, não só se adota uma posição de aliança com as minorias sexuais, como também se elaboram as bases de um novo repertório de conhecimentos sobre sexualidades não circunscritas ao casamento heterossexual. Conhecer e defender as minorias sexuais, ou seja, aquelas que adotam práticas menos valorizadas ou mesmo sancionadas, corresponde a uma tentativa de expandir as fronteiras do que é aceito pela legitimação

social de que o prazer não apenas libera, como emancipa. Uma das interpretações dessa luta pela ampliação dos limites da sexualidade se ancora na consolidação de valores hedonistas nas sociedades de mercado globalizadas (Giddens, 1992). Outras apostam menos no poder encompassador do individualismo contemporâneo e mais na capacidade de transgressão que essas práticas sexuais não convencionais têm para contestar normas de sexualidade e gênero, bem como criar novas identidades coletivas (Rubin, 1984; Butler, 1997).

A articulação entre prazer erótico, liberdade e transgressão está na base da definição de erotismo de Georges Bataille, para quem o êxtase sexual emana “da dissolução dessas formas da vida social regular, que fundam a ordem descontínua das individualidades definidas que nós somos” (Bataille, 1957: 17). Esse tipo de presunção pode culminar em exercícios metafóricos ou literais da violação de corpos, no sentido mesmo de agressão. Trata-se de noção ainda difusa e, como mostram estudos etnográficos, estratégica para pensar muitas práticas, objetos e performances eróticas contemporâneas que aproximam o prazer da dor e investem em relacionamentos sadomasoquistas. Bataille, autor exemplar para entender aspectos ainda presentes no repertório da pornografia contemporânea, propõe o nexo entre violência e êxtase erótico, mas sua teoria preserva e inclusive consagra o dualismo e a polarização entre uma atitude masculina/ativa e outra feminina/passiva, cujos efeitos sobre a problemática de gênero ainda estão por ser examinados.

MARIA FILOMENA GREGORI

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARDAILLON, Danielle & DEBERT, Guita G.

(1987) *Quando a vítima é a mulher: análise do julgamento de crimes de estupro, espancamento e homicídio*. Brasília: CNDM.

BATAILLE, Georges

(1957) *O erotismo*. Porto Alegre: L&PM, 1987.

BUTLER, Judith

(1997) "Against proper objects". In: WEED, Elizabeth & SCHOR, Naomi (eds.). *Feminism Meets Queer Theory*. Indianapolis: Indiana University Press.

CORRÊA, Mariza

(1983) *Morte em família: representações jurídicas de papéis sexuais*. Rio de Janeiro: Graal.

DANIEL, E. Valentine

(1996) *Charred Lullabies: Chapters in an Anthropology of Violence*. Princeton: Princeton University Press.

DAS, Veena (ed.)

(1990) *Mirrors of Violence: Communities, Riots and Survivors in South Asia*. Delhi: Oxford University Press.

DE LAURETIS, Teresa

(1997) "The violence of rhetoric". In: DI LEONARDO, Micaela & LANCASTER, Roger (eds). *The Gender/Sexuality Reader: Culture, History, Political Economy*. New York: Routledge.

FELDMAN, Alan

(1991) *Formations of Violence: the Narrations of the Body and Political Terror in Northern Ireland*. Chicago: University of Chicago Press.

FOUCAULT, Michel

(1976) *História da sexualidade*, vol. 1: a vontade de saber. Rio de Janeiro: Graal, 1977.

GIDDENS, Anthony

(1992) *A transformação da intimidade: sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas*. São Paulo: UNESP, 1993.

GREGORI, Maria Filomena

(1993) *Cenas e queixas: um estudo sobre mulheres, relações violentas e a prática feminista*. São Paulo: Paz e Terra/ANPOCS.

(2004) "Deslocamentos semânticos e hibridismos: sobre os usos da noção de violência contra a mulher", *Revista Brasileira de Ciências Criminais*, vol. 48, São Paulo.

HEILBORN, Maria Luiza (org)

(1999) *Sexualidade: o olhar das ciências sociais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

HUNT, Lynn

(1993) *The Invention of Pornography: Obscenity and the Origins of Modernity, 1500–1800*. New York: Zone Books.

MACKINNON, Catharine

(1980) "Feminism, marxism, method, and the State: an agenda for theory". *Signs – Journal of Women in Culture and Society*, vol. 7, n. 3, Chicago.

MALINOWSKI, Bronislaw

(1929) *The Sexual Life of Savages (in North-Western Melanesia)*. New York: Harcourt, Brace & World.

MOORE, Henrietta

(1994) "The problem of explaining violence in the social sciences". In: GOW, Peter & HARVEY, Penelope (eds). *Sex and Violence: Issues in Representation and Experience*. New York: Routledge.

PISCITELLI, Adriana

(2004) "Entre a praia de Iracema e a União Europeia: turismo sexual internacional e migração feminina". In: PISCITELLI, Adriana; GREGORI, Maria Filomena & CARRARA, Sérgio (orgs). *Sexualidade e saberes, convenções e fronteiras*. Rio de Janeiro: Garamond.

RUBIN, Gayle

(1975) “The traffic in women: notes on the ‘political economy’ of sex”. In: REITER, Rayna (ed.). *Toward an Anthropology of Women*. New York: Monthly Review.

(1984) “Thinking sex: notes for a radical theory of the politics of sexuality”. In: VANCE, Carol (ed.). *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*. New York: Routledge.

SAFFIOTTI, Heleieth

(1994) “Violência de gênero no Brasil”, *Estudos Feministas*, n. especial, Rio de Janeiro, p. 443–62.

SOARES, Bárbara Musumeci

(1996) “Delegacia de atendimento à mulher: questão de gênero, número e grau”. In: SOARES, Luiz Eduardo (org). *Violência e política no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.

VANCE, Carol

(1995) “A antropologia redescobre a sexualidade: um comentário teórico”, *Physis, Revista de Saúde Coletiva*, vol. 5, n. 1, Rio de Janeiro.

VANCE, Carol (ed.)

(1984) *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*. Op. cit.

VARGAS, Joana

(2000) “Fluxo do sistema de justiça criminal para crimes sexuais, a organização policial”. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Universidade de Campinas.

WAGNER, Peter

(1988) *Eros Revived: Erotica of the Enlightenment in England and America*. London: Secker & Warburg.

SEXO E GÊNERO

DEFINIÇÃO

A distinção entre sexo e gênero se tornou uma ferramenta conceitual intensamente utilizada na década de 1970, no âmbito das lutas políticas em favor dos direitos das mulheres. Nessa distinção, o primeiro termo remete à natureza e, de maneira mais específica, à biologia, ao passo que o segundo se liga às construções culturais das características consideradas femininas e masculinas. Tais construções são percebidas como aspectos que mantêm relação com a biologia, mas não derivam dela e estão sujeitas a variações, de acordo com o contexto em que se encontram (Shapiro, 1981). Ao destacar o caráter não inato das noções de masculinidade e feminilidade, a distinção entre sexo e gênero permitiu que as feministas afirmassem a natureza eminentemente social da subordinação das mulheres e, portanto, a possibilidade de transformá-la (Heilborn, 1993). As discussões antropológicas ofereceram elementos substantivos não só para formular essa distinção, como também, posteriormente, para problematizá-la, no sentido de questionar os pressupostos que a embasam, em particular a diferenciação entre natureza e cultura pensada à maneira de explicação universal (Strathern, 1988). Nas discussões sobre direitos humanos, esse questionamento se tem destacado em relação às “novas políticas de gênero” (Butler, 2004), ou seja, aos movimentos de reivindicação de direitos protagonizados por pessoas consideradas tanto transexuais quanto intersexuais.

A elaboração da distinção entre sexo e gênero ocorreu num momento específico da história das teorias sociais sobre a “diferença sexual”. Nesse marco, uma longa tradição de pensamento operou com a ideia de diferença sexual, entendida como princípio universal de diferenciação e classificação (Durkheim & Mauss 1903). Trata-se de um aspecto que informa a produção de autores e autoras que trabalham com a percepção do caráter cultural da diferença sexual. No âmbito da antropologia, abordagens que trabalham com a noção de papéis sexuais são um de seus exemplos.

A teoria dos papéis sociais se preocupa com os fatores que influenciam o comportamento humano, isto é, considera que os indivíduos ocupam posições na sociedade e que o desempenho de seus papéis nessas posições é determinado por normas e regras sociais. A ideia de que se ocupam posições no desempenho dos papéis faz referência a categorias de pessoas reconhecidas coletivamente. O sexo é um dos atributos que podem servir de base para a definição dessas categorias. Nesse caso, homens e mulheres desempenhariam, à maneira do que se passa no teatro, papéis culturalmente construídos em posições vinculadas ao sexo biológico, ou seja, desempenhariam *papéis sexuais*.

Nas discussões antropológicas, análises comparativas desenvolvidas segundo a teoria dos papéis mostraram a não universalidade da crença de que há um temperamento inato ligado ao sexo. Evidencia-o a constatação de que diversas sociedades, embora institucionalizem de alguma maneira os papéis de homens e mulheres, não o fazem necessariamente em termos do contraste entre as personalidades dos dois sexos (Mead, 1935).

Abordagens que trabalham à luz dessa perspectiva mostram, portanto, a construção cultural dos papéis sociais, mas delineiam, em razão das perspectivas teóricas em que se ancoram, o campo das relações entre os sexos em torno das ideias de costume e estabilidade social, minimizando a dimensão política nele presente. A distinção entre sexo e gênero que demarcou as discussões na luta pelos direitos das mulheres

se diferencia dessas aproximações porque associa à ênfase no caráter cultural da construção das ideias sobre o feminino e o masculino a preocupação com as relações de poder entre os sexos. Assim, o conceito “sistema de sexo e gênero” (Rubin, 1975), ao situar o *locus* da opressão no âmbito da organização social do sexo e da reprodução, tornou-se uma ferramenta conceitual para explicar os lugares desiguais ocupados por homens, mulheres e as pessoas que optam por arranjos divergentes da heterossexualidade. Tal preocupação política caracterizou a formulação não só desse conceito, como também de várias das ideias centrais da antropologia vinculada ao feminismo, disseminada nas décadas de 1970 e 1980 (Reiter, 1975; Harris & Young, 1979).

No marco das abordagens que consideram a subordinação feminina um aspecto universal da organização social, o conceito de gênero foi amplamente utilizado para aludir à construção social das diferenças entre homens e mulheres. O foco dos interesses em jogo era compreender como essas construções se relacionavam com as práticas sociais, situando as mulheres em posições de desigualdade. Algumas antropólogas chegaram inclusive a definir o gênero como uma forma de desigualdade social (Ortner & Whitehead, 1981; Collier & Yanagisako, 1987) e a considerar seu estudo como o estudo de relações assimétricas de poder e oportunidades. Determinadas linhas teóricas persistiram nessas formulações, enquanto outras contestaram as generalizações presentes nesse tipo de abordagem.

Supostos como “os homens têm mais prestígio do que as mulheres em todos os lugares” ou “as mulheres são universalmente controladas em função de suas capacidades reprodutivas” (Héritier, 1989), e/ou inferiorizadas por essas mesmas capacidades, que as situariam ao lado da natureza, das emoções, do doméstico e do privado (Rapport & Overing, 2000), tornaram-se alvo de críticas. Foram considerados parte de um referencial teórico “ocidental” historicamente datado, que embasou os aparatos conceituais pelos quais se pretendia analisar as demais sociedades, ao mesmo tempo que obscureceu suas especificidades.

Tal postura crítica se insere numa linha de questionamentos da distinção entre sexo e gênero que extrapola o debate antropológico.

Ao discutir os pressupostos subjacentes à construção do conhecimento ocidental, essas abordagens levantam um problema central para a diferenciação entre os dois termos, pois nem o sexo, nem as raízes epistemológicas da lógica de análise implicada nessa diferenciação e em cada membro do par são historicizados e relativizados. Em tal distinção, o sexo aparece como objeto de conhecimento da biologia, de acordo com uma tradição ocidental em que o corpo é apenas uma página em branco para inscrições sociais, entre as quais aquelas derivadas do discurso biológico; aparece inserido, portanto, na tradição analítica em que um objeto de conhecimento é apenas matéria para o ato de quem conhece e a natureza, por sua vez, tão somente a matéria-prima da cultura. De maneira análoga, o sexo seria um 'recurso' para sua re-(a)presentação como gênero, integrando-se na linhagem de pensamento que originou a distinção entre natureza e cultura, cujo embasamento se pauta pela mesma lógica de apropriação da dominação (Haraway, 1991).

No debate antropológico afinado com essas ideias, argumenta-se que a noção de sexo, ou da natureza biológica de homens e mulheres, é uma construção social (Moore, 1994), ou seja, o que é reconhecido como corpo sexuado, fisicamente diferente, não corresponde a algo que, levadas em conta ideias de outras sociedades sobre a realidade física, possa ser considerado um dado universal. Nessa discussão, afirma-se que tanto a distinção entre sexo e gênero como as ideias de poder associadas a ela estendem a outras sociedades estereótipos das relações entre homens e mulheres que, presentes nas sociedades "ocidentais", incorporam a dicotomia entre sujeito e objeto. Tal dicotomia, por sua vez, deriva de noções de poder (dominação/submissão) vinculadas à noção de "propriedade" e a uma visão do mundo "natural" como algo fixo sobre o qual se atua no plano da cultura (Strathern, 1980; Jordanova, 1980). Alinhando diversas culturas em perspectiva e considerando num mesmo plano os modelos de natureza, cultura e gênero expressos nas sociedades, inclusive pelos próprios cientistas sociais, essas leituras recusam a universalização do método dicotômico do pensamento ocidental. No marco dessa

recusa, rejeitam também o movimento por meio do qual as políticas de gênero das sociedades de antropólogos obscurecem a compreensão da política em outras sociedades.

Nesse debate, todavia, não se perdem as noções de gênero, poder e subordinação das mulheres e daqueles que não se inserem em arranjos heterossexuais. Ao contrário, o trabalho comparativo não só destaca os valores e a organização das culturas "ocidentais", nas quais estamos imersos e imersas, como também mostra que nelas as noções de masculinidade e feminilidade são produzidas por uma estrutura de desigualdade que tende a se expressar em termos de dominação e exploração. A leitura crítica por intermédio da análise de diferentes culturas permite ainda perceber como as construções de masculinidade e feminilidade permeiam um determinado saber (científico) sobre o corpo, definindo quais tipos de seres são considerados verdadeiramente "humanos". Trata-se de um saber que opera com a distinção entre sexo e gênero, e exige tanto uma não ambiguidade dos atributos corporais, da genitália vinculada a um sexo determinado, como também coerência entre os termos em jogo.

NOÇÕES DE MASCULINIDADE E FEMINILIDADE E O DIREITO

Considerar construções culturais as noções de masculinidade e feminilidade é relevante para todas as áreas do direito, da formulação de leis às diversas instâncias em que a Justiça se distribui. Deve-se, portanto, compreender como nessas dimensões se pode reforçar ou, em vez disso, deslocar noções que interferem na criação e na manutenção de hierarquias e desigualdades relacionadas às mulheres e às demais categorias de pessoas situadas em situações de inferioridade em decorrência de construções de gênero. Nesse sentido, destacam-se, no marco da heterossexualidade, a brilhante análise que mostra como certas construções de feminilidade e masculinidade incidiram no resultado dos julgamentos de casos de homicídio entre casais

ocorridos em Campinas nas décadas de 1950, 1960 e 1970 (Corrêa, 1983) e, no marco das relações homossexuais, o exame de inquéritos policiais e processos vinculados a assassinatos no estado de Rio de Janeiro na década de 1980 (Carrara & Vianna, 2004).

Mulheres continuam a sofrer efeitos das desigualdades permeadas por gênero. No estado de São Paulo, o crime passionai heterossexual continua a ser a principal causa dos assassinatos de mulheres (Debert & Gregori, 2002). Além disso, importa prestar atenção aos usos, que poderíamos denominar “perversos”, da compreensão do caráter cultural (e maleável) do gênero e da formulação de sua distinção em relação ao sexo, atingindo outras categorias de pessoas. Na base dessa diferenciação, movimentos de transexuais reivindicam o direito de realizar operações para alterar a genitália e, assim, obter uma morfologia corporal coerente com o gênero a que aderiram (Butler, 2004; Bento, 2004). Nessa mesma base, no entanto, seja no Brasil ou no mundo, médicos têm realizado intervenções cirúrgicas em crianças com genitália ambígua, mutilando-as para adequá-las morfologicamente, às vezes de maneira trágica, ao gênero escolhido por seus familiares ou pelos próprios médicos (Corrêa 2004, 2005; Cabral, 2005).

ADRIANA PISCITELLI

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BENTO, Berenice Alves de Melo
(2004) “Da transexualidade oficial às transexualidades”. In: PISCITELLI, Adriana; GREGORI, Maria Filomena & CARRARA, Sergio. *Sexualidades e saberes, convenções e fronteiras*. Rio de Janeiro: Garamond.

BUTLER, Judith
(2004) *Undoing Gender*. New York: Routledge.

CABRAL, Mauro & BENZUR, Gabi
(2005) “Cuando digo intersex. Un diálogo introductório a la intersexualidad”, *Cadernos Pagu*, n. 24, Campinas.

CARRARA, Sérgio & VIANNA, Adriana
(2004) “As vítimas do desejo’, os tribunais cariocas e a homossexualidade nos anos 1980”. In: PISCITELLI, Adriana; GREGORI, Maria Filomena & CARRARA, Sérgio. *Sexualidades e saberes, convenções e fronteiras*. Op. cit.

COLLIER, Jane & YANAGISAKO, Sylvia
(1987) *Gender and Kinship. Essays toward a Unified Analysis*. Stanford: Stanford University Press.

CORRÊA Mariza
(1983) *Morte em família: representações jurídicas de papéis sexuais*, Rio de Janeiro: Graal, 1983.
(2004) “Fantasias corporais”. In: PISCITELLI, Adriana; GREGORI, Maria Filomena & CARRARA, Sergio. *Sexualidades e saberes, convenções e fronteiras*. Op. cit.
(2005) “Gênero, corporalidades”. Primeiro relatório de projeto temático apresentado à FAPESP. Campinas.

DEBERT, Guita Grin & GREGORI, Maria Filomena
(2002) “As delegacias especiais de política e o Projeto Gênero e Cidadania”. In: CORRÊA, Mariza (org). *Gênero e cidadania*. Campinas: Núcleo de Estudos de Gênero Pagu.

DUMONT, Louis
(1983) *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

DURKHEIM, Emile & MAUSS, Marcel
(1903) “De ciertas formas primitivas de clasificación. Contribución al estudio de las representaciones colectivas”. In: MAUSS, Marcel: *Institución y culto. Representaciones colectivas y diversidad de civilizaciones*. Barcelona: Barral Editores, 1971.

FRANCHETTO, Bruna, CAVALCANTI, Maria Laura V. C. & HEILBORN, Maria Luiza
(1984) “Antropologia e feminismo”. In: *Perspectivas antropológicas da mulher* 1. Rio de Janeiro: Zahar Editores, Rio de Janeiro.

HARAWAY, Donna

(1991) *Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature*. London: Routledge.

HARRIS, Olivia & YOUNG, Kate (orgs)

(1979) *Antropología y feminismo*. Barcelona: Anagrama.

HEILBORN, Maria Luiza

(1993) “Gênero e hierarquia: a costela de adão re-visitada”, *Revista de Estudos Feministas*, vol. 1, n. 1, Rio de Janeiro.

HÉRITIER, Françoise

(1989) “Masculino/Feminino”. In: *Enciclopédia Einaudi*, vol. 20. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda.

JORDANOVA, Ludmila

(1980) “Natural facts: a historical perspective on science and sexuality”. In: MCCORMACK, Catherine & STRATHERN, Marilyn (eds). *Nature, Culture and Gender*. Cambridge: Cambridge University Press.

MEAD, Margareth

(1935) *Sexo e temperamento em três sociedades primitivas*. São Paulo: Perspectiva, 1969.

MOORE, Henrietta

(1994) *A Passion for Difference*. Indiana: Indiana University Press.

ORTNER, Sherry & WHITEHEAD, Harriet (eds.)

(1981) *Sexual Meanings: the Cultural Construction of Gender and Sexuality*. Cambridge: Cambridge University Press.

OVERING, Joana

(1986) “Men control women? The catch 22 in the analysis of gender”, *International Journal of Moral and Social Studies*, vol. 1, n. 2, London, p. 135–56.

PISCITELLI Adriana

(1997) “Ambivalência sobre os conceitos de sexo e gênero na produção de algumas teóricas feministas”. In: AGUIAR, Neuma (org.). *Gênero e ciências humanas, desafio às ciências desde a perspectiva das mulheres*. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos.

(1998) “Nas fronteiras do natural”, *Revista de Estudos Feministas*, vol. 6, n. 2, Rio de Janeiro, p. 305–23.

RAPPORT, Nigel & OVERING, Joanna

(2000) *Social and Cultural Anthropology. The Key Concepts*. London: Routledge.

REITER, Rayna (ed.)

(1975) *Toward an Anthropology of Women*. New York: Monthly Review Press.

RUBIN, Gayle

(1975) “The traffic in women: notes on the ‘political economy of sex’”. In: REITER, Rayna (ed). *Toward an Anthropology of Women*. Op. cit., p. 157–211.

RUBIN, Gayle & BUTLER, Judith

(2003) “Tráfico sexual. Entrevista”, *Cadernos Pagu*, vol. 21, Campinas, p. 157–211.

SHAPIRO, Judith

(1981) “Anthropology and the study of gender”, *Sounding – An Interdisciplinary Journal*, vol. 64, n. 4, Knoxville, p. 446–65.

STRATHERN, Marilyn

(1980) “No nature, no culture, the Hagen Case”. In: MCCORMACK, Catherine & STRATHERN, Marilyn (eds.). *Nature, Culture and Gender*. Op. cit.

(1988) *O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas: Ed. da Unicamp, 2008.

(1992) *After Nature. English Kinship in the Late Twentieth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.

DIREITOS SEXUAIS E REPRODUTIVOS SOB O PRISMA JURÍDICO

SOB O PRISMA JURÍDICO, a abordagem dos direitos sexuais e reprodutivos implica analisar a incidência do direito nos campos da sexualidade e da reprodução, o alcance de tais direitos, os parâmetros internacionais e ainda os principais desafios e perspectivas para sua proteção. A incorporação das perspectivas de gênero e de identidade sexual integra a construção histórica dos direitos humanos e é o tema deste texto.

Inicialmente, analisa-se o modo pelo qual o direito à diferença permitiu a incorporação das perspectivas de gênero e identidade sexual na afirmação histórica dos direitos humanos. Esse exame enfatiza o alcance dessas perspectivas, seu conteúdo e os respectivos parâmetros internacionais. Em seguida, aborda-se a temática do aborto, conferindo-se especial atenção aos *standards* protetivos mínimos estabelecidos por instrumentos internacionais de representação. Por fim, examinam-se os principais desafios e perspectivas para a proteção jurídica dos direitos sexuais e reprodutivos na ordem contemporânea.

REVISITANDO A CONCEPÇÃO DA IGUALDADE À LUZ DO DIREITO À DIFERENÇA

A ética dos direitos humanos considera o outro alguém merecedor de profundo respeito e dotado da prerrogativa de desenvolver as potencialidades humanas de forma livre, autônoma e plena. Em outras palavras, ela se orienta pela afirmação da dignidade e pela prevenção do sofrimento humano.

Os direitos humanos refletem um construto axiológico, cuja base é um espaço simbólico de luta e ação social. Compõem uma racionalidade de resistência, por traduzir processos que abrem e consolidam espaços de luta pela dignidade humana, bem como invocam plataforma emancipatória para esse fim. Em outras palavras, os direitos humanos não traduzem uma história linear de marcha triunfal, nem a de uma causa perdida, mas sim a de um combate (Lafer, 2006).

As mais graves violações aos direitos humanos ao longo da história se fundamentaram na dicotomia “eu *versus* o outro”, em que se fez da diversidade uma razão para aniquilar direitos. A diferença foi tornada visível para conceber o “outro” como um ser menos digno e com direitos suprimidos, ou, em situações-limite, esvaziado de toda dignidade, descartável, supérfluo, objeto de compra e venda (na escravidão), de campos de extermínio (no nazismo) ou de manifestações racistas, xenófobas ou homofóbicas. “Identidade pode ser fonte de riqueza e acolhimento, bem como de violência e terror” (Sen, 2006: 4), havendo hoje “grave miniaturização dos seres humanos”, em que se nega o reconhecimento da pluralidade de identidades, uma vez que as pessoas são “diversamente diferentes” (: 13).

O temor à diferença torna possível, portanto, compreender a primeira fase de proteção dos direitos humanos, caracterizada por uma defesa geral e abstrata, com base na igualdade formal. Não basta, contudo, tratar o indivíduo de forma genérica e abstrata; é necessário particularizar o sujeito de direito. Nessa ótica, determinados sujeitos de direito ou violações de direitos exigem resposta específica e diferenciada: mulheres, crianças, populações afro-descendentes,

migrantes e pessoas com deficiência, entre outras categorias vulneráveis, devem ser vistas à luz das peculiaridades de sua condição social. Ao lado do direito à igualdade, o direito à diferença também se mostra fundamental.

Em tal contexto, destacam-se três vertentes acerca da concepção de igualdade: a) formal: “todos são iguais perante a lei” – crucial para a abolição de privilégios; b) material: ideal de justiça social e distributiva, orientada por critérios socioeconômicos; e c) material: reconhecimento de identidades, orientado por critérios de gênero, escolha sexual, idade, raça e etnia, entre outros.

A Justiça exige, simultaneamente, redistribuição e reconhecimento de identidades: “o reconhecimento não pode se reduzir à distribuição, porque o status na sociedade não decorre simplesmente da função de classe. [...] Reciprocamente, a distribuição não pode se reduzir ao reconhecimento, porque o acesso aos recursos não decorre simplesmente da função de status” (Fraser, 2000: 55). A Justiça, portanto, possui caráter bidimensional: redistribuição somada ao reconhecimento. Nesse sentido, apenas a exigência de reconhecimento e redistribuição assegura uma situação de igualdade. “Temos o direito a ser iguais quando a nossa diferença nos inferioriza; e temos o direito a ser diferentes quando a nossa igualdade nos descaracteriza. Daí a necessidade de uma igualdade que reconheça as diferenças e de uma diferença que não produza, alimente ou reproduza as desigualdades” (Souza Santos, 2003: 55).

Ao passo que, em sua concepção formal, a igualdade é pressuposto, dado e princípio abstrato, em sua concepção material, é tomada como um resultado a que se pretende chegar, tendo-se partido da visibilidade das diferenças. É essencial, pois, distinguir diferença de desigualdade, haja vista a ótica material objetivar a construção e a afirmação da igualdade com respeito à diversidade.

O direito à diferença implica o direito ao reconhecimento de identidades próprias. No caso aqui analisado, corresponde a revisitar e conceituar de outro modo os direitos humanos, valendo-se da relação entre os gêneros como tema transversal, o que compreende tam-

bém a construção da identidade sexual. Note-se que o conceito de gênero não só revela relações assimétricas de poder historicamente construídas entre homens e mulheres, como também demarca suas identidades. Nesses termos, pode-se questionar, por exemplo, a ótica androcêntrica, segundo a qual homem é o paradigma da humanidade. Do mesmo modo, pode-se problematizar a tradicional dicotomia entre público e privado, com o fim de desconstruir a “naturalização” das distintas atribuições sociais de homens e mulheres. A partir do direito à diferença e da incorporação das perspectivas de gênero e de identidade sexual, a gramática de direitos passa a incidir nos campos da sexualidade e da reprodução, ou seja, os direitos sexuais e reprodutivos se tornam parte da plataforma dos direitos humanos.

DIREITOS SEXUAIS E REPRODUTIVOS COMO DIREITOS HUMANOS

Na história dos direitos, a emergência dos direitos sexuais e reprodutivos como direitos humanos é recente. Em 1994, durante a Conferência Internacional sobre População e Desenvolvimento, realizada no Cairo, reconheceram-nos como direitos humanos por 184 Estados.

À luz da perspectiva de relações equitativas entre os gêneros e a ótica dos direitos humanos, o conceito de direitos sexuais e reprodutivos abriga duas vertentes complementares. De um lado, a liberdade e a autodeterminação individual, que compreendem o livre exercício da sexualidade e da reprodução humanas. Em tal terreno, é fundamental o poder de decisão sobre o controle da fecundidade, pois se trata de direito de autodeterminação, privacidade, intimidade, liberdade e autonomia individual, em que se clama pela não interferência do Estado, a não discriminação, a não coerção e a não violência. De outro, a demanda de políticas públicas que assegurem a saúde sexual e reprodutiva. O acesso a informações, recursos seguros, disponíveis e acessíveis, o mais elevado padrão de saúde reprodutiva e sexual, tendo em vista não a ausência de enfermidades e doenças,

mas sim a capacidade de desfrutar uma vida sexual segura e satisfatória, e de reproduzir-se ou não, quando e segundo se deseje, é direito essencial do ser humano. Inclui-se na mesma direção o acesso ao progresso científico e à educação sexual.

Para o Comitê de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, como expresso em seu *Comentário Geral*, n. 14, o direito à saúde compreende: a) disponibilidade – serviços e programas de saúde devem ser disponíveis em número suficiente; b) acessibilidade, dotada de quatro dimensões: princípio da não discriminação (saúde acessível a todos sem discriminação, e em especial aos grupos vulneráveis) e aspectos físicos, econômicos e informativos; c) aceitabilidade – serviços e programas de saúde devem respeitar a ética médica e serem apropriados aos gêneros e às gerações; d) qualidade – serviços e programas de saúde devem ser não só de boa qualidade, como também científica e medicamente apropriados; e e) os serviços de saúde precisam seguir a concepção de integralidade e serem prestados em todo o ciclo vital das mulheres.

Outra forma de detalhar esse rol de preocupações é dizer que os direitos humanos que contribuem para a saúde sexual e reprodutiva se agrupam em torno de interesses relativos à vida, à sobrevivência, à segurança e à sexualidade; à autodeterminação reprodutiva e à livre escolha da maternidade; à saúde e aos benefícios do progresso científico; à não discriminação e ao respeito pela diferença; e, por fim, ao acesso à informação e à tomada de decisões (Cook, Dickens & Fathalla, 2004).

ABORTO E DIREITO INTERNACIONAL

A Conferência Internacional sobre População e Desenvolvimento realizada no Cairo promoveu notável avanço na temática em questão, ao introduzir novo paradigma no debate sobre população e desenvolvimento, de forma a contemplar violações no campo da reprodução. Enquanto, historicamente, manteve-se o enfoque da reprodução

no controle da sexualidade das mulheres em idade reprodutiva, essa Conferência não só traduziu um paradigma fundado no reconhecimento da liberdade de autodeterminação para um planejamento democrático, como também deslocou a questão demográfica para o âmbito dos direitos humanos e, em particular, do respeito aos direitos reprodutivos como direitos humanos.¹

A Conferência do Cairo estabeleceu relevantes princípios éticos concernentes aos direitos reprodutivos e afirmou como direitos fundamentais o controle sobre questões relativas à sexualidade e à saúde sexual e reprodutiva, e a decisões livres de coerção, discriminação e violência. Realçou, portanto, que as mulheres têm o direito individual e a responsabilidade social de decidir sobre o exercício da maternidade, assim como de se informarem e usufruírem de serviços que promovam o exercício de suas responsabilidades e direitos reprodutivos. Os homens, de sua parte, têm responsabilidade pessoal e social relacionadas aos seus comportamentos sexuais e à sua fertilidade, por intermédio dos efeitos destes na saúde e no bem-estar de suas companheiras e de seus filhos.

Na mesma direção, o Comitê da Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra a Mulher (CEDAW) afirmou que o acesso à atenção à saúde, incluída a saúde reprodutiva, é direito básico, sendo o cumprimento pelos Estados Partes do art. 12 dessa Convenção de importância crucial para a saúde e o bem-estar de mulheres e adolescentes. Dito de outro modo, esse Comitê exige que os Estados Partes não discriminem mulheres e adolescentes, no que se refere ao acesso a serviços de saúde em todas as fases do ciclo de vida, sobretudo no que tange ao planejamento familiar, à gravi-

1 As Conferências anteriores, ocorridas em Bucareste, em 1974, e no México, dez anos depois, enfatizaram a necessidade de limitar o crescimento populacional, sobretudo dos países em desenvolvimento, como meio de combater a pobreza e a desigualdade social. A Conferência do Cairo rompeu com essa visão, tendo sido endossada pelas Conferências Internacionais de Copenhague e de Beijing, realizadas em 1995.

dez, ao parto e ao pós-parto. A isso adiciona-se o dever que cabe aos Estados Parte de garantir a elas o acesso universal a serviços de saúde, inclusive sexual e reprodutiva, de alta qualidade.

Quanto ao aborto, a ordem internacional recomenda aos Estados que revisem legislações punitivas aplicadas a ele, considerado pela Conferência do Cairo problema de saúde pública, e lidem com abortos ilegais de forma prioritária, ou seja, encoraja a reforma das legislações que criminalizam o aborto, no intuito de excluir qualquer tipo de punição às mulheres que interrompem voluntariamente a gravidez. Em muitos países, a elevada prática de abortos ilegais é a principal causa de mortalidade materna, razão pela qual estima-se que, no mundo, milhões de mulheres, a fim de interromper uma gravidez não desejada, põem suas vidas e sua saúde em risco.

Igualmente, o Plano de Ação da IV Conferência Internacional sobre a Mulher, ocorrida em Beijing, em 1995, não só consagra o reconhecimento de direitos sexuais e reprodutivos, como também advoga a necessidade de rever legislações repressivas ao aborto. Em outras palavras, essa Conferência ressaltou a necessidade de garantir a autodeterminação, a igualdade e a segurança sexual e reprodutiva das mulheres, tendo prescrito deveres para que os Estados Partes reconheçam e protejam esses direitos.

Ao passo que o Comitê CEDAW recomendou “a eliminação de preceitos que discriminam contra a mulher, como as severas punições impostas ao aborto, permitido legalmente apenas em situações restritas”, o Comitê PIDESC² aconselhou que legislações fossem revistas para “proteger as mulheres dos efeitos do aborto clandestino e inseguro, garantindo que elas não se vejam constrangidas a recorrer a procedimentos nocivos”. Em suas diretrizes, recomendou-se aos Estados Partes a promoção de leis que assegurem o aborto sem res-

trições e garantam a todas as mulheres o acesso a serviços de alta qualidade, independentemente de idade, origem, estado civil ou nível de educação. De acordo com esse Comitê, a criminalização do aborto ou legislações restritas têm impactos perversos na saúde das mulheres, recomendando-se a elaboração de programas de planejamento familiar como forma de diminuir a ocorrência de interrupções deliberadas da gravidez.

Por sua vez, o Comitê de Direitos Humanos da Organização das Nações Unidas (ONU) reconheceu, em 2005, que “os direitos reprodutivos estão firmemente baseados nos princípios dos direitos humanos”, e que “negar acesso ao aborto legal é uma violação dos direitos mais básicos da mulher”. A recusa de um dos Estados Partes em implementar leis que garantam serviços de saúde reprodutiva para mulheres é discriminatória. Essa obrigação demanda, portanto, medidas imediatas para a efetivação do direito de acesso aos serviços de saúde, toda vez que profissionais se recusarem a prestar atendimento, alegando objeção de consciência. Segundo o Plano de Ação do Cairo, o direito à saúde deve ser sempre garantido, inclusive em casos de aborto nos países em que tal procedimento não é lícito. Os Estados também devem promover treinamento apropriado aos agentes de saúde, incluindo educação em saúde e direitos humanos. Os profissionais de saúde só podem alegar razão de consciência para se negarem a prestar atendimento, se houver outros profissionais e entidades que os façam.

Para a comunidade internacional, de acordo com o princípio da laicidade estatal, motivações religiosas, históricas ou culturais não podem ser utilizadas como pretextos para justificar a violação dos direitos à igualdade em face da lei e ao desfrute dos direitos reprodutivos, previstos em instrumentos internacionais de proteção.

Com fundamento nos direitos à liberdade, à autonomia, à vida e à saúde, a ordem internacional encoraja os Estados a conferir às mulheres, como plenos sujeitos de direito e com base em suas convicções morais e religiosas, a liberdade de interromper uma gravidez indesejada. Dito de outro modo, a responsabilidade de efetuar

2 Trata-se de Comitê da Organização das Nações Unidas (ONU), cuja atribuição é monitorar o modo pelo qual os Estados Partes implementam obrigações decorrentes do Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais (PIDESC).

escolhas morais sobre a interrupção ou não de gravidez indesejada, mediante a ponderação dos valores em jogo, não apenas assegura à mulher o direito fundamental à dignidade, como também favorece uma atuação apropriada dos profissionais de saúde.

CONCLUSÃO

Os direitos sexuais e reprodutivos devem ser compreendidos sob a perspectiva dos direitos humanos, nos quais se insere a problemática do aborto. Negar o acesso ao aborto legal corresponde a uma violação dos direitos humanos das mulheres. Além de essa violação produzir sofrimento e crueldade, o drama do aborto ilegal traz consigo profunda desigualdade social porque, ao atingir mulheres de grupos sociais mais vulneráveis, age de maneira seletiva.

A ilegalidade do aborto adoece, condena e rouba a vida de mulheres, razão pela qual o reconhecimento da dignidade e da “sacralidade da vida” demanda a reforma da legislação brasileira que trata do tema. “Diversamente dos animais, os seres humanos podem controlar sua capacidade reprodutiva e só ter filhas e filhos desejados/as e amados/as. Mulheres e homens têm a capacidade de escolher quando querem ter filhos/as, quantos filhos/as desejam ter, ou se não querem tê-los/as. Trazer à vida um novo ser deve ser um ato plenamente humano, isto é, pensado, refletido. Uma criança deve ser desejada e recebida para a vida. Isso é o que significa ‘escolha procriativa’, ‘maternidade e paternidade responsáveis’. Por isso, uma gravidez não planejada, inesperada ou indesejada pode ou não tornar-se objeto de acolhida. É exatamente o reconhecimento da dignidade e da ‘sacralidade da vida’ que coloca a exigência moral de tornar possível a interrupção de uma gravidez e o correlato respeito por essa decisão” (Rosado-Nunes, 2006: 32).

É fundamental, portanto, adotar medidas legislativas que criem mecanismos para prevenir as graves consequências na saúde reprodutiva e na vida das mulheres, garantindo condições legais e seguras

para a realização de abortos no Sistema Nacional de Saúde e em estabelecimentos públicos e privados. A legislação repressiva e punitiva em vigor, ao assinalar a prevalência absoluta e incondicional dos direitos de uma vida embrionária em detrimento dos direitos das mulheres, revela ineficácia dramática que simultaneamente nega o direito à saúde e à vida das mulheres, e não salvaguarda, na prática, o direito à vida do feto.

Uma efetiva implementação dos direitos sexuais e reprodutivos, sob a perspectiva dos direitos humanos, demanda criativa ação político-jurídica emancipatória que assegure aos indivíduos o exercício digno e autônomo tanto de sua sexualidade quanto de sua capacidade reprodutiva.

FLÁVIA PIOVESAN

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- COOK, Rebecca J.; DICKENS, Bernard M. & FATHALLA, Mahmoud F.
(2003) *Saúde reprodutiva e direitos humanos: integrando medicina, ética e direito*. Rio de Janeiro: Cepia, 2004
- FRASER, Nancy
(2001) “Redistribución, reconocimiento y participación: hacia um concepto integrado de la justicia”. In: UNESCO. *Informe mundial sobre la cultura 2000–2001: diversidad cultural, conflicto y pluralismo*. Madrid: Unesco/Mundiprensa.
- LAFER, Celso
(2006) “Prefácio”. In: PIOVESAN, Flávia. *Direitos humanos e justiça internacional*. São Paulo: Saraiva.

ROSADO-NUNES, Maria José

(2006) “Aborto, maternidade e dignidade da vida das mulheres”. In: CAVALCANTE, Alciene & XAVIER, Dulce (orgs.) *Em defesa da vida: aborto e direitos humanos*. São Paulo: Católicas pelo Direito de Decidir.

SEN, Amartya

(2006) *Identity and Violence: the Illusion of Destiny*. New York/London: W. W. Norton & Company.

SOUZA SANTOS, Boaventura

(2003) “Introdução: para ampliar o cânone do reconhecimento, da diferença e da igualdade”. In: SOUZA SANTOS, Boaventura (org.). *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitanismo multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

5.

DIREITO E FAMÍLIA

Coordenação Claudia Fonseca

Introdução

FAMÍLIA E PARENTESCO: UMA INTRODUÇÃO

NO FIM DO SÉCULO XX, houve diversos avanços nas ciências biomédicas que transformaram a maneira como nós, ocidentais, concebemos “a família”. Na década de 1960, a pílula anticoncepcional se popularizou, contribuindo para a consolidação de uma noção de sexualidade que independe da concepção e da reprodução. Nesse mesmo período, novas tecnologias reprodutivas deram um pulo que as levaria, nas décadas seguintes, a abalar as concepções convencionais de reprodução. Com o primeiro bebê de proveta, tornou-se evidente que as relações sexuais não eram o *sine qua non* da concepção. A “barriga de aluguel”, por sua vez, permitiu que duas mulheres (uma com o óvulo da outra em seu útero) fossem parceiras na procriação de um filho. Hoje, com a maternidade assistida, uma mulher pode ser mãe de sua própria irmã, ao mesmo tempo que se procuram formas legais de, em face de cirurgias transexuais, classificar pais que passaram a ter legalmente o sexo feminino. Em outras palavras, os princípios “básicos” da procriação – casal exclusivamente heterossexual, sequência inevitável das gerações e fixidez da identidade sexual – já não mais se mantêm, ao menos em sua forma original. Sem negar os elementos

físicos e materiais de nossos corpos, pesquisadores passaram a questionar, nas duas últimas décadas, a noção ocidental de “família natural”, tendo chegado ao consenso de que não é possível decretar nenhuma “normalidade” com base apenas em dados biológicos.

Diante desse contexto, é compreensível que juristas tenham dúvidas sobre o que são os direitos da família. Graças ao movimento feminista, às campanhas pelos direitos da criança e a outras influências políticas e sociais, a legislação brasileira evoluiu enormemente nos últimos cem anos, tendo proporcionado maior igualdade entre os sexos, atenuado o pátrio poder e abolido a discriminação entre diferentes formas de filiação (legítima, adulterina, adotiva etc.). Mesmo assim, as práticas reais das pessoas ainda se encaixam, frequentemente, “nas frestas” da lei, exigindo dos operadores do direito uma compreensão da realidade que ultrapassa fórmulas normativas.

Nos cinco textos desta seção, encontram-se perspectivas antropológicas sobre alguns pontos nevrálgicos das relações familiares no Brasil atual: a violência doméstica, o trabalho infantil, o uso das novas tecnologias reprodutivas, as relações conjugais em transformação e as diferentes formas de adoção de crianças. Enquanto no restante desta introdução pretende-se apenas fornecer um pano de fundo para melhor compreender a visão antropológica da família e do parentesco na sociedade contemporânea, o comentário jurídico que sucede os textos busca analisar as perspectivas antropológicas apresentadas à luz de uma visão jurídica mais tolerante quanto à coexistência de famílias diversas.

REVISITANDO HIPÓTESES CLÁSSICAS DE FAMÍLIA

Nas últimas décadas, em contraposição a estereótipos ainda muito disseminados no senso comum, antropólogos passaram a rever as teorias clássicas da família. Hoje, por exemplo, considera-se que, apesar de levantar questões interessantes a respeito das relações entre condições materiais e organização familiar, *A origem da família*,

da propriedade privada e do Estado, obra publicada por Friedrich Engels em 1884, contém teses que já caducaram há muito tempo, entre as quais aquela que versa sobre o matriarcado primevo e a evolução unilinear da família humana. Ora, muitas pesquisas antropológicas e históricas recentes não só negaram visões fantasiosas sobre o que seria a “ordem natural” das coisas, como também desmistificaram as tentativas de tecer uma grande narrativa sobre o “progresso” com base em algum modelo “arcaico”.

No contexto brasileiro, a família patriarcal, modelo elaborado no início dos anos 1930 por Gilberto Freyre à luz da “casa-grande” pernambucana, deixou de ser considerada a matriz fundante da sociedade. Sabemos hoje que a sociedade colonial não se reduzia a apenas duas camadas (senhores e escravos), ou seja, que as formas familiares, conforme as circunstâncias históricas de cada região, eram múltiplas. Havia, por exemplo, grande número de brancos e “pardos” pobres vivendo numa unidade doméstica pequena (quatro a cinco pessoas) e muitas vezes chefiada por uma mulher (até 40% da população em alguns bairros urbanos), com diversos agregados. Em outras palavras, para compreender a complexa realidade familiar existente no Brasil, a relevância da noção da “família patriarcal”, tal como descrita por Freyre, mostra-se circunscrita a determinadas ocorrências.

Talcott Parsons é outro grande teórico que, durante décadas, pareceu ter todas as nossas respostas. Enquanto Freyre nos explicava “o tradicional”, Parsons esclarecia tudo o que queríamos saber sobre a família “moderna”. Suas análises, baseadas na observação de famílias de camadas médias americanas durante a década de 1950, serviram para impor à consciência de uma geração de pesquisadores a família nuclear e conjugal como *sine qua non* da modernidade. Contudo, ao destacar a “normalidade” no sentido estatístico de tal modelo, as análises posteriores logo deslizaram rumo a julgamentos morais. A família constituída de um casal monogâmico e todos seus filhos menores parecia brotar diretamente da natureza humana, tendo sido vista como algo necessário ao desenvolvimento sadio de toda e qualquer pessoa.

De fato, a família nuclear, entendida como um casal heterossexual unido pelo casamento que cria seus filhos biológicos, parece cada vez menos relevante no mundo contemporâneo em termos tanto estatísticos quanto normativos. Desde 1965, as taxas de casamento e de fecundidade caíram de 30% a 40% na maior parte dos países ocidentais. Para muitos jovens de hoje, o casamento legal parece ser mais uma formalidade do que uma obrigação moral, de modo que, em diversos países, como a França e Suécia, de 33% a 50% dos filhos nascem fora do casamento. Ao mesmo tempo, o número de divórcios aumentou consideravelmente, chegando em certos países a triplicar e mesmo a quadruplicar nesse mesmo período. Desse modo, não é surpreendente encontrar grande número de crianças vivendo com apenas um de seus pais biológicos, ou seja, em famílias monoparentais, como nos Estados Unidos, ou grandes contingentes de pessoas vivendo sozinhas, como na França. A unidade doméstica calcada na família nuclear não se manifesta com a mesma frequência estatística de 50 anos atrás, nem exerce em termos normativos a hegemonia de outrora.

O mito da “grande convergência”, isto é, de que as diferentes práticas familiares anteriores à modernidade evoluíssem numa mesma direção, vale dizer, em direção a um único modelo nuclear e conjugal, desfez-se. Apesar da verificação de tendências contemporâneas muito difundidas, entre as quais o aumento da expectativa de vida e a consequente colongevidade das gerações adultas, pesquisadores atuais concordam que não há padrão universal de evolução familiar.

Diferenças de religião, tradições culturais e, em particular, de legislação e políticas sociais explicam grandes variações mesmo entre territórios geograficamente próximos. Encontramo-nos, portanto, sem antigas crenças consoladoras sobre a família; sem mito de origem (sobre a família “tradicional” de antigamente), nem crença num destino fixo (sobre um único modelo homogêneo na modernidade). Desmistificada “a família” como entidade natural ou universal, a normalidade familiar passa a se definir por circunstâncias históricas, conforme a classe, o gênero, a etnia e a geração de quem emite opiniões sobre ela. Dito de outro modo, do momento que a própria noção de família é assumida

como artefato de determinado contexto histórico, descortina-se o caminho adequado a uma análise aprofundada e referida aos dias de hoje.

FAMÍLIA: DESTINO OU ESCOLHA?

A despeito dessa indefinição, as relações familiares, de uma forma ou outra, parecem continuar ocupando lugar de destaque na maneira em que a maioria de nós vive e vê o mundo. Falar de família equivale a evocar um conjunto de valores que dota os indivíduos de uma identidade e a vida de um sentido. Além dessa função simbólica, a noção de família, ligada à organização da vida cotidiana, desempenha papel pragmático na formulação de políticas públicas. Por isso, mais do que nunca, precisamos de uma linguagem em comum para falar do conjunto de valores e práticas familiares, sem cair no erro passado de medir todas as coisas por meio de um único modelo familiar.

Para fins de análise, podemos esboçar dois princípios, aparentemente contraditórios, que ocupam lugar central na visão moderna de família. O primeiro se refere à noção de família como destino inevitável, como algo dado na natureza. Não só nosso código genético determinaria o pertencimento familiar que temos, como se usariam metáforas de “sangue” – sangue ruim, sangue azul, “o sangue puxa” – para indicar intimidade, intensidade emocional e referências familiares. Hoje, como atestam o promissor negócio de construir árvores genealógicas e a crescente popularidade de reuniões familiares constituídas de pessoas cuja única coisa em comum é determinado sobrenome, a ideia de descendência parece manter todo seu apelo. De maneira inédita, inúmeras pessoas, para fugir do status de cidadão anônimo, procuram na linhagem consanguínea a chave de seu pertencimento social.

O segundo princípio, fortalecido nas últimas décadas em decorrência sobretudo dos avanços das novas tecnologias reprodutivas, entende a noção de família como algo *man-made*, ou seja, como algo construído pela força do desejo. Esse segundo princípio da família moderna não é novo. Historiadores descreveram como, em especial

após a Revolução industrial, o amor começou a ser considerado fator fundamental da vida familiar. Os filhos, até então encarados como mão de obra destinada à empresa familiar, segurança na velhice ou meio de perpetuação da linhagem, adquiriram valor preponderantemente afetivo. No mesmo movimento, o amor romântico tornou a caracterizar o matrimônio ideal, ditando a necessidade da “livre escolha” do cônjuge. A razão de ser da família deixou de ser o bem-estar e a reputação da linhagem, a serem protegidos a todo custo, e se tornou a promoção da felicidade dos membros individuais.

Muitos pesquisadores, portanto, admitem que as recentes mudanças na dinâmica familiar das camadas médias, ilustradas pelo aumento do número de divórcios e recasamentos, são uma consequência lógica do ideal de escolha. Sendo a afeição vista como elemento constituinte da relação de casal, a separação conjugal pode ser encarada não como uma ruptura problemática, e sim como um acontecimento inevitável nos casos em que o amor romântico define a família. Nessa ótica, a família é entendida como algo funcional, uma vez que tende a proporcionar a cada um de seus membros as condições necessárias ao desenvolvimento pessoal.

A ênfase na escolha e na afeição também permitiu a legitimação de formas familiares que, até recentemente, não eram aceitas. O relacionamento entre pais e filhos adotivos perdeu algo de sua aura infame, ao mesmo tempo que a filiação adotiva, historicamente estigmatizada por sua associação com o vergonhoso *status* de ilegitimidade, foi abraçada por muitos entusiastas como a bandeira da “verdadeira família”. Por serem “escolhidos”, os filhos adotivos seriam mais valiosos do que aqueles que “simplesmente” nascem de seus pais. Na mesma linha de raciocínio, parceiros de um mesmo sexo conquistaram espaços importantes. Se a afeição é a verdadeira base do relacionamento, por que a formação de um casal deve se limitar a um relacionamento heterossexual centrado na reprodução biológica? Por fim, em famílias “recompostas”, as relações entre padrastos e enteados se afastaram do fantasma da Gata Borralheira—Cinderela, amedrontada pela madrasta malvada, e vêm se tornando parte do que se considera normal.

Esses dois princípios contrastantes, sangue e escolha, fazem parte de nossa compreensão da realidade. “Vemos” o que faz sentido conforme esses filtros de percepção. É importante, no entanto, entender que eles não se aplicam da mesma forma em todas as circunstâncias. Sabemos que, no Brasil, há enorme distância entre as condições de vida das chamadas classes médias e as condições da metade da população que vive com renda inferior a dois salários mínimos. Muitas vezes, os pobres, além de desfavorecidos em termos econômicos, são discriminados simbolicamente. A sexualidade abertamente cultivada na relação conjugal da elite tende a ser vista, entre casais de renda baixa, como uma sexualidade descontrolada. Da mesma forma, a celebração da fecundidade em clínicas de maternidade assistida, evidente em apelos publicitários voltados para pessoas da “classe A”, tende a sumir nos postos de saúde pública onde pôsteres pregam, antes de tudo, o controle da natalidade. Em outros termos, há tendência em ver o comportamento familiar dos pobres determinado por sua biologia (apelos instintivos etc.), enquanto aos ricos se atribui o privilégio da escolha, levando o observador a rotular de forma precipitada certas manifestações familiares (gravidez na adolescência, mulheres chefes de família) como “problemas sociais”.

DE FAMÍLIA A PARENTESCO

Alguns pesquisadores sugerem que se deveria deixar de lado a noção de “família”, muito carregada de termos valorativos, e adotar a de parentesco, entendida como um conjunto de pessoas ligadas pelo *sangue*, o *casamento* (formal ou informal), a *adoção* ou o *apadrinhamento* ritual, estabelecendo entre si *conexões duradouras* e, muitas vezes, afetivamente intensas, bem como reconhecendo-se em função de *direitos de deveres recíprocos*, criados sobretudo pela *presença de crianças nascidas* ou *criadas* por elas.

Ao utilizar essa perspectiva para considerar a vida social contemporânea, pesquisadores se deram conta de que as relações familiares,

longe de definhando, estão ganhando nova vida. Jovens, estendendo-se na vida estudantil, encontrando dificuldades em achar emprego e casando-se mais velhos, tendem a sair da casa de seus pais mais tarde do que os de gerações anteriores. Quando findam seus arranjos conjugais, voltam para lá à procura de abrigo, empréstimos financeiros ou ajuda no cuidado com os filhos. Trata-se, portanto, de uma rede extensa de parentes que adquire importância crucial justamente quando a conjuntura econômica piora e as políticas públicas se mostram insuficientes para garantir boas condições de sobrevivência.

É preciso, todavia, lembrar que, para além desses fins práticos, parentes se mostram igualmente importantes na organização do lazer. Em particular, as gerações mais velhas, vivendo cada dia mais e gozando de melhores condições de saúde, tornam-se centrais na preparação de encontros familiares, surgindo, por meio dessas conexões, um novo tipo de clã, que agrupa, sobretudo, parentes consanguíneos e seus respectivos companheiros atuais.

As relações familiares, vistas contra esse pano de fundo, assumem novos contornos e obrigam os pesquisadores a ampliar o escopo de suas análises, a fim de pensar as diversas dinâmicas familiares existentes na contemporaneidade. Todos os autores dos textos que se seguem são especialistas em suas respectivas áreas e voltam o olhar antropológico para discussões hoje prementes nos tribunais. Como entender as transformações pelas quais as famílias brasileiras estão passando? Qual o impacto das novas tecnologias reprodutivas em nossos modos de pensar a vida familiar? Onde situar a filiação adotiva em relação às demais formas de família que “fabricamos”? De que modo abordar sem preconceitos de classe “problemas sociais” como a violência familiar e o trabalho infantil? Não se vê nesses pesquisadores a pretensão de oferecer respostas fáceis a essas perguntas, mas eles certamente fornecem em seus textos, como lembra o jurista Roberto Arriada Lorea em seu comentário, as bases de uma análise capaz de fazer nossa reflexão avançar.

CLAUDIA FONSECA

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALVIM, Maria Rosilene; FERREIRA JUNIOR, Edésio & QUEIROZ, Tereza (org.)
(2004) *Re-construção da juventude: cultura e representações contemporâneas*. João Pessoa: Editora Universitária.
- ARIÈS, Philippe
(1960) *História social da criança e da família*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.
- BARROS, Myriam Lins de
(2006) *Família e gerações*. Rio de Janeiro: Editora da FGV.
- BILAC, Elisabeth
(1999) “Mãe certa, pai incerto: da construção social à normatização jurídica da paternidade e da filiação”. In: PEREIRA E SILVA, Reinaldo & AZEVEDO, Jackson Chaves de (orgs.) *Direitos da família: uma abordagem inter-disciplinar*. São Paulo: LTR Editora, p. 13–28.
- CARVALHO, Maria do Carmo B. (org.)
(1995) *A família contemporânea em debate*. São Paulo: Educ.
- CORRÊA, Mariza (org.)
(1992) *Colcha de retalhos: estudos sobre a família no Brasil*. São Paulo: Brasiliense.
- DEBERT, Guita G.; GREGORI, Maria Filomena & PISCITELLI, Adriana G. (orgs.)
(2006) *Gênero e distribuição da Justiça: as delegacias de defesa da mulher e a construção das diferenças*. Campinas: Núcleo de Estudos de Gênero Pagu.
- DUARTE, Luiz Fernando Dias; HEILBORN, Maria Luiza e outros (orgs.)
(2005) *Relações familiares, sexualidade e religião*. Rio de Janeiro: Garamond.
- ENGELS, Friedrich
(1884) *A origem da família e da propriedade privada e do Estado*. Rio de Janeiro: Calvino, 1944.

- FREYRE, Gilberto
(1933) *Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1978.
- GROSSI, Míriam Pillar; PORTO, Rozeli & TAMANINI, Marlene (orgs.)
(2003) *Novas tecnologias reprodutivas conceptivas: questões e desafios*. Brasília: Letras Livres.
- HÉRITIER, Françoise
(2000) “A coxa de Júpiter: reflexões sobre os novos modos de procriação”, *Estudos Feministas*, vol. 8, n. 1, Florianópolis, p. 98–114.
- JACQUET, Christine & COSTA, Livia Fialho (orgs.)
(2005) *Família em mudança*. São Paulo: Companhia Ilimitada.
- LÉVI-STRAUSS, Claude
(1956) “A família”. In: SHAPIRO, Harry (org). *Homem, cultura e sociedade*. Lisboa: Fondo de Cultura.
- MOTTA-MAUÉS, Maria Angelica
(2004) “Na ‘casa da mãe’/na ‘casa do pai’: anotações (de uma antropóloga e avó) em torno da ‘circulação’ de crianças”, *Revista de Antropologia da USP*, vol. 4, n. 2, São Paulo.
- PEIXOTO, Clarice (org.)
(2004) *Família e envelhecimento*. Rio de Janeiro: Editora da FGV.
- PILOTTI, Francisco & RIZZINI, Irene
(1995) *A arte de governar crianças: a história das políticas sociais, da legislação e da assistência à infância no Brasil*. Rio de Janeiro: Amais Livraria e Editora.
- SALEM, Tania
(1989) “O casal igualitário: princípios e impasses”, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 9, n. 3, São Paulo, p. 24–37.

ROCHA, Ana Luiza Carvalho da e outros

- (2001) “Entrevista com Martine Segalen: qual é a antropologia do parentesco e da família no século XXI? Um diálogo franco e brasileiro com Martine Segalen”, *Horizontes Antropológicos*, vol. 7, n. 16, Porto Alegre, p. 277–95.

STRATHERN, Marilyn

- (1995) “Necessidade de pais, necessidade de mães”, *Estudos Feministas*, vol. 3, n. 2, Rio de Janeiro, p. 303–29.

WOORTMANN, Ellen F.

- (1995) *Herdeiros, parentes e compadres: colonos do Sul e sitiados do Nordeste*. São Paulo/Brasília: Hucitec/EdUnB.

DIREITO À CONVIVÊNCIA FAMILIAR

DISCUTIMOS NESTE TEXTO questões ligadas ao direito à convivência familiar e às suas relações com as diferentes formas de adoção realizadas no Brasil. Para início de conversa, vale lembrar que o art. 4º do Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA), instituído em 1990, define que: “É dever da família, da comunidade, da sociedade em geral e do poder público assegurar, com absoluta prioridade, a efetivação dos direitos referentes à vida, à saúde, à alimentação, à educação, ao esporte, ao lazer, à profissionalização, à cultura, à dignidade, ao respeito, à liberdade e à convivência familiar e comunitária”. O texto deixa claro que a criança deve estar em sua comunidade, no seio de sua família. Apenas em casos excepcionais o menor de idade deve ser inserido numa família substituta. Nos termos de seu art. 101, o abrigo não passa de um local temporário e excepcional.

Interessa-nos apresentar aqui diferentes formas de interpretação desse princípio legal, ou seja, mostrar como diferentes segmentos da sociedade brasileira entendem a ideia de convivência familiar. Para tanto, nós nos ateremos, em particular, aos modos como as famílias brasileiras percebem o lugar das crianças e, em particular, ao uso que fazem da adoção. Serão desenvolvidos cinco aspectos a esse respeito: I) a passagem do interesse do casal para o interesse da criança; II) a circulação de crianças; III) a adoção à brasileira; IV) a adoção pronta; V) os abrigados.

A PASSAGEM DO INTERESSE DO CASAL PARA O INTERESSE DA CRIANÇA

A atual legislação brasileira busca garantir o “interesse da criança”, relacionado, entre outras coisas, à convivência familiar. Isso, contudo, nem sempre foi assim. De 1916, quando se instituiu o direito formal da adoção no Código Civil (arts. 368 a 378), a 1979, ano em que o Código de Menores entrou em vigor, a legislação brasileira tratou da adoção na esfera das relações privadas e familiares. Toda vez que alguém desejava adotar uma criança, podia ir a um tabelionato e registrar a adoção por meio de escritura, ou seja, bastava levar seu filho ou filha diante de um tabelião e declarar que este ou esta seria adotada por um terceiro. Durante a vigência do direito de adoção no Código Civil, o principal beneficiário do direito não foi a criança, mas sim a linhagem, o casal, a família.

Com a entrada em vigor do ECA, o “interesse da criança” passou a prevalecer. Revogou-se a legislação então existente, inclusive o Código de Menores, e houve mudança de perspectiva quanto aos interesses envolvidos numa adoção: a realização da personalidade do adotado e sua proteção se tornaram a principal motivação em jogo. Nos termos do art. 43 do ECA, “a adoção será deferida quando apresentar reais vantagens para o adotando e fundar-se em motivos legítimos”.

A CIRCULAÇÃO DE CRIANÇAS

A circulação de crianças se refere à “prática informal de colocar crianças, de forma temporária ou permanente, em casas que não a de seus genitores” (Fonseca, 1995). A maior parte das transferências desse tipo se dá para a casa de avós ou tios, aos quais se confia a guarda do menor. Quando se conhecem esses parentes, mas eles não podem receber a criança, a mãe pode buscar alguma outra pessoa que se disponha e tenha condições de ficar com seu filho ou filha.

Essa forma de transferência não elimina as expectativas da mãe biológica de ter sua criança de volta no caso de sua situação material melhorar, algo que pode ser expresso pela ideia de que “mãe é uma só”. Nem sempre, todavia, tais expectativas são compartilhadas pela nova mãe, cuja tendência é afirmar a lógica de que “mãe é quem cria”. No Brasil, é muito comum “adotar-se” dessa maneira, à margem da lei, porém integrada a costumes e valores característicos do país, em especial nas classes populares. Isso evidencia sobremaneira a compreensão que parte da população tem do papel dos pais biológicos na manutenção da vida de seus filhos: de um lado, eles são responsáveis pela ida deles para lares substitutos; de outro, ignoram os serviços do Estado como mediador de outras estratégias de sobrevivência.

A ADOÇÃO À BRASILEIRA

No Brasil, parcela significativa das adoções realizadas, no sentido de transferência definitiva de uma criança para um novo lar, com total perda dos vínculos com os pais biológicos, ainda ocorre sem que o casal que adota atenda ao que a lei determina. Em geral, trata-se de adoções feitas como se tudo tivesse se passado de maneira natural: o casal vai a um cartório e registra a criança como filho biológico, uma vez que, na ausência do documento comprobatório do hospital, bastam duas testemunhas.

Em tais situações, não sobram resquícios legais da prática adotiva, sendo esta conhecida, entre juristas, como “adoção à brasileira”. A circulação se faz de maneira vertical, isto é, de baixo para cima segundo a hierarquia das classes sociais:¹ mulheres pobres cedem seus

1 Entrevistas feitas com assistentes sociais de vários estados federados, bem como com pessoas que intermediaram adoções à brasileira indicam que a grande maioria dessas mulheres são empregadas domésticas, vivendo em “casas de família” (o que, de certo modo, mostra quem tem direito de ter uma família) e impossibilitadas de guardar a criança e o emprego.

filhos para mulheres ricas – ou, ao menos, com problemas de sobrevivência menos acentuados. Alguns pais adotivos chegam inclusive a buscar a criança no hospital, de onde saem para ir ao cartório, havendo uma rede de solidariedade que se destina a evitar o contato direto entre eles e a mãe biológica. Não só amigos, enfermeiras, médicos ou mesmo as assistentes sociais do hospital onde a mãe biológica teve a criança se dispõem a ajudá-los, como também, muitas vezes, os próprios intermediários testemunham que a criança nasceu “de parto domiciliar”.

Aqui, está-se longe da “verdade”, da lei e da Justiça, embora os envolvidos contem, de maneira recorrente, que “salvaram uma criança” ou “ajudaram uma mãe” – essa afirmação pode ser usada para designar tanto a mãe biológica quanto a adotiva. No que concerne a tal questão, casais entrevistados nem sempre dizem a verdade, haja vista tal forma de adoção ser ilegal e passível de punição.² Uma vez que, para todos os efeitos, não houve adoção, pois a criança foi registrada como filho biológico dos pais adotivos, não se sabe exatamente quantas crianças são adotadas anualmente no Brasil. De acordo com alguns juízes, a proporção desse expediente varia de 80% a 90% do total de adoções realizadas. Em vários debates entre membros do Judiciário, técnicos e militantes de grupos de apoio à adoção, as porcentagens relatadas para esse fenômeno são semelhantes. Obviamente, no entanto, uma prática ilegal não se deixa facilmente contar.

2 Segundo o art. 242 do Código Penal, “é crime contra o estado de filiação dar parto alheio como próprio, registrar como seu o filho de outrem, ocultar recém-nascido ou substituí-lo, suprimindo ou alterando direito inerente ao estado civil”, cuja pena é a “reclusão, de dois a seis anos”. Um dos parágrafos desse artigo, no entanto, diz: “se o crime é praticado por motivo de reconhecida nobreza, a detenção será de um a dois anos, podendo o juiz deixar de aplicar a pena”.

A ADOÇÃO PRONTA

Outra porta adotiva, desta vez legalizada, reside no art. 166 do ECA³, que define a possibilidade de os pais abdicarem do pátrio poder em favor de outrem. Na prática, os candidatos à adoção chegam a um Juizado com a criança e dizem que “ela estava abandonada” ou que, ao abrir a porta da casa, encontraram “uma criança numa caixa de presente” etc. O resultado de pesquisas sugere que boa parte das adoções realizadas por brasileiros ocorre dessa maneira (Abreu, 2002). A fala de um técnico do Judiciário cearense dá ideia de como essas adoções acontecem: “Eu poderia dizer que a grande maioria de adoções aqui do Juizado é de adoções prontas. Pequena parcela de candidatos a pais adotivos chega aqui sem a criança”. Segundo uma mãe adotiva do Paraná, a adoção de seu filho se passou assim: “Recebi esse menino da dona Fulana e não consegui registrar ele no cartório como filho biológico. Meu cunhado, que é advogado, chegou um dia do interior e me disse: ‘Tenho um presente pra você’. Em seguida, tirou uma certidão de nascimento de um envelope com o nome do meu filho e o meu. Tem até um lugar em branco para eu colocar o nome do pai, se um dia eu me casar”. Esse advogado realizara todos os trâmites necessários para que ela assumisse o status legal de mãe.

OS ABRIGADOS

Número significativo de crianças brasileiras vive hoje em abrigos públicos ou privados. De acordo com militantes de grupos de apoio à

3 “Se os pais forem falecidos, tiverem sido destituídos ou suspensos do pátrio poder, ou houverem aderido expressamente ao pedido de colocação em família substituta, este poderá ser formulado diretamente em cartório, em petição assinada pelos próprios requerentes. Parágrafo único. Na hipótese de concordância dos pais, eles serão ouvidos pela autoridade judiciária e pelo representante do Ministério Público, tomando-se por termo as declarações”.

adoção, havia, no início da década de 2000, cerca de 200 mil crianças abrigadas. Em diversos estados da Federação, existem grupos de pessoas que militam pela adoção dessas crianças e têm feito campanhas para que sejam adotadas crianças “mais velhas” (com mais de dois anos), negras e com “necessidades especiais”. Tentam sensibilizar juízes e promotores de varas da infância para que os processos adotivos andem mais rapidamente nos tribunais (em especial, a destituição do pátrio poder) e as crianças não passem muito tempo em abrigos. O objetivo de conferir celeridade ao processo visa evitar sobretudo que a criança guarde traumas oriundos de uma estadia longe de uma família e que envelheça, o que dificulta ainda mais sua adoção. Vários operadores do direito replicam que o interesse da criança se dá na convivência familiar e que, por isso, não podem correr o risco de retirar o pátrio poder da família biológica de maneira indevida. Assim, argumentam que muitas mães mantêm seus filhos em abrigos à espera de uma situação econômica familiar menos restritiva, e que aparecem tão logo são informadas de que eles estão em via de serem adotados. Em conjunto, esses dados dão ideia do campo de disputas que envolve militantes favoráveis à adoção, juristas e o elemento mais fraco do processo, ou seja, as mães que usam os abrigos de forma temporária.

DOMINGOS ABREU
GEOVANI TAVARES

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABREU, Domingos

(2002) *No bico da cegonha: histórias de adoção e da adoção internacional no Brasil*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.

COSTA, Maria Cecília Solheid da

(1988) “Os filhos do coração: adoção em camadas médias brasileiras”. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

FÁVERO, Eunice Terezinha

(2001) *Rompimento dos vínculos do pátrio poder: condicionantes socioeconômicos e familiares*. São Paulo: Veras Editora.

FONSECA, Claudia

(1995) *Caminhos da adoção*. São Paulo: Cortez.

WEBER, Lidia Natalia Dobrianskyj & KOSSOBUDZKI, Lúcia Helena Milazzo

(1996) *Filhos da solidão: institucionalização, abandono e adoção*. Curitiba: Governo do Estado do Paraná.

Sítio

<http://www.cwecif.org.br/home.htm>

FAMÍLIA E TRABALHO INFANTIL

FAMÍLIA, SOCIALIZAÇÃO E CONSTITUIÇÃO DO SUCESSOR

Na maior parte das sociedades em que as atividades produtivas são realizadas por trabalhadores diretos, mediante trabalho manual, a família não só é uma instituição fundamental na transmissão dos saberes básicos para a constituição destes, mas também opera como unidade básica de socialização das novas gerações. Essa vinculação produtiva durante a infância ocorre assim porque a formação do trabalhador deve se dar no espaço em que os valores e os saberes são transmitidos em estado prático. Tal aprendizagem recobre a organização do trabalho e os modos de vida, especialmente dos chamados sucessores, sejam os constituídos sob a orientação e a supervisão dos pais, sejam aqueles pertencentes a gerações anteriores de trabalhadores. A socialização laboral e a regularização da mudança de posição, quando integradas no plano familiar, são administradas e cadenciadas pelos pais, conforme os valores referenciais em jogo, inclusive os que qualificam a relação positiva entre pais e filhos, ou entre mestres e aprendizes.

O ASSALARIAMENTO E A PERVERSÃO DO TRABALHO INFANTIL

No século XIX, os industriais emergentes se socorreram de mão de obra infantil. Desde então, o uso da contribuição laborativa das crianças em processos produtivos se tornou um problema social, inclusive pela visibilidade adquirida pelas unidades empresariais produtivas. Nesse contexto, surgiram questionamentos, dos pontos de vista pedagógico, filosófico, ético e jurídico, a respeito da constituição do vínculo de crianças e adolescentes com o desempenho de alguma tarefa produtiva, seja na colaboração com atividades necessárias à manutenção dos recursos de consumo cotidiano pelo grupo familiar, seja na complementação de trabalhos domésticos ou no sentido de eles se tornarem provedores do grupo familiar, em substituição a membros adultos subempregados, desempregados ou inexistentes. Tratou-se algumas vezes, portanto, de uma passagem em que eles deixaram de ser aprendizes e sucessores em formação para se responsabilizarem pela obtenção de rendimentos que assegurassem a reprodução biológica e social da família.

Em razão de mudanças nas formas de organização do trabalho e de alterações nas concepções socialmente construídas sobre a infância e a adolescência, entre as quais a desejada universalização do ensino fundamental, a colaboração de crianças e jovens no desempenho de atividades domésticas e produtivas da unidade familiar passou a exprimir também, mesmo em sociedades em que a dependência do uso da força de trabalho manual é acentuada, restrições das estruturas de oportunidade ou inserção diferenciada. Como a função socializadora da família varia segundo a posição que ela ocupa em sistemas de hierarquia socioeconômicos, as condições de socialização dos filhos guardam correspondência com os recursos de que cada família pode dispor e, conseqüentemente, incorporar.

O efeito mais perverso da colaboração prestada ao grupo doméstico, reveladora de um legado de alternativas limitadas, é que isso, a despeito de ainda ser tido como necessário à transformação

de crianças e adolescentes em adultos, é praticamente impensado porque admitido como algo educativo. Em outras palavras, é considerado algo natural tanto pelos pais quanto pelos filhos. Assim, às crianças e aos jovens resta apenas reafirmar a estrutura de oportunidades a que seus pais se integram e lhes transmitem. Está em jogo a constatação de que a capacidade de colaborar de crianças e jovens vem sendo desvirtuada de maneira recorrente, em decorrência de diversos fatores, quase todos externos à capacidade de decidir e escolher seja dos pais, seja dos filhos. Por tais motivos, essa colaboração vem se tornando, cada vez mais, objeto de condenação moral, passível de impor punições legais aos seus infratores.

Para consagrar a condenação dessa prática, o termo *trabalho infantil* se tornou, no fim do século xx, objeto de investimentos que procuraram redefinir seus significados, apresentando-o como símbolo da denúncia de imoralidades ou desumanidades. Deve, contudo, ser utilizado de maneira cuidadosa, a fim de que, em certas circunstâncias, reconheça-se que ele pode se associar à condenação social.

A ILEGALIDADE E A IMORALIDADE DO TRABALHO INFANTIL

Nesse processo de significação, o termo *trabalho infantil* tem sido considerado expressão do não reconhecimento de determinadas atividades produtivas remuneradas que são realizadas por crianças e adolescentes sob condições vis ou penosas. Interditadas pela legislação em vigor, tais condições são qualificadas como impedimentos à continuidade do processo de formação em curso, que abrange a complementação do ciclo de desenvolvimento físico, social, moral e profissional em direção à idade adulta. Dito de outro modo, trata-se de forma de inserção laborativa perversa que assalaria aqueles que não podem responder livremente por seus atos civis e transfere força física de quem dela necessita para completar seu desenvolvimento

biológico, incorporando-a à desvalorização da força de trabalho. Ao tornar a criança ou o adolescente um trabalhador, os empregadores ou os consumidores que os aceitam como vendedores de contato ou ambulantes os remuneram de acordo com a condição de incapazes de responder pelos atos que cumprem ou nos termos do reconhecimento da responsabilidade civil definida pela lei. Além disso, os inserem no mercado de trabalho, como se fossem apêndices de seus pais ou patrões, sob constrangimentos que os descaracterizam como trabalhadores dotados de livre-arbítrio.

No entanto, mesmo essa forma perversa de *trabalho infantil* se insere nas condições de trabalho legitimadas pela consagração dos valores morais que orientam a solidariedade familiar. Dessa forma, associa-se à remuneração que corresponde não à reprodução do trabalhador, e sim à sua colaboração para a manutenção da família. Em outras palavras, ela reproduz, no longo prazo sobretudo, condições penosas, uma vez que tende a eternizar a desvalorização da força de trabalho e a operacionalizar a transmissão do legado da pobreza.

TRABALHO INFANTIL E POBREZA: UMA EQUAÇÃO INCOMPLETA

Para tornar hegemônica a condenação do *trabalho infantil*, porta-vozes da Organização Internacional do Trabalho (OIT) têm liderado uma verdadeira cruzada moral. Essa condenação tem incidido sobre formas aviltantes ou intoleráveis de pobreza, nas quais emergem as condições que tornam possível a propagação do trabalho realizado por crianças e adolescentes, bem como vem se assentando na promulgação de um aparato de leis, convenções e recursos socialmente redistribuídos, por meio dos quais os direitos em questão são incorporados em programa sociais.

Para efeitos de condenação, no entanto, têm-se cristalizado significados autoevidentes que, por vezes, descaracterizam as diversas nuances em que o fenômeno se revela. O trabalho infantil responde

a carências materiais e sociais dos que se submetem a ele, todavia, se essa é a situação mais denunciada e tornada pública, sua própria visibilidade esconde o fato de que ele existe em países desenvolvidos. Diluem-se assim as cadeias de exploração constituídas com base nas relações de dominação econômica e política que suportam a interdependência entre países desenvolvidos, de um lado, e subdesenvolvidos ou em desenvolvimento, do outro. Os casos mais flagrantes dessa interdependência se caracterizam pela exploração sexual ou pela apropriação do trabalho excedente em cadeias de sistemas produtivos que abarcam diversos países.

A suposição de que as carências materiais são as mais relevantes para a existência de trabalho infantil pode ser negada, por exemplo, pelo fato de que elas também implicam a cumplicidade do empregador e do comprador de serviços. Não só o montante desses trabalhadores infanto-juvenis varia no decorrer do tempo, como também há recorrências em certos setores produtivos que expressam mudanças na demanda ou na utilidade da incorporação desses trabalhadores: trabalho agrícola ou doméstico, vendedores de contato informais (em geral, nas ruas) e mesmo intermediários na distribuição comercial de drogas. Enfim, a criança e o jovem são trabalhadores valorizados em tarefas necessárias, mas que exigem poucas habilidades. Por isso, seus empregadores desejam lhes pagar baixos salários. Ademais, sua colaboração varia conforme a definição, sempre cambiante, da idade que demarca o início da vida adulta e da responsabilidade cívica.

OS DIREITOS SOCIAIS E A DIGNIDADE DA VIDA FAMILIAR

Embora a legislação que impede o recrutamento de crianças e jovens para o mundo do trabalho seja um avanço no reconhecimento de direitos, não se apresenta como um instrumento cuja validade é invariável. Ela só se torna eficaz quando outras medidas de caráter político são aplicadas, especialmente aquelas que se destinam a

mudar a situação das famílias vitimadas pela impossibilidade quase ininterrupta de escolher outras formas de reprodução física e social. Vivendo em situações precárias, pais e empregadores por vezes passam a advogar o trabalho precoce de crianças e jovens para evitar a delinquência e a preguiça, argumento que se apresenta como verdadeira perversão moral. Se a colaboração imediata é reconhecida, isto é, se as crianças e os jovens ajudam suas famílias em situação de indigência ou cujos membros não vislumbram outras formas de inserção para as gerações mais novas, eles próprios passam a ser condenados à manutenção dessas condições e seus pais, em certos casos, acusados de serem seus exploradores. É preciso, portanto, valorizar a concepção, tal como definida no Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA), Lei 8.069/90, de 13 de setembro de 1990, de que a infância é uma idade voltada para o estudo e não para o trabalho. Mesmo assim, porque a escolarização universal não tem sido atingida, em razão da ação marginal do Estado no que tange à constituição de estruturas institucionais de incorporação equitativa das gerações de diversas origens socioeconômicas, a socialização para o trabalho continua a reproduzir a existência de mão de obra em idade precoce.

No Brasil, o investimento legal para a formação de quadros institucionais dedicados a combater o trabalho infantil tem se amparado nos preceitos estabelecidos pelo ECA, pondo-os em prática. Os quadros institucionais derivados desse combate, no entanto, ainda não se mostraram capazes de oferecer, de maneira equânime, oportunidades de socialização para crianças e jovens nos termos em que elas têm sido definidas nas sociedades modernas e foram reafirmadas pela legislação brasileira.

DELMA PESSANHA NEVES

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALVIM, Maria R. Barbosa & VALLADARES, Lucia do Prado
(1998) “Infância e sociedade no Brasil: uma análise da literatura”. *Caderno da Anpocs-Bib*, n. 2, Rio de Janeiro, p. 3–7.
- ANTUNIASSI, Maria Helena Rocha
(1983) *Trabalhador infantil e escolarização no meio rural*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- GNACCARINI, José César
(1993) “O trabalho infantil agrícola na era da alta tecnologia”. In: MARTINS, José de Souza (org.). *O massacre dos inocentes. A criança sem infância no Brasil*. São Paulo: Hucitec, p. 81–116.
- GUARESCHI, Pedro A.
(1992) *Os aprendizes da sobrevivência: um estudo sobre o trabalho e a criança – contradições e perspectivas*. Recife: Universidade Federal de Pernambuco.
- MARQUES, Walter Ernesto Ude
(2001) *Infâncias (pre)ocupadas: trabalho infantil, família e identidade*. Brasília: Plano Editora.
- NEVES, Delma Pessanha
(1999) *A perversão do trabalho infantil*. Niterói: Intertexto.
- SPINDEL, Cheywa R.
(1989) *Criança e adolescente no mercado de trabalho*. São Paulo: Brasiliense.

NOVAS TECNOLOGIAS REPRODUTIVAS, TAMBÉM CHAMADAS DE TECNOLOGIAS REPRODUTIVAS ASSISTIDAS

DESDE OS ANOS 1970, um conjunto de tecnologias médicas tem transformado experiências de nascimento, enfermidade e morte, bem como desafiado os modos pelos quais pensamos no Ocidente a identidade humana, os direitos e os relacionamentos. Em 1978, o primeiro bebê de proveta, Louise Brown, foi engendrado na Inglaterra pelos cientistas Patrick Steptoe e Robert Edwards, que misturaram óvulo e esperma de seus genitores num vidro de laboratório e implantaram o embrião resultante no ventre materno. Criar vida e derrotar a morte são sonhos antigos do homem, mas até o nascimento de Louise havia apenas sonhos de eugenia e a imaginação própria à ficção científica (Stolcke, 1988).

Tecnologia reprodutiva é o termo pelo qual se descreve o escopo de tratamentos médicos disponíveis a casais para a concepção de filhos. A maioria das pessoas que buscam a concepção assistida são inférteis, ou seja, incapazes de conceber um bebê naturalmente, após um período de ao menos 12 meses de intercurso sexual desprotegido. As causas podem se dever igualmente ao homem ou à mulher, e 20% dos casos de infertilidade de casais não se explicam. Os tratamentos correntes incluem a inseminação artificial (*artificial insemination*); a fertilização *in-vitro* (*in-vitro fertilization*), em que o óvulo e o es-

perma são fertilizados fora do corpo e o embrião é transferido para dentro do útero; a transferência intrafalopiana de gametas (*gamete intra-fallopian transfer*), tratamento destinado a mulheres com danos nas trompas de falópio, em que o óvulo é removido via laparoscopia e imediatamente transferido com o esperma para a trompa de falópio, propiciando uma fertilização ao natural; e a cada vez mais comum injeção singular introcitoplasmática de esperma (*introcytoplasmic single sperm injection*), que recupera o esperma dos testículos e o injeta no óvulo em laboratório, sendo o embrião posteriormente transferido para as trompas de falópio. A “barriga de aluguel”, procedimento em que uma mulher dá à luz a criança de outra mulher, em geral em troca de remuneração, é mais uma opção disponível aos casais inférteis.

Desenvolvidas no hemisfério norte, as técnicas de reprodução assistida têm sido usadas mundo afora e já foram responsáveis pelo nascimento de milhões de bebês, com frequência no contexto de países em desenvolvimento. Conforme estimativas de 2002, aproximadamente 219 a 246 mil bebês nasciam anualmente e o número estava aumentando (*Since Daily*, 2009). A inseminação artificial em humanos surgiu no final do século XVIII, a partir de técnicas reprodutivas testadas na criação de animais. Em 1770, Lazzaro Spallanzani, fisiologista italiano e fundador da biologia experimental, inseminou uma cadela, ao depositar esperma em sua vagina. Em 1799, na Inglaterra, John Hunter logrou a primeira gravidez de uma mulher feita com sêmen do marido dela. Cinco anos depois, Thouret repetiu a façanha na França. A penetração do óvulo pelo espermatozoide, todavia, só foi descoberta em 1879. A fertilização *in vitro*, por sua vez, passou a ser desenvolvida na década de 1930, mas os experimentos com óvulos humanos caminharam com vagar até os anos 1960, quando receberam novo impulso.

Avanços na biologia molecular, sobretudo a descoberta da unidade de herança que contém as instruções genéticas que especificam o desenvolvimento biológico de todas as formas celulares de vida, o ácido desoxirribonucleico (DNA), por James Watson, Francis Crick

e Rosalind Franklin em 1953, fortaleceram as pesquisas biogenéticas em reprodução e hereditariedade (Watson, 1968). O rápido e imprevisível avanço na fertilização *in vitro* de óvulos humanos vislumbrado por Watson em 1971 não apenas tornou o desenvolvimento embriológico “susceptível a uma variedade de manipulações experimentais”, como também iniciou “uma corrida frenética para a manipulação experimental de óvulos humanos, haja vista eles terem se tornado comodidades ao alcance da mão” (Watson, 1971: 51–3).

A inovação posterior nas técnicas da reprodução assistida com amplas consequências socioculturais foi a chamada fertilização heteróloga, ou seja, a inseminação com sêmen, óvulos ou embriões doados, que viabilizou as “barrigas de aluguel” e fez com que a paternidade e a maternidade deixassem de se basear apenas no vínculo biogenético. Nesse tipo de fertilização, a doação de esperma é mais comum porque os óvulos são mais escassos, difíceis de coletar e só recentemente lograram ser congelados de maneira adequada.

Além da manipulação do material reprodutivo para fins experimentais mencionada por Watson, as tecnologias reprodutivas foram originalmente desenvolvidas para tratar a infertilidade feminina, razão pela qual as mulheres frequentemente se tornaram objeto de intervenções técnicas submetidas ao interesse da paternidade biogenética. Durante bom tempo, nos casos em que o parceiro masculino era estéril, devido à baixa qualidade de seu esperma, a inseminação de mulheres com esperma doado foi a única opção disponível aos casais para terem um filho relacionado ao menos à mulher. A inseminação heterológica, modo pelo qual era chamada, foi fonte de consideráveis objeções, em especial da Igreja católica, que a considerou uma forma de adultério (Gorina, 1980). Em seguida, alguns advogados e representantes da sociedade civil, preocupados com o deslocamento paterno propiciado pela tecnologia, mantiveram posição contrária a essa forma de inseminação. Nos termos de um perito alemão, “pode não ser recomendável prosseguir com uma tecnologia na forma de inseminação heteróloga, que dá à mulher um instrumento social adequado para desalojar o marido” (Balz, 1980: 21–2).

A biotecnologia, todavia, logo encontrou remédio para o risco de deslocamento paterno propiciado pela tecnologia procriativa. Em 1997, uma menina nasceu da combinação de duas técnicas pioneiras: o congelamento de óvulos e sua inseminação pela injeção de espermatozoides no citoplasma do oócito. A nova técnica foi chamada de injeção singular intracitoplasmática de espermatozoides e permitiu aos homens cujo espermatozoides é anormal e mesmo àqueles incapazes de produzir espermatozoides maduros se reproduzirem. Graças a técnica ainda mais sofisticada, chamado de ROSNI (*round spermatid nucleus injection*), homens que não produzem espermatozoides, mas possuem espermatozoides (gametas imaturos produzidos por espermatozoides, que terminam dando lugar ao espermatozoides) em seus testículos podem tê-los recuperados e, em seguida, injetados os núcleos destes no citoplasma do oócito. Já para os homens que sequer possuem espermatozoides redondos, desenvolveu-se método que recupera as células mais imaturas dos testículos, para cultivá-las num testículo substituto, provavelmente de porco ou touro, onde se diferenciarão e evoluirão para espermatozoides completamente ativos (Silver, 1995: 105–8). Desde a espetacular criação de Dolly, a ovelha clonada, há debates recorrentes sobre a clonagem reprodutiva como forma de engendrar um embrião por transferência de núcleos de células somáticas, permitindo a homens ou mulheres que não têm células reprodutivas a reprodução biogenética (Kahn, 1997).

Até aqui, relatou-se, de maneira descritiva, como a procriação humana foi medicalizada nas últimas décadas. A biologia e a medicina, no entanto, são inevitavelmente perpassadas por valores sociais e interesses econômicos, ou seja, a ciência e a tecnologia são influenciadas pelo ambiente sociopolítico em que se desenvolvem, reforçando os valores e as relações sociais que as engendram. Em geral, biólogos, geneticistas e médicos argumentam que apenas respondem às demandas e necessidades do público, isto é, que buscam tão somente ajudar casais inférteis a ter crianças “de seu próprio sangue”. Não param para questionar a obsessão genealógica parental de se perpetuar biogeneticamente, de maneira independente do custo envolvido.

O pioneiro relatório Warnock, preparado por uma Comissão do governo britânico em 1984 para o estudo das implicações éticas e legais das novas tecnologias reprodutivas, explicita os valores sociais subjacentes ao desejo de uma paternidade biológica:

A falta de crianças pode ser uma fonte de estresse mesmo para aqueles que escolheram essa condição. Família e amigos frequentemente esperam de um casal que façam filhos, e expressam suas expectativas, seja abertamente ou por meio de insinuações. A família é uma instituição valorada em nossa atual sociedade: em seu seio, a criança humana recebe alimento e proteção por um prolongado período de dependência. É também o lugar em que o comportamento social é aprendido e em que a criança desenvolve sua própria identidade e o sentimento de autoestima. Pais, reciprocamente, sentem sua identidade na sociedade incrementada e confirmada por seu papel na unidade familiar. [...] *além da pressão social para terem filhos há, para muitos, uma poderosa urgência em perpetuar seus genes por meio de uma nova geração. Esse desejo não pode ser atenuado pela adoção* (Warnock, 1984: 8-9, grifos adicionados).

As tecnologias reprodutivas são apenas uma das dimensões de um campo de pesquisas muito mais amplo desenvolvido pela biologia molecular, a genética e a genômica: o dos derradeiros segredos da vida. A fertilização extrauterina em laboratório é um dos requisitos indispensáveis a esse prometeico projeto biomédico. Para compreender e acessar as inovações biotecnológicas na medicina dedicada à procriação, é preciso ter sólido conhecimento de biologia e informações confiáveis sobre os mercados farmacêutico e biotecnológico. Por sua vez, os motivos que subjazem à demanda social de reprodução assistida se encontram na cultura, notadamente nas noções especificamente ocidentais e biogenéticas de procriação, parentalidade e relações de parentesco. Sem o poderoso *desejo* de ter uma criança

do próprio *sangue*, a fertilização assistida não faria qualquer sentido, razão pela qual as tentativas, hoje frequentemente tardias, de ter ao menos uma criança com o mesmo sangue ainda persistem, a despeito do dramático declínio dos índices de natalidade nos países ricos e da elevação nas taxas de adoção internacionais.

Sexo e procriação, as fontes da vida, são, ao lado da morte, não só as mais ricas, como também as mais intensamente simbolizadas e emocionalmente carregadas materialidades da experiência humana. A procriação não se resume ao conhecimento de como seres humanos se constituem enquanto organismos vivos; ela inclui também as formas pelas quais os relacionamentos acontecem e são elaborados. Mesmo quando manipulados no laboratório, óvulos, espermatozoides e embriões permanecem envolvidos de significados socioculturais e de suas conseqüências. Há notáveis conexões entre relações criadas no âmbito dos fatos *naturais* e vínculos *sociais* engendrados em decorrência de suas significações sociais. Esses significados culturais, por sua vez, não deixam de contaminar os procedimentos técnicos de procriação que desafiam os fatos convencionais da vida.

Antropólogos sociais estudaram e compararam, de maneira extensa, diferentes sistemas de parentesco. Entre suas descobertas fundamentais, destaca-se a noção de que os vários significados que envolvem as relações de parentesco e as teorias da concepção e paternidade refletem não fatos universais e naturais, mas sim fenômenos culturais locais e particulares. Não obstante sua aparente naturalidade, as concepções biogenéticas de identidade e relações de parentesco, bem como as ideias de maternidade e paternidade peculiares à cultura Ocidental são históricas (Delaney, 1986; Stolcke, 1988).

Apesar das diversas evidências de que as novas tecnologias reprodutivas trazem riscos à saúde do feto e à da própria mãe, empresas biotecnológicas e farmacêuticas continuam a investir cada vez mais dinheiro em seu desenvolvimento. Nota-se, por exemplo, a tendência a abortos espontâneos, gravidez múltipla, nascimentos prematuros e baixo peso médio dos recém-nascidos. Em 2002, a Sociedade Europeia de Reprodução Humana e Embriologia não só revisou as

linhas-mestras das boas práticas de laboratório em fertilização *in vitro*, como também recomendou a limitação do número de embriões a serem transferidos em cada procedimento. Nesse contexto, o que tem sido menos visível nos debates sobre as novas tecnologias reprodutivas são os danos causados às mulheres: hiperestimulação dos ovários e possíveis cistos resultantes de superovulação, e a dor e os traumas associados a todo o processo de fertilização *in vitro*, resultantes, entre outras coisas, de seu baixo índice de sucesso: apenas duas em cada dez mulheres submetidas a esse procedimento levam um bebê para casa. Ademais, a crescente expectativa social de ter ao menos uma criança, cada vez mais atizada pelo surgimento de novas técnicas reprodutivas, restringe a escolha legítima de ter uma vida sem filhos.

Ainda que as definições de maternidade e paternidade venham se multiplicando, sejam elas biológicas, genéticas ou sociais, a vasta literatura jurídica sobre as diversas formas de fertilização por meio de doação foca, em primeiro lugar, o estatuto legal do doador, os direitos da criança e os direitos e as responsabilidades do pai. Por exemplo, número crescente de países tem afirmado o direito da criança de saber sua origem biogenética. A questão crucial em jogo é a paternidade, nos termos do velho adágio: *mater semper certa est*, ainda que, hoje, isso possa ter outro tipo de custo (Corea 1987; Raymond 1993). Casos de “barriga de aluguel” envolvendo até cinco participantes (o casal infértil, a mãe substituta e doadores de óvulo e espermatozoide) são, quase sempre, um campo legal e emocionalmente minado.

Enfim, as novas tecnologias reprodutivas alteraram de maneira radical como e até onde as pessoas podem decidir como se reproduzirão. O potencial eugênico dessas novas tecnologias se tem manifestado mesmo na comunidade científica, em que já se pratica a seleção sexual por motivos mais socioculturais do que médicos. Num mundo cada vez mais desigual, fragmentado por velhas e novas hierarquias de cunho socioeconômico não surpreende que a reprodução humana seletiva possa ultrapassar as fronteiras da ficção científica. Não por acaso, em 1986, o Comitê Consultativo Nacional de Ética na França declarou uma moratória de três anos na pesquisa com

embriões porque ela “aumenta o risco do desenvolvimento de práticas eugênicas, que, tornando-se lugar comum, poderão engendrar o desejo de banalizar a reprodução humana. A tentação para escolher a criança a nascer, de acordo com suas qualidades, pode ser contrária à dignidade humana, uma vez que põe em questão o respeito à diferença, à singularidade e à liberdade da criança” (*Le Monde*, 1986: 12).

VERENA STOLCKE

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BALZ, Manfred

- (1980) “Heterologe künstliche Samenübertragung beim Menschen. Rechtliche und politische Überlegungen zu einem Vorhaben des Europarats”. Tübingen: s/e.

COREA, Gina e outros

- (1987) *Man-made Women: How New Reproductive Technologies Affect Women*. Bloomington: Indiana University Press.

DELANEY, Carol

- (1986) “The meaning of paternity and the virgini birth debate”, *Man*, vol. 21, n. 3, London, p. 494–513.

EDWARDS, Jeanette e outros

- (1993) *Technologies of Procreation: Kinship in the Age of Assisted Conception*. Manchester: Manchester University Press.

FRANKLIN, Sarah & RAGONÉ, Helena (eds.)

- (1998) *Reproducing Reproduction: Kinship, Power, and Technological Innovation*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

GORINA, Alfonso Balcells

- (1980) “La inseminación artificial, zootecnia en el hombre”, *La Vanguardia*, Barcelona, 3 de maio.

KAHN, Axel

- (1997) “Clone mammals-clone man?”, *Nature*, n. 385, London, p. 104.

LE MONDE

- (1986) “L’avis du Comité National d’Éthique sur les manipulations de l’embryon humain”, 16 de dezembro, p. 12.

MARTIN, Emily

- (1987) *The Woman in the Body: a Cultural Analysis of Reproduction*. Boston: Beacon Press.

RAGONÉ, Helena

- (1994) *Surrogate Motherhood: Women and Reproductive Technologies*. Bloomington: Indiana University Press.

RAYMOND, Janice G.

- (1993) *Women as Wombs: Reproductive Technologies and the Battle over Women’s Freedom*. New York: HarperCollins.

SCIENCE DAILY

- (2009) “Assisted reproduction increasing: almost 250.000 babies born in one year”. Disponível em <http://www.sciencedaily.com/releases/2009/05/090527210720.htm>. Acesso em 21 de agosto de 2009.

SILVER, Lee

- (1995) “Sex, babies, genes, and choice”. Disponível em <http://www.molbio.princeton.edu/>

STOLCKE, Verena

- (1988) “New reproductive technologies: the old quest for fatherhood”, *Reproductive and Genetic Engineering*, n. 1, New York, p. 5–19.

STRATHERN, Marilyn

- (1992) *After Nature: English Kinship in the Late Twentieth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.

TESTART, Jacques
(1986) *L'oeuf transparent*. Paris: Flammarion.

WARNOCK, Mary (ed).
(1984) *Question of Life: Warnock Report on Human Fertilization and Embryology*. London: Wiley Blackwell.

WATSON, James D.
(1968) *The Double Helix: a Personal Account of the Discovery of DNA*. New York: Atheneum.
(1971) "The future of asexual reproduction", *Intellectual Digest*, october, p. 6974.

RELAÇÕES CONJUGAIS EM TRANSFORMAÇÃO

Em seu sentido mais restrito, *relações conjugais* se constituem pelo estabelecimento de ligações pretensamente duradouras de duas pessoas que praticam sexo e mantêm convivência cotidiana na esfera privada. A conjugalidade sugere a intenção de ter filhos e formar famílias, mas isso não é obrigatório para que sua existência se institua. Sugere também a coabitação, mas essa tampouco é obrigatória. A formação do casal é uma aliança entre duas pessoas que costuma redundar na construção de novas relações entre seus respectivos grupos de parentesco e de amizade. *Transformações* nessas relações podem ser vistas à luz de duas perspectivas diferentes: a) os modos pelos quais a conjugalidade contemporânea vem sendo vivida no cotidiano; e b) os processos sociais que informam e desencadeiam essas mudanças.

A CONJUGALIDADE, A ANTROPOLOGIA E AS TRANSFORMAÇÕES

A ideia de conjugalidade é central na formação da antropologia como disciplina desde o século XIX, quando estudiosos tentaram explicar as diferentes formas de casamento e de relações de parentesco evidenciadas nos contatos do Ocidente em sua expansão pelo

mundo. Convencidos da superioridade das práticas e do progresso ocidentais, bem como orientados por moral vitoriano explícito e elitista, eles foram desafiados a compreender práticas como rapto de esposas, direitos apenas das mães sobre os filhos, poligamia, promiscuidade e fragilidade de laços matrimoniais, uso dos mesmos termos de referência para mães e tias, e escolhas matrimoniais decididas na infância dos consortes. A chave para desvendar não só esses segredos, como outros considerados igualmente bizarros se baseou na compreensão dos significados de parentesco e de casamento para outros grupos sociais. Como o laço conjugal se institui e quais as obrigações e os direitos obtidos com ele?

Muitas tentativas de explicar as práticas de outros as julgaram antecessoras evolutivas dos europeus, fadadas à superação por meio do caminhar da ordem e do progresso. Com o passar do tempo e a profissionalização da antropologia como disciplina, a maior familiaridade com outros povos decorrente da convivência etnográfica e a busca seja de lógicas sistêmicas e funcionais, seja de explicações nativas e simbólicas ampliaram o leque de explicações dessas práticas. Por meio da comparação e da crítica, abriu-se o campo de relações conjugais ocidentais à investigação questionadora e, num mundo cada vez mais interconectado, o reconhecimento do direito à diversidade e à diferença acabou por tornar-se um lema privilegiado dos antropólogos contemporâneos.

Em outras palavras, ao procurar meios de interpretar as relações conjugais de outros, a antropologia criou condições para repensar as do próprio Ocidente. Por exemplo, a poligamia legitimada em algumas sociedades africanas não se distancia muito da prática generalizada de concubinato nas sociedades ocidentais (Goody, 1976). Num casamento, as trocas de animais e outros bens materiais, conhecidas nos estudos clássicos como o preço da noiva, guardam enormes semelhanças com a prática de eleger, numa lista de uma loja especializada, um presente de preço exorbitante. Ambos mostram o investimento coletivo na formação de alianças, que pode aproximar parentes e cimentar a solidariedade mútua em seus respectivos

contextos (Radcliffe-Brown, 1950; Lévi-Strauss, Spiro e Gough, 1981). Ao mesmo tempo que a decisão do pertencimento exclusivo do filho ao grupo da mãe ou do pai pode ser parte de tradições tribais que batizamos de matrilineagens ou patrilineagens, não há como estranhar, num processo de separação em nossa sociedade, a existência de objetivos subjacentes às disputas sobre a maternidade e a paternidade. Tais embates evidenciam como a biologia e a vida social concorrem como linguagens para legitimar direitos de indivíduos que pertencem a grupos diferentes. Será que os estudiosos de caçadores e coletores, quando chamaram a atenção para a extraordinária fluidez das uniões conjugais, previam a vivência de uma intimidade moderna caracterizada por um “relacionamento puro” predisposto à dissolução a partir do momento em que as relações perdem seu valor para uma das pessoas? (Giddens, 1992) Se os primeiros passos para relativizar nossa compreensão da conjugalidade alheia foram tornar o exótico familiar e estranhar o que nos é íntimo, um próximo passo será visualizar com acuidade os processos que evidenciam as mudanças por que passa nossa sociedade.

Algumas das transformações em curso no Brasil contemporâneo se apresentam de forma contundente. O número de pessoas que moram sozinhas aumenta de maneira bastante significativa, tendo passado de menos de 5,8%, em 1980, para 9,1%, em 2000. Os domicílios chefiados por mulheres também aumentaram: de 18,1%, em 1991, para 24,9%, em 2000. Em 1984, a quantidade de separações e divórcios no registro civil não passava de 100 mil; cerca de 15 anos depois, era de quase 200 mil.

Ainda à espera da confirmação de pesquisas documentais, distorcidas pelo número de uniões consensuais existentes, é possível estimar que, ao longo desse período, houve separações em 20% a 40% dos casamentos realizados, de acordo com o estado do país. Esse percentual sugere um incremento de famílias qualificadas de *mosaicas*, ou seja, constituídas de complexas redes de parentesco, em razão de recombinações provenientes de novos casamentos e arranjos após a dissolução de matrimônios. Admitida a proliferação das uniões

consensuais durante esse mesmo período, a complexidade em jogo se torna ainda maior, uma vez que essas uniões nem sempre são corretamente apreciadas pelas estatísticas realizadas.

Em face da diminuição generalizada das taxas de fecundidade no país, que já estão abaixo da linha de reposição populacional, surpreende a fecundidade de adolescentes. Ao que ela estaria relacionada? Em 2000, identificou-se que 27,4% das mães de 15 a 19 anos eram responsáveis por seus domicílios, ou seja, um percentual superior ao da média do número total de mães. O que, então, estaria mudando nos padrões de relações conjugais em relação às tradições históricas de casamentos entre jovens? O aumento de uniões homossexuais visíveis, ao mesmo tempo que realça aspectos não reprodutivos de práticas sexuais, leva ao incremento da exigência dos direitos mais tradicionais da conjugalidade: coabitação, partilha de patrimônio e herança, e exercício tanto da paternidade quanto da maternidade.

Com tantos indícios que aparentam uma queda na conjugalidade tradicional, levantam-se discussões não só sobre os excessos de individualismo, a queda de poder dos homens em relação às mulheres e a desestruturação da família, como também, em alguns casos, sobre atos violentos que buscam reprimir as transformações em curso. Na contracorrente dessas opiniões, determinados observadores e atores dos processos sociais na contemporaneidade insistem que se evidencia uma resiliência adaptativa tanto da conjugalidade quanto das noções de família, valorização dos filhos, vivência da sexualidade e arranjos domiciliares em busca simultânea da preservação de princípios hierárquicos e da promoção de maior igualdade. Em vez de perceber crises, esses observadores e atores enxergam permanências flexíveis que preservam estruturas básicas da sociedade.

NORMATIZANDO A CONJUGALIDADE: DIREITOS?

É precipitado divisar o debate sobre a conjugalidade em dois lados opostos. Um dos eixos que unificam as questões é a constatação de

que ainda se valoriza bastante a ideia de conjugalidade, posto que ressaltar o conteúdo individualista e a fragilidade das uniões é uma forma de acionar a régua das formas de *aliança*, do mesmo modo que enfatizar a adaptabilidade de novos arranjos a processos sociais de globalização e modernidade o é. Um diálogo entre o individual e o coletivo, o biológico e o cultural, ou o homem e a mulher, repleto de arapucas simplificadoras, e sempre tenso e profícuo, subjaz a toda compreensão sobre os caminhos pelos quais passam as formas de conjugalidade ocidentais. Em outras palavras, da mesma maneira que pesquisas antropológicas entre povos exóticos desvendaram lógicas estruturais e simbólicas subjacentes a padrões até então estranhas, pesquisas de campo nas sociedades ocidentais mostram que os conteúdos das transformações em curso reafirmam valores que, mesmo cambiantes, reconstituem padrões estabelecidos há muito tempo.

A contextualização histórica dos processos sociais associados às relações conjugais demonstra sua sensibilidade a padrões demográficos identificáveis, entre os quais aumento da longevidade, queda na fecundidade e migrações. Explicações gerais, todavia, sempre esbarram na necessidade de compreender situações particulares, que remetem aos significados desses acontecimentos para aqueles que os vivenciam. Pode-se dizer o mesmo acerca dos efeitos de uma economia globalizante que inclui alguns grupos, enquanto muitos outros são excluídos. A ampla divulgação de um discurso hegemônico, cujo foco insere a biologia e o indivíduo numa rede de comunicações que democratiza as informações de maneira relativa, cria um idioma para entender o cotidiano que se sobrepõe aos discursos locais e permanece sujeito a reinterpretações em cada novo contexto em que se revela. As novas configurações de poder que acompanham os ganhos do movimento feminista modificam tanto a esfera pública quanto a privada, ofuscando inclusive as fronteiras entre ambas. Enfim, todos esses processos demográficos, econômicos, comunicacionais e de relações de gênero imprimem marcas indeléveis nas relações conjugais, mas cada uma dessas marcas exibe seu formato específico, de acordo com o contexto de significados e a organização social que as caracterizam.

É justamente nas interfaces desses confrontos que a legislação e a jurisprudência moldam tendências de interpretação da legitimidade de relações conjugais na sociedade contemporânea. A experiência etnográfica sugere que, levando-se em conta a vulnerabilidade criada por processos sociais historicamente identificáveis, o norte para um tratamento minimamente restritivo à vivência das relações conjugais num mundo cada vez mais interconectado é o *reconhecimento do direito à diversidade e à diferença*.

RUSSELL PARRY SCOTT

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- GIDDENS, Anthony
(1992) *A transformação da intimidade: sexualidade, amor e intimidade nas sociedades modernas*. São Paulo: UNESP, 1993.
- GOLDANI, Ana Maria
(1993) “As famílias no Brasil contemporâneo e o mito da desestruturação”, *Cadernos Pagu*, n. 1, Campinas.
- GOODY, Jack
(1976) *Production and Reproduction: a Comparative Study of the Domestic Domain*. Cambridge: Cambridge University Press.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE)
(2000) *Perfil das mulheres responsáveis pelos domicílios no Brasil*, n. 8. Rio de Janeiro: Departamento de População e Indicadores Sociais, Estudos e Pesquisa do IBGE.

- (2001) *Censo Demográfico 2000, características da população e dos domicílios: resultados do universo*. Rio de Janeiro: IBGE, 2001.

- JELIN, Elizabete
(1994) “Las familias em América Latina”, *ISIS Internacional*, n. 20, Santiago.

- LÉVI-STRAUSS, Claude; SPIRO, Melford & GOUGH, Kathleen
(1981) *A família: origem e evolução*. Porto Alegre: Vila Martha.

- RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginald
(1950) “Introdução”. In: RADCLIFFE-BROWN, Alfred R. & FORDE, Daryll (eds.). *Sistemas políticos africanos de parentesco e casamento*. Lisboa: Fundação Gulbenkian, 1982.

- SCOTT, Russell Parry
(2001) “Famílias sem casais e a diversidade conjugal no Brasil,” *Interseções*, vol. 3, n. 2, Rio de Janeiro.

- VAITSMAN, Jeni
(1994) *Flexíveis e plurais: identidade, casamento e família em circunstâncias pós-modernas*. Rio de Janeiro: Rocco.

- WOORTMANN, Klaas
(1984) “A família trabalhadora”. In: *Ciências Sociais Hoje 1984*. São Paulo: Cortez/ANPOCS.

VIOLÊNCIA FAMILIAR: RELAÇÕES VIOLENTAS E CONTEXTO SOCIAL

A VIOLÊNCIA FAMILIAR É o grau extremo do abuso nas relações desenvolvidas em âmbito familiar e pode se manifestar de formas distintas, mais ou menos explícitas. Trata-se, pois, de um fenômeno que decorre da própria configuração das relações familiares socialmente construídas. Ao contrário de outras modalidades de violência, a familiar diz respeito não apenas a um ato, mas também a relações violentas que se dão entre pessoas conhecidas e aparentadas.

Para a antropologia, um ato em si mesmo não é violento. Ele é qualificado como tal pela concepção que se tem dele num determinado contexto. Em outras palavras, o fenômeno da violência possui o caráter relativo dos fatos sociais. Nomear a “violência” é uma construção social, ou seja, um ato que é considerado uma forma de violência e passível da mais rigorosa punição numa determinada sociedade, representada por sua instância jurídica, pode ser reconhecido como prática legítima em outros contextos sociais. Desse modo, a violência familiar se define por referência aos valores e modos de se relacionar em família, numa perspectiva que implica considerar não só os atores envolvidos no ato violento (o agressor e a vítima), como também o contexto de violência que lhe confere significados.

ABORDAGEM ANTROPOLÓGICA DA VIOLÊNCIA FAMILIAR

A literatura antropológica sobre o tema sugere que a violência familiar, em qualquer uma de suas modalidades, não pode ser reduzida à lógica do agressor e da vítima, uma vez que se passa no âmbito de relações que se desenrolam num contexto social dado e dão sentidos muito diversos a um mesmo ato (Oliveira & Vianna, 1993; Muniz, 1996; Fonseca, 2000).

Dadas as hierarquias de gênero e de idade que estruturam socialmente as famílias e são internalizadas pelos sujeitos, a violência familiar é a expressão de relações de poder que incidem, principalmente, sobre aqueles que ocupam lugares mais vulneráveis: crianças, mulheres e idosos. Os lugares de vítima e agressor, todavia, não são fixos; eles participam de um mecanismo relacional, cujas personagens podem mudar de lugar. Podem ocorrer, por exemplo, maus-tratos ou atos violentos de filhos adolescentes e jovens contra seus pais ou de mulheres contra seus maridos, de acordo com as desigualdades na configuração das relações familiares.

Há dificuldade de se pensar a violência como um fenômeno social, construído no âmbito das relações que os seres humanos estabelecem entre si sob formas dinâmicas, porque sociais, culturais e históricas, e que se explicaria pela própria lógica dessas relações. É mais fácil representá-la como uma aberração, estranha ao universo moral de uma sociedade que se considera justa. No que diz respeito à violência familiar, essa dificuldade se acentua em face da naturalização das relações familiares, cujo modelo é biológico, e sobretudo do valor moral que se atribui à família em nossa sociedade. Nessa ótica, a família, “sacralizada” como instância de afeto e proteção, opõe-se à noção de conflito, que passa a ser “satanizada”, tornando-a polar e excludente em relação ao que se entende por família.

Diante da violência familiar, portanto, o antropólogo deve evidenciar as *matrizes sociais* a partir das quais o comportamento violento: a) ocorre; b) justifica-se perante seus agentes; e c) é qualificado como tal pela sociedade. A pergunta do antropólogo é esta: qual o

sentido das práticas violentas na família, onde está seu fundamento? Dito de outro modo, ele deve buscar respostas na concepção de família em vigor no contexto em que houve violência, entendido como o mundo das relações nela implicadas e segundo a perspectiva dos sujeitos envolvidos.

O MODELO PATRIARCAL

Estudos mostram como a concepção de família fundada no modelo patriarcal configura uma referência que justifica atos violentos, como assassinatos em nome da “legítima defesa da honra” (Corrêa, 1983) e estupros e agressões, cometidos em nome de determinada representação da sexualidade masculina ou feminina (Oliveira & Vianna, 1993; Fonseca 2000; Machado, 2001). Essas e tantas outras justificativas encontram fundamento num modelo de relações de gênero, que, mesmo identificado com “valores antigos”, permanece atuante no imaginário social, interpelando os sujeitos e levando-os a agir de acordo com valores e condutas que lhe são correspondentes.

Trata-se, portanto, não de reduzir as práticas violentas ocorridas em contextos familiares a patologias ou desvios, e sim de entendê-las como condutas que se inscrevem numa ordem de sentido que as tornam explicáveis e, frequentemente, justificáveis do ponto de vista moral para quem age, embora “contra a lei”, já que o sistema jurídico configura outra ordem de sentido. São condutas referidas a valores sociais que mantêm estreita relação com a concepção de família dominante na sociedade brasileira.

Pode-se dizer que essa concepção, de modo geral, ainda é fortemente marcada pela noção de família patriarcal e que se relaciona com as formas dominantes de inscrever o masculino e o feminino numa determinada configuração de gênero, segundo a qual o homem é identificado com o lugar de autoridade, sendo material e moralmente responsável por sua família. Valendo-se dessa identificação, o homem “corporifica” a lei, ou seja, representa a si mesmo

(e é representado) como a própria lei, e não como alguém que deve submeter-se a ela. Apesar de mudanças na legislação brasileira, assim como na de vários outros países, permanece no imaginário social o princípio do pátrio poder, concretizado na noção de família patriarcal como uma esfera privada regida por regras próprias, bem como alheia à instância jurídica da lei, que nessa concepção diz respeito à esfera pública de cuja jurisdição ela se exclui.

No âmbito desse modelo patriarcal, a violência masculina se justifica por seu caráter disciplinar (Machado, 2001) e o exercício da violência física (lesões corporais) é sobretudo, mas não exclusivamente, masculino. Os homens são identificados como agentes da violência e mulheres, crianças e idosos como suas vítimas. Isso se reflete, por exemplo, nos registros policiais da violência que identificam vítima e agressor dessa maneira (Soares, Soares & Carneiro, 1996), cristalizando-os numa polaridade redutora que impede a visibilidade de outras formas de violência.

A possibilidade de tornar visível a violência familiar como problema social se relaciona, portanto, não só com o enfraquecimento do modelo patriarcal de família como referência social e política, mas também com a emergência da noção de individualidade, baseada no princípio da cidadania moderna que faz do indivíduo um “sujeito de direitos”. O movimento feminista teve papel decisivo nesse processo, aliando-se, posteriormente, à luta pelos direitos da criança e, há pouco tempo, ao movimento pelos direitos dos idosos. Em outras palavras, a extensão dos direitos individuais de cidadania a mulheres, crianças e, cada vez mais, idosos, reconhecendo-os como “sujeitos de direitos”, permitiu qualificar como violência passível de punição criminal atos até então invisíveis, quando não tolerados ou legitimados pela lógica privada do modelo patriarcal instituído como lei absoluta sobre a família.

Em tal contexto, a violência contra a criança constitui um tema, por excelência, da área da saúde (pediatria, psicologia e psicanálise) e se refere aos graves danos à saúde física e mental de crianças em decorrência de agressões, negligência e abusos sexuais. Nas ciências

sociais, a violência contra elas foi problematizada principalmente pelos estudos de gênero (Saffiotti, 1996), foco privilegiado das pesquisas sobre violência familiar, dada a significativa produção acadêmica fortemente influenciada pelo movimento feminista (Grossi, 1994), deixando em segundo plano a violência contra crianças do sexo masculino. No que tange à violência contra idosos e homens, seja na condição de agentes, seja como vítimas de violência, na família e fora dela, ainda há muito a ser entendido (Sarti, Barbosa & Suarez, 2006; Sarti, 2009).

EM BUSCA DE UM DIÁLOGO ENTRE ANTROPOLOGIA E DIREITO

A violência familiar chega ao sistema jurídico sob a forma de atos violentos, reconhecidos por marcas visíveis (hematomas, ferimentos, cortes etc.), que representam o grau extremo de algo que se constitui num sistema de relações (Gregori, 1993; Soares, 1996; Sarti, 2004).

Enquanto o sistema jurídico opera de acordo com noções objetivadas de violência, definidas com base em parâmetros legais, as personagens envolvidas em atos violentos não necessariamente os reconhecem consoante os mesmos termos, pois estão referidas a sistemas de significação diferentes do sistema jurídico. A lógica de atuação nesse sistema tende a descontextualizar os conflitos, ou seja, a enquadrá-los em seus termos, abstraindo-os do contexto onde ocorreram e que lhes dá sentido, razão pela qual se verifica um descompasso entre os dois momentos que, frequentemente, impede que a Justiça seja um *locus* efetivo para a resolução de conflitos. Quando vítimas de violência, sobretudo mulheres, recorrem a instâncias jurídicas, não o fazem necessariamente em nome de seus direitos constitucionais de cidadãs; elas podem tão somente buscar um espaço de negociação do pacto doméstico (Soares, Soares & Carneiro, 1996), fazendo com que suas demandas nem sempre encontrem forma de expressão nos marcos legais da Justiça (Muniz, 1996).

A literatura antropológica ressalta que a noção popular de justiça não coincide necessariamente com a noção de Justiça definida pelos marcos legais. Esta parece distante e, muitas vezes, ininteligível às pessoas que recorrem a ela (Brandão, 2006). Do mesmo modo, nem sempre a punição prevista para de um determinado crime corresponde ao que os personagens envolvidos imaginam como castigo. Muitas vezes, espera-se um simples “corretivo” (Muniz, 1996) e não o desenrolar de um processo jurídico, cujos meandros raras vezes se tornam compreensíveis para os contendores.

A conflitualidade não se resolve por meio de sua redução à polaridade vítima e agressor. Trata-se de atuar sobre as relações e entender o contexto em que estas se dão. O foco, portanto, deve incidir sobre todos os atores que compõem a cena da violência: o agressor, a vítima e o contexto da violência (Ravazzola, 1997), uma decisão que requer abordagem interdisciplinar.

CYNTHIA SARTI

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BRANDÃO, Elaine Reis
(2006) “Renunciantes de direitos? A problemática do enfrentamento público da violência contra a mulher: o caso da Delegacia da Mulher”, *Physis: Revista de Saúde Coletiva*, vol. 16, n. 2, Rio de Janeiro, p. 207–31.
- CORRÊA, Mariza
(1983) *Morte em família: representações jurídicas de papéis sexuais*. Rio de Janeiro: Graal.

FONSECA, Claudia

(2000) *Família, fofoca e honra: etnografia de relações de gênero e violência em grupos populares*. Porto Alegre: Editora da UFRGS.

GREGORI, Maria Filomena

(1993) *Cenas e queixas: um estudo sobre mulheres, relações violentas e prática feminista*. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra/ANPOCS.

GROSSI, Miriam Pillar

(1994) “Novas/velhas violências contra a mulher”, *Revista Estudos Feministas*, n. 2, Rio de Janeiro, p. 473–83.

MACHADO, Lia Zanotta

(2001) *Masculinidades e violências: gênero e mal-estar na sociedade contemporânea*. Brasília: EDUNB.

MORAES, Maria Lygia Quartim de & NAVES, Rubens (orgs.)

(2002) *Advocacia pro bono em defesa da mulher vítima de violência*. Campinas/São Paulo: Ed. da Unicamp/Imprensa Oficial do Estado.

MUNIZ, Jacqueline de Oliveira

(1996) “Os direitos dos outros e os outros direitos: um estudo sobre a negociação de conflitos nas DEAMS/RJ”. In: SOARES, Luiz Eduardo e outros (orgs.) *Violência e política no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: ISER/Relume-Dumará, p. 125–163.

OLIVEIRA, Eleonora Menicucci & VIANNA, Lucila Amaral Carneiro

(1993) “A violência conjugal na gravidez”, *Estudos Feministas*, vol. 1, n. 1, Rio de Janeiro, p. 162–5.

RAVAZZOLA, Maria Cristina

(1997) *Historias infames: los maltratos en las relaciones*. Buenos Aires: Paidós.

SAFFIOTTI, Heleieth I. B.

(1996) “No fio da navalha: violência contra crianças e adolescentes no Brasil atual”. In: MADEIRA, Felícia Reicher (org.) *Quem mandou nascer mulher?* Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos/UNICEF.

SARTI, Cynthia Andersen

(2004) “A família como ordem simbólica”, *Revista de Psicologia da USP*, vol. 13, n. 3, São Paulo, p. 11–28.

(2009) “Corpo, violência e saúde; a produção da vítima”, *Sexualidad, Salud y Sociedad: Revista Latinoamericana*, n. 1, Rio de Janeiro, p. 89–103.

SARTI, Cynthia Andersen; BARBOSA, Rosana M. & SUAREZ, Marcelo Mendes

(2006) “Violência e gênero: vítimas demarcadas”, *Physis: Revista de Saúde Coletiva*, vol. 16, n. 2, Rio de Janeiro, p. 167–83.

SOARES, Barbara Musumeci

(1996) “Delegacia de atendimento à mulher: questão de gênero, número e grau”. In: SOARES, Luiz Eduardo e outros (org.) *Violência e política no Rio de Janeiro*. Op. cit., p. 107–23.

(1999) *Mulheres invisíveis: violência conjugal e novas políticas de segurança*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

SOARES, Luiz Eduardo; SOARES, Barbara M. & CARNEIRO, Leandro Piquet

(1996) “Violência contra a mulher: as DEAMS e os pactos domésticos”. In: SOARES, Luiz Eduardo e outros (org.) *Violência e política no Rio de Janeiro*. Op. cit., p. 65–105.

SUAREZ, Mireya & BANDEIRA, Lourdes (orgs.)

(1999) *Violência, gênero e crime no Distrito Federal*. Brasília: EDUNB/Paralelo 15.

A “FAMÍLIA” JURIDICAMENTE NATURALIZADA

O CONJUNTO DE TEXTOS QUE integram este eixo temático remete a uma reflexão sobre os diferentes modos como a vida em família pode ser concebida. Nesse sentido, tem a propriedade de provocar os juristas a incluir em suas análises diferentes perspectivas, abandonando uma visão que parece tender à padronização, em decorrência de uma leitura da legislação ainda calcada no modelo idealizado de uma unidade familiar abstrata que pudesse representar “a família” brasileira. Aqui, pode-se sugerir a hipótese de que o saber antropológico, em alguma medida, está conseguindo, especialmente por intermédio da jurisprudência, relativizar essa tendência padronizadora e fazendo prevalecer, em alguns aspectos, uma visão mais tolerante quanto à coexistência de famílias diversas, o que amplia as possibilidades de convivência capazes de atrair a proteção do Estado.

Ao propor em seu texto uma reflexão acerca da transformação das relações conjugais, Russel Parry Scott contribui para que se perceba quão facilmente naturalizamos a construção social e jurídica do modelo familiar. Muitos juristas não raro partem de uma concepção prévia de família que se calca na dualidade de sexos e na existência (concreta ou necessariamente desejada) de prole. Ainda se faz

necessária, portanto, a advertência de Scott de que a conjugalidade apenas sugere a possibilidade de constituir prole e não se restringe a essa dimensão, a qual, em contrapartida, não se limita ao contexto conjugal. Essa questão adquire especial relevância em face da recorrência do argumento de que duas pessoas de um mesmo sexo não podem se casar porque a finalidade do casamento é a procriação. O equívoco dessa afirmação aparece com nitidez quando se examina o art. 1.511 do Código Civil, que define o casamento nestes termos: “O casamento estabelece comunhão plena de vida, com base na igualdade de direitos e deveres dos cônjuges”.

Ao passo que o Código Civil não faz qualquer menção à prole como finalidade do casamento, a Constituição federal, reforçando a distinção legal entre casamento e procriação, assegura que o casamento está, a critério dos cônjuges, dissociado da procriação. Para tanto, seu art. 226, § 7º, estabelece: “Fundado nos princípios da dignidade da pessoa humana e da paternidade responsável, o planejamento familiar é livre decisão do casal, competindo ao Estado propiciar recursos educacionais e científicos para o exercício desse direito, vedada qualquer forma coercitiva por parte de instituições oficiais ou privadas”. Esse dispositivo determina, pois, a liberdade de o casal decidir ter ou não filhos, o número deles e qual o espaçamento entre os mesmos. Garante também o direito de acesso aos recursos educacionais e às ferramentas tecnológicas disponíveis, seja para ter filhos, seja para se privar deles. Isso equivale a dizer, em matéria de direitos sexuais e reprodutivos,¹ que compete ao Estado assegurar que a vontade do casal seja soberana num ou noutro sentido, sendo-lhe vedada qualquer interferência contrária a ela, sob pena de violação da cidadania sexual.

1 No mesmo sentido, em garantia dos direitos sexuais e reprodutivos, especialmente no que tange à autonomia das mulheres em relação ao livre exercício de sua sexualidade, surgem a Conferência do Cairo (1994) e a Conferência de Beijing (1995). Ambos os documentos são textos internacionais produzidos pela Organização das Nações Unidas e têm o Brasil como um dos Estados signatários.

O texto de Verena Stolcke, por sua vez, mostra que a produção de novas tecnologias reprodutivas se acentuou na segunda metade do século xx e se encontra em franca expansão, levando a um conjunto de questionamentos que irrompem no universo jurídico. Em particular, ela impõe questões ligadas ao tema da bioética e exige dos legisladores e operadores do direito a adequação de novas proposições que não se conformam aos paradigmas existentes.

Entre outras novidades jurídicas, encontra-se o descolamento entre paternidade e ascendência biológica nos casos em que a convivência socioafetiva está consolidada e há interesse restrito na identificação da ancestralidade, entendida como um direito ao pleno desenvolvimento da personalidade. À tradicional presunção de paternidade que se origina no casamento se soma a presunção de paternidade decorrente do documento que autoriza a inseminação heteróloga da cônjuge, caso em que a prova da paternidade reside não no festejado exame de DNA, e sim num acordo formal em que o cônjuge autoriza a fecundação por meio de reprodução assistida.² Por outro lado, a gestação seguida do parto não define a maternidade nos casos de óvulos (de outra mulher) fertilizados e implantados no útero daquela que gestará e parirá, de hábito denominada maternidade de substituição, em que pese não se consolidar justamente a maternidade.³

2 Art. 1.597 do Código Civil: “Presumem-se concebidos na constância do casamento os filhos: v) havidos por inseminação artificial heteróloga, desde que haja prévia autorização do marido”.

3 Resolução n. 1.358/92 do Conselho Federal de Medicina. Interessante notar crítica a essa resolução, baseada no argumento de que ela violaria a dignidade da pessoa da gestante, uma vez que esta seria, mesmo com seu consentimento, reduzida a autêntica coisa (Gama, 2003: 855). Fato ocorrido em Minas Gerais, no entanto, em que uma mulher gestou o filho de sua nora, parece-me bastante revelador do quanto a maternidade de substituição pode ocorrer à luz da resolução mencionada, sem que haja (necessariamente) violação da dignidade da pessoa humana da gestante, que, nesse caso concreto, pariu o desejado neto.

Nos moldes de um contínuo referido ao que foi examinado até aqui, é razoável propor que, na sequência da tensão gerada pelos movimentos feministas e movimentos gays em torno do tema, a massificação de novas tecnologias reprodutivas demandou uma revisão jurídica das possibilidades de arranjos familiares que, embora já estivessem presentes na sociedade, não estavam inseridos na reflexão da esmagadora maioria dos juristas. A necessidade de atender demandas (presentes ou potenciais) que reivindicaram vínculos parentais ainda não contemplados juridicamente provocou um desmembramento da visão tradicional e desorganizou, é possível afirmá-lo, a ideia de família calcada na conjugalidade heterossexual destinada à procriação.

Enfim, como aponta Stolcke, a multiplicação de exemplos é desnecessária, bastando lembrar que, na geração de um novo ser humano, há situações que podem implicar a inclusão de grande número de partícipes, considerados os profissionais da saúde e do direito, doadores de esperma, doadoras de óvulos, futuros pais e mães sociais, e os demais responsáveis pela gestação e o nascimento, sem exclusão da hipótese de que, após esse conjunto de procedimentos, a criança venha a ser adotada, estabelecendo novos laços parentais. Assim, sem perder de vista antigas práticas sociais, hoje revestidas pelas novas tecnologias (Héritier, 2000), o contexto atual sugere que o desafio – a novidade – é a reunião dessa imensa diversidade sob um único ordenamento jurídico.

Voltamos, então, à concepção de uma família idealizada, cuja diversidade, de um lado, ou violência estrutural, do outro, não se têm mostrado suficientes para produzir uma atitude mais aberta por parte da grande maioria dos juristas, relativamente à possibilidade de multiplicidade de arranjos familiares. Nesse sentido, a proposta de reflexão trazida por Cynthia Sarti aponta para uma realidade que permanece incógnita, quando se utiliza a “família natural” como parâmetro jurídico, deixando-se de visualizar a família também como espaço de violência doméstica, opressão e abuso de crianças. Desvendar a forma como o Poder Judiciário trata a questão da violência

doméstica, com ênfase na necessidade de perceber a distinção entre os planos legal e social, bem como suas distintas justificativas, é um passo importante para investigar a lógica das decisões da Justiça no enfrentamento da violência doméstica, que, eventualmente, parece estar voltada mais para preservar a entidade familiar – sob risco de desintegração – do que propriamente para assegurar o direito das partes cujos direitos foram violados.

Como propõe Cynthia Sarti, a aproximação entre o direito e a antropologia tende a favorecer a comparação entre atores sociais dotados de expectativas diferentes, como aqueles que procuram o Poder Judiciário e aqueles que trabalham no mesmo, conformando uma situação cuja abordagem deve contemplar perspectivas distintas. O surgimento da Lei n. 11.340, de 7 de agosto de 2006, chamada de “Lei Maria da Penha”, trouxe consigo a pretensão de abarcar esse leque de enfoques. Resta, no entanto, sobretudo em face de restrições orçamentárias, aferir a viabilidade de que se cumpram seus dispositivos legais, criando-se juizados próprios, ocupados por profissionais realmente capacitados a atender às demandas relativas à violência doméstica, sob pena de transformá-la em apenas mais uma lei repleta de boas intenções, mas sem qualquer impacto social.

Por fim, os textos de Delma Pessanha Neves e de Domingos Abreu e Geovani Tavares se reportam ao tema da inserção das crianças no contexto familiar e compartilham a preocupação central quanto à proteção da infância e da juventude, assegurada em tese pela legislação especializada na matéria, o Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA). Esse exercício conduz a uma visão mais ampla, capaz de perceber, por exemplo, que até os anos 1980 a legislação brasileira vedava a possibilidade de que filhos nascidos fora do casamento ingressassem em juízo para obter o reconhecimento de sua paternidade. Por certo, não se ignorava o liame biológico entre pai e filho, mas o Código Civil de 1916, então vigente, por ter sido concebido à luz do pensamento do século XIX, privilegiava a proteção da família em face dos direitos do filho “ilegítimo”, cujo reconhecimento, alegava-se, poderia desestruturar o matrimônio. Com as

mudanças sociais e alterações legislativas que culminaram na Constituição federal de 1988, surgiu um novo ordenamento jurídico, que privilegiou a dignidade da pessoa, assegurou a igualdade entre os filhos e unificou as diferentes formas de adoção então existentes. Essas mudanças foram rapidamente assimiladas e têm apontado para uma ininterrupta naturalização da “família”, pois se passou a referi-la, independentemente de sua constituição, como se não se tratasse de uma construção sociojurídica, e sim de algo “natural”.

Trata-se mais uma vez, pois, de encontrar novas possibilidades de leitura da convivência familiar, agora sob a perspectiva daqueles que, portadores de direitos, veem-se no mais das vezes como objeto dos direitos dos adultos. Sem cair em simplificações, ambos os textos conduzem a uma reflexão acerca dos obstáculos à realização de direitos assegurados há quase duas décadas, cuja efetivação, entretanto, ainda se mostra distante. O distanciamento do aparato estatal quanto à regularização da situação familiar (de fato) parece encaminhar parcela significativa da sociedade para uma informalidade na configuração das relações parentais. Essa informalidade, além de tornar mais vulneráveis aqueles que mereceriam maior proteção do Estado, reforça sua exclusão, uma vez que lhes impõe a impossibilidade de alcançar pleno desenvolvimento de suas personalidades, condição reveladora de cruel contradição entre a vida normatizada e a vida vivida.

Em suma, da complexificação da “família natural”, cuja construção social, política, histórica e cultural parecia estar soterrada pela naturalização que se mostrava juridicamente eficaz, apesar de injusta, exsurge a necessidade inadiável de uma resposta juridicamente construída, capaz de, a um só tempo, respeitar a diversidade e traduzir a segurança jurídica. Os estudos antropológicos oferecem relevante contribuição aos operadores do direito, uma vez que favorecem o estranhamento das formas pelas quais eles vivenciam a família e, conseqüentemente, dão maior visibilidade ao modo artificial como se delimita legalmente a percepção do que é uma família.

ROBERTO ARRIADA LOREA

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BUGLIONE, Samantha (org.)

(2002) *Reprodução e sexualidade: uma questão de Justiça*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor.

GAMA, Guilherme Calmon Nogueira da

(2003) *A nova filiação: o biodireito e as relações parentais*. Rio de Janeiro: Renovar.

GOLIN, Célio & RIOS, Roger Raupp (orgs.)

(2003) *A Justiça e os direitos de gays e lésbicas – jurisprudência comentada*. Porto Alegre: Editora Sulina.

HÉRITIER, Françoise

(2000) “A coxa de Júpiter. Reflexões sobre os novos modos de procriação”, *Estudos Feministas*, vol. 8, n. 1, Florianópolis, p. 99–114.

IZUMINO, Wânia Pasinato

(2001) *Justiça e violência contra a mulher: o papel do Judiciário na solução dos conflitos de gênero*. São Paulo: AnnaBlume.

LORDELLO, Josette Magalhães

(2002) *A secularização do casamento no Brasil do século XIX. Entre o Reino de Deus e o Reino dos Homens*. Brasília: EDUNB, 2002.

MELLO, Luiz

(2005) *Novas famílias: conjugalidade homossexual no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Garamond.

MONTEIRO, Geraldo Tadeu Moreira

(2003) *Construção jurídica das relações de gênero: o processo de codificação civil na instauração da ordem liberal conservadora no Brasil*. Rio de Janeiro: Renovar.

PEREIRA, Rodrigo da Cunha (org.)

(2000) *A família na travessia do milênio. Anais do II Congresso Brasileiro de Direito de Família*. Belo Horizonte: Del Rey.

VÍCTORA, Ceres, KNAUTH, Daniela & TERTO JR., Veriano (orgs.)

(2006) *Horizontes Antropológicos*, vol. 12, n. 26: direitos sexuais, Porto Alegre.

WELTER, Belmiro Pedro & MADALENO, Rolf Hanssen (orgs.)

(2004) *Direitos fundamentais do direito de família*. Porto Alegre: Livraria do Advogado.

6.

DIREITO E SAÚDE

Coordenação Sérgio Carrara

Introdução

EM QUE OCASIÕES UM INDIVÍDUO pode ser declarado legalmente morto? A partir de que momento, entre a concepção e o nascimento, o corpo é considerado um novo sujeito de direitos, ou seja, transforma-se numa pessoa? Qual a idade em que alguém se torna responsável, do ponto de vista penal, e capaz, do ponto de vista cível? Que perturbações da saúde levam à irresponsabilidade ou à incapacidade? Que estados ou condições individuais podem ser considerados doentios ou anormais? A loucura sempre implica a plena incapacidade civil de um indivíduo?

Respostas a essas questões não só se caracterizam por inúmeros conflitos éticos, morais e religiosos, como também surgem sempre envoltas em incertezas. Tomem-se, por exemplo, as discussões em curso no Brasil sobre a diminuição da maioridade penal e o direito ao aborto. Em face de tais conflitos e incertezas, o direito, em suas diferentes áreas de atuação, tem buscado obter respostas principalmente junto à biologia e às ciências da saúde, que supostamente detêm um saber objetivo e, por conseguinte, universal sobre o humano. Nesse processo, constitui-se um vasto corpo de peritos judiciários, como médicos, psiquiatras, psicólogos, e também de disciplinas, entre as quais a medicina legal e a psiquiatria forense.

O recurso às ciências, todavia, é não apenas delicado, uma vez que os “cientistas” nem sempre concordam uns com os outros, mas também arriscado, pois pode tornar os tribunais apenas porta-

-vozes de saberes desenvolvidos alhures. Em face disso e valendo-se de seu projeto de crítica sistemática ao universalismo e de recuperação metódica dos sentidos ou significados particulares atribuídos por diferentes grupos sociais ao que as ciências tendem a ver como invariantes (idade, sexo, doença, morte, vida etc.), a antropologia pode contribuir para que os profissionais da área do direito problematizem essas “realidades” e as situem nos contextos culturais e sociais que lhes dão sentido.

Dito de outro modo, recorrer às ciências biomédicas é recorrer ao “corpo”, considerado por elas uma realidade discreta e objetiva. Com efeito, desde o século XIX, é na materialidade corporal que as doenças se ancoram; é no fluxo e na composição dos fluidos corporais que se materializam. Além disso, é no próprio corpo que ancoramos a identidade individual – e, portanto, a personalidade jurídica –, simbolizada por marcadores físicos considerados absolutamente singulares, como impressões digitais ou códigos genéticos. Por fim, é em suas transformações ao longo do ciclo de vida que se procuram apoiar as transformações que a própria personalidade jurídica sofre até que se instaurem plenamente, nos indivíduos considerados adultos, a responsabilidade penal e a capacidade civil.

Por essas razões, iniciamos o presente eixo com texto sobre o “corpo” e o modo como diferentes corporalidades, vale dizer, formas culturais e historicamente específicas de compreensão do corpo, têm sido discutidas no âmbito da antropologia social. A essa discussão segue-se texto sobre vida e morte. Também quanto a esse tema a interlocução do direito com as ciências biomédicas tem sido crucial, seja na definição do que é a morte, seja na determinação do momento em que se inicia a vida e, com ela, a personalidade jurídica de um indivíduo. Em linhas gerais, ver-se-á que a antropologia tende a deslocar a discussão centrada nos corpos e no conjunto de técnicas que pode ou não mantê-los “vivos” para o contexto em que um indivíduo se torna uma pessoa e passa a ocupar determinado lugar numa rede de relações sociais.

Os dois textos seguintes se orientam por uma questão mais ampla, que foca a noção de pessoa jurídica e os processos que podem

incidir sobre ela e alterar seu estatuto. Tal questão pode ser resumida nesta pergunta: em nossas sociedades, quem pode ser considerado, do ponto de vista jurídico, cidadão pleno; quem tem direito a ter direitos? Segundo essa ótica, a doença, em especial a chamada doença mental, constitui-se como um dos moduladores clássicos da definição do que é um cidadão pleno. Nas últimas décadas, o estatuto jurídico da loucura e a tutela de que eram objeto os loucos têm sido postos em questão em vários países ocidentais, instituindo-se nova compreensão dos direitos dos pacientes de serviços de saúde mental. Em grande medida, as discussões sobre a loucura e o movimento antimanicomial têm servido de base para a ideia de direitos dos doentes: o de serem tratados e recuperarem a saúde, obviamente, mas também o de um tratamento que não os desumanize ou implique sua “morte civil”, para utilizar a consagrada expressão de Herbert Daniel, ativista do movimento em defesa dos direitos dos portadores de HIV.

O texto sobre idade e ciclo de vida discute outro modulador fundamental da cidadania. Trata-se de saber se as diferentes etapas da vida têm o mesmo significado para todos, independentemente de outros marcadores sociais, como classe, gênero e escolaridade. Ademais, enfatiza o modo pelo qual o período do ciclo de vida a que chamamos de “adolescência” tem ocupado lugar caracterizado por uma ambiguidade e pelo que se poderia chamar de “cidadania parcelada”, uma vez que os adolescentes, em certos contextos de sociabilidade, são considerados irresponsáveis, como as crianças, e em outros, tidos como tão responsáveis quanto os adultos.

O quinto e último texto trata do binômio saúde e doença. Outra vez acionam-se dados etnográficos com o intuito de desnaturalizar nossas categorias de pensamento. Em várias sociedades conhecidas, o que chamamos de “doença” e “crime” são realidades indissociáveis, pois sempre há por trás de toda enfermidade, como de outros tipos de infortúnio (acidentes, perdas econômicas etc.), pessoa ou grupo a ser responsabilizado. Nesses casos, também são inseparáveis ritos ou procedimentos terapêuticos, de um lado, e ritos e procedimentos de tipo jurídico, de outro.

A indistinção desses procedimentos pode ser percebida na própria história das sociedades ocidentais, se bem que, em geral, o próprio doente tenha sido responsabilizado por sua doença. Até o advento do que se convencionou chamar de modernidade, no século XVIII, purificação espiritual e cura estavam indissociavelmente ligadas ou quase havia identidade entre o gesto que pune e o gesto que cura (Foucault, 1961). No Hospital Geral de Paris, por exemplo, para receber tratamento que previa sangrias, banhos, fricções mercuriais e também confissões, purgações e jejuns, os “sifilíticos” ou “venéreos”, como eram conhecidos os portadores de doenças sexualmente transmissíveis, tinham de se sujeitar à correção e a chicoteamentos.

Durante séculos, portanto, a doença implicou a instauração de um estatuto jurídico especial para os doentes, que eram privados de seus direitos fundamentais. Nos casos de loucura e lepra, eles eram pura e simplesmente expulsos da cidade, e a doença se vinculava à ideia de justiça divina. Era, em si mesma, uma espécie de estigma visível do pecado e um meio de expiação, algo como uma pena. Os doentes, por sua vez, eram objeto de piedade cristã, dirigida a todos os pecadores, e os asilos que os abrigavam, espaços de exercício da virtude e salvação da alma, e não do corpo.

Em fins do século XIX, com o advento da bacteriologia, de um lado, e das teorias da hereditariedade, de outro, a doença passou a ser compreendida definitivamente em termos médicos. Isso, todavia, não impediu que, sob bases consideradas científicas, o processo de isolamento social e suspensão da cidadania dos doentes continuasse e, em alguns casos, se acentuasse. Grosso modo, até depois da Segunda Guerra Mundial, os doentes, em particular aqueles portadores de doenças contagiosas, foram sistematicamente separados da sociedade e tidos como uma espécie de “estrangeiros”. Nos casos da lepra e da tuberculose, confinados compulsoriamente quer dentro de suas residências (os mais abastados), quer em grandes instituições asilares (despossuídos). No caso de doenças que eram tidas como degenerativas ou hereditárias, como a loucura ou as chamadas perversões sexuais, mantidos em isolamento hospitalar ou manicomial, complementado,

em alguns países, pela esterilização forçada. Estes, portanto, permaneciam duplamente isolados: no plano sincrônico, de seus contemporâneos; no plano diacrônico, de seus eventuais descendentes.

Nesse novo contexto, o isolamento e o caráter punitivo do “tratamento” perderam a fundamentação religiosa. Os doentes, isolados, passaram a perder a cidadania em defesa da sociedade, do Estado, da nação ou da “raça”. Apenas estes entes tinham “direitos”; àqueles cabia apenas as obrigações de deixarem-se tratar e de não representarem perigo ou fardo aos demais, estabelecendo-se assim certa homologia entre o que ocorria no corpo do indivíduo, segundo as novas teorias científicas, e o que se passava (ou devia se passar) no corpo social. Do mesmo modo que os médicos procuravam identificar microorganismos, isolando-os e neutralizando-os, a saúde pública buscava localizar os doentes, a fim de, sempre que possível, isolá-los e impedir que transmitissem seu mal, o que, em alguns países, correspondeu a eliminá-los fisicamente.

Tais ideias ainda não desapareceram por completo. Atuam, de um modo ou de outro, por meio de processos sutis que responsabilizam e culpabilizam os doentes – ao menos, determinados tipos de doente (Sontag, 1978). Portanto, é em grande parte contra ou sobre esse horizonte histórico mais geral que as atuais discussões sobre direito à saúde e direito dos doentes se desenrolam no campo social e político. Os traumas causados pela Segunda Guerra Mundial e a política eugênica calcada na defesa social, sobretudo na Alemanha nazista, mas um pouco espalhada por todo o Ocidente, contextualizaram parcialmente a Declaração Universal de Direitos Humanos de 1948. Sobre essa base se instituíram os direitos dos doentes ou deficientes de não serem mortos ou esterilizados em massa; não serem objetos inertes de experimentos científicos; e não serem, enfim, violentados por Estados e governos em nome da ciência. Pouco depois, a Declaração dos Direitos Sociais e Econômicos estabeleceria as bases do direito de não ser abandonado à ou na doença: um direito, pois, à assistência, à saúde, definitivamente consagrado no Brasil com a Constituição de 1988, a chamada “Constituição cidadã”.

Desde então, novas e complexas demandas têm sido feitas à Justiça. Como o próprio conceito de saúde se foi transformando ao longo desse processo, até chegar à atual definição de “completo bem-estar físico, psíquico e social”, ou seja, quase um sinônimo de felicidade, é vastíssima a extensão que tais demandas têm em face dos operadores do direito. Como a Justiça pode responder a esses anseios? Para quem e o que ela pode de fato fazer? Em conjunto, os textos reunidos neste eixo procuram fazer com que pontos de vista antropológicos contribuam para as reflexões feitas pelos profissionais do direito acerca da natureza desses anseios e da forma mais adequada de lidar com eles.

SÉRGIO CARRARA

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- FOUCAULT, Michel
(1961) *História da loucura na Idade Clássica*. São Paulo: Perspectiva, 1978.
- SONTAG, Susan
(1978) *A doença como metáfora*. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

CORPO

A BIBLIOGRAFIA ANTROPOLÓGICA sobre o lugar que noções de corporalidade têm ocupado nas experiências partilhadas de indivíduos, grupos e sociedades é vasta. Nela, o corpo figura como território seja de representações da ordem, das formas de pertencimento interpessoal e das obrigações sociais, seja das relações com o sagrado ou de transformações geracionais, sexuais e de gênero. Em outras palavras, ele é focalizado por áreas distintas da antropologia, segundo diferentes perspectivas, como local de produção de conhecimentos e objeto de mediação em diversas sociedades e grupos sociais.

Na perspectiva da antropologia ocidental, o corpo humano, após ter sido associado a uma dimensão supostamente “natural” e eminentemente “física”, inserida nos domínios da biologia e das ciências naturais – sobretudo nas vertentes física e biológica da disciplina em seu período formativo e naquelas dedicadas ao entendimento da evolução e das variedades próprias à espécie humana –, logo foi reconhecido como objeto de grande importância na compreensão das relações estabelecidas entre indivíduos e sociedades (Mauss, 1935). Apesar da universalidade de suas funções, habilidades e dimensões ter sido objeto de importantes debates antropológicos, foram os diferentes modos culturais e sociais de aprendê-lo, representá-lo e manipulá-lo que levaram antropólogos sociais e culturais a elegê-lo como um dos temas clássicos da disciplina. Com base em material etnográfico e variadas reflexões, esses antropólogos questionaram,

por exemplo, os limites, as formas de representação e as anatomias de tipo científico em que o corpo humano constitui um organismo composto de partes interdependentes e a mente funciona como uma dimensão antitética a ele.

Sobretudo a partir dos anos 1970, algumas análises passaram a abordar formas de representação do corpo calcadas em perspectivas nas quais graus diferenciados de interioridade, fluidez, indistinção, imanência e exterioridade produzem não só novas significações, como também formas de relacionamento entre o que se mostra inerente ou próprio aos corpos e tudo o que é alocado em suas fronteiras (Douglas, 1970). Em determinadas sociedades, o corpo não é concebido como uma substância física, estável, ou seja, como matéria viva e visível, indivisa e complementar a um *self*. Sua definição e sua descrição permanecem sujeitas à identificação de uma dimensão etérea e imaterial em que seus contornos se localizam. Desse modo, emergem diversas concepções de corporalidade como resultado de apreensões culturais e históricas específicas, nas quais relações e formas de produção e reprodução social de grupos e indivíduos em diferentes contextos põem em questão dicotomias como simples e complexo; primitivo e civilizado; tradicional e moderno; natureza e cultura; corpo e alma; humano e animal; real e irreal; natural e sobrenatural; e vida e morte.

As interpretações acerca dos limites e das fronteiras corporais podem se referir a fragmentos ou partes do corpo humano, como fluidos e substâncias que o percorrem em diferentes direções por meio da alimentação e da excreção. Ou ainda concebê-lo como uma região extensa e abrangente, que inclui animais e suas partes, espíritos e forças que o invadem, *incorporando* ou *desincorporando-o*, e ainda objetos, adereços e elementos da natureza com que indivíduos e grupos estabelecem relações de semelhança baseadas em princípios de cossustância ou pertencimento a uma mesma ordem natural ou social, e extensivas ao que o pensamento ocidental comumente descreve como matéria corporal (Haraway, 1993; Ingold, 1994; Viveiros de Castro, 2002).

Essas interpretações a respeito do que são os contornos e as propriedades corporais têm implicado a ampliação de oposições tradicionais no campo médico sobre as especificidades e, por conseguinte, diferenças entre estruturas cognitivas e biológicas, de um lado, e dimensões sociais e culturais, do outro. Quando consideradas diferentes perspectivas culturais utilizadas por indivíduos e grupos na configuração dos limites, das propriedades e dos significados que a experiência física da corporalidade produz na vida em sociedade, o corpo humano deixa de ser exclusivamente um dado da natureza, isto é, matéria e objeto definível apenas pelos conhecimentos ocidentais de natureza tanto filosófica, que o opõem à *mente*, ao *pensamento* e à *razão*, quanto científica, que o limitam ao plano do visível. Sua definição e sua descrição passam a estar sujeitas a uma compreensão ampliada, que engloba as relações que indivíduos e grupos estabelecem entre si e também com seres, espíritos, plantas, objetos e demais coisas que podem ser apreendidas na experiência do vivido.

Dito de outro modo, a experiência física do corpo só pode ser compreendida por meio da utilização de categorias sociais. Indivíduos e grupos sociais não só concebem e interpretam dimensões e planos da corporalidade, como *vivenciam*, *incorporam*, *sentem* e *narram* os efeitos dessas configurações em situações cotidianas, eventos específicos e rituais. Em tais situações, o corpo emerge como um “significador” – transmissor e receptor de informações cultural e socialmente veiculadas – que (re)produz posições e valores morais. No complexo território da corporalidade, tanto nas sociedades modernas quanto nas de tipo tradicional, as referências à dor, ao sofrimento, a malefícios infligidos às pessoas e a formas difusas de enfermidade são sinalizadas no plano das emoções. Doenças e enfermidades, compreendidas seja como infortúnio de caráter espiritual ou orgânico, seja como sanção moral, são frequentemente interpretadas à luz de experiências sociais e formulações culturais. Mesmo em sociedades modernas, em que valores individuais e preceitos de moralidade e bem-estar estão fortemente associados à posição de classe, a dor e o sofrimento, bem como suas respectivas associações com representações específicas do

corpo que sofre, podem ser observados em referência a um mapeamento singular de como o evento ou o agente que os produz é *incorporado*. Do mesmo modo, representações em torno das noções de saúde, bem-estar e perfectibilidade se associam a valores morais e estéticos.

Pesquisas no campo da antropologia médica têm registrado não só diferentes discursos sobre o *corpo saudável*, o *corpo doente* e os significados atribuídos à *incorporação* do infortúnio e à sua transformação em enfermidade, como também prescrições nativas de cura distintas daquelas concebidas pelos saberes médicos e farmacológicos. Porque o sofrimento social e a dor podem ser percebidos por intermédio das emoções e descritos por aqueles que são afligidos por eles, é preciso entender o contexto social e histórico em que corpo, pessoa e sofrimento se interpenetram (Lock, 1993; Alvez & Minayo, 1994; Das, 1995; Scheper-Hugues & Lock, 1997; Duarte e Leal, 1998).

No corpo, identificam-se e/ou produzem-se marcas que objetivam individualizar, singularizar, classificar e codificar formas de existência e comportamentos considerados indicadores de poluição moral e antissociabilidade. Objeto central para o controle da vida (reprodução e cura) e da morte, o corpo figura nas sociedades modernas como território privilegiado de intervenções políticas e sociais. Por meio de duplicação ou alteração, e de órgãos ou propriedades, tanto ele quanto suas partes se tornam produtos sociais. Nesses termos, não só corpos individuais, como também grupos sociais e populações podem se tornar objeto de governos, cujo alvo preferencial é o controle do contato e da circulação de corpos. As intervenções e os respectivos discursos desses governos, porque submetem a situações de sofrimento, dor e humilhação determinados *corpos sociais*, isto é, indivíduos ou grupos sujeitos a formas diversas de constrangimento, resultantes de estigmas sinalizados por preceitos de impureza, contaminação, mutilação e perigo, revelam-se *biopolíticas* assentadas em pressupostos biológicos e tecnologias de controle da vida (Foucault, 1976; Carrara, 1996; Das, 1997; Cunha, 2002).

OLÍVIA MARIA GOMES DA CUNHA

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALVES, Paulo César & MINAYO, Maria Cecília de Souza (org.)

(1994) *Saúde e doença: um olhar antropológico*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz.

CARRARA, Sérgio

(1996) *Tributo a Vênus: a luta contra a sífilis no Brasil, da passagem do século aos anos 40*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz

CUNHA, Olívia Maria Gomes da

(2002) *Intenção e gesto: pessoa, cor e a produção cotidiana da (in)diferença no Rio de Janeiro, 1927–1942*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional.

DAS, Veena

(1995) “The anthropology of pain”. In: *Critical Events: an Anthropological Perspective in Contemporary India*. New Delhi/Oxford: Oxford University Press, p. 175–96.

(1997) “Sufferings, theodicies, disciplinary practices, appropriation”, *International Social Sciences Journal*, n. 154, Paris, p. 563–72.

DOUGLAS, Mary

(1970) “The two bodies”. In: *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*. London: Barrie & Rockliff, p. 65–81.

DUARTE, Luiz Fernando Dias & LEAL, Ondina Fachel (orgs.)

(1998) *Doença, sofrimento e perturbação: perspectivas etnográficas*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz.

FOUCAULT, Michel

(1976) *História da sexualidade*, vol. 1: a vontade de saber. Rio de Janeiro: Graal, 1977.

HARAWAY, Donna

(1993) “The biopolitics of postmodern bodies: determination of self in immune system discourse”. In: LINDEBAUM, Shirley & LOCK, Margaret. (eds.) *Knowledge, Power, and Practice: the Anthropology of Medicine and Everyday Life*. California: University Press of California.

INGOLD, Tim

(1994) “Humanity and animality”. In: INGOLD, Tim (ed.). *Companion Encyclopedia of Anthropology: Humanity, Culture and Social Life*. London: Routledge, p. 14–32.

LOCK, Margaret

(1993) “Cultivating the body: anthropology and epistemologies of bodily practice and knowledge”, *Annual Review of Anthropology*, n. 22, Palo Alto, p. 133–55.

MAUSS, Marcel

(1935) “As técnicas do corpo”. In: *Sociologia e antropologia*. São Paulo: CosacNaify, 2003, p. 401–24.

SCHEPER-HUGHES, Nancy & LOCK, Margaret

(1997) “The mindful body: a prolegomenon to future work in Medical Anthropology”, *Medical Anthropology Quarterly*, vol. 1, n. 4, Detroit, p. 6–41.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

(2002) *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: CosacNaify.

VIDA E MORTE

NA MAIOR PARTE DAS SOCIEDADES, vida e morte são conceitos centrais. Cada cultura, num determinado período histórico, define o momento e as condições de existência de uma pessoa, ou seja, cada grupo social constrói sua definição de pessoa e, com isso, delimita o período em que o indivíduo passa a ser reconhecido como tal. Estudos antropológicos demonstram diversas maneiras de compreender a determinação tanto da vida quanto da morte, bem como as possíveis causas desses eventos.

De acordo com a concepção dominante em cada um desses contextos, produzem-se práticas coletivas e individuais que suscitam os mais diversos sentimentos em torno do nascer e do morrer. Na Austrália, por exemplo, certos grupos admitem com naturalidade mortes consideradas violentas nas sociedades ocidentais (Mauss, 1926: 352). Para eles, assassinatos e ferimentos ou fraturas fatais são causas naturais. Na Nova Zelândia, em face da transgressão de determinadas regras, como comer alguns animais sem permissão, prescrições de origem religiosa dão ao transgressor a ideia de que morrerá. Essa crença é compartilhada por sua família e seus amigos, levando a comunidade a se afastar dele gradualmente. O indivíduo em questão se julga em pecado e todos à sua volta lembram, repetidamente, que ele está praticamente morto. Em pouco tempo, sob os efeitos de tal sugestão, acaba morrendo (: 352). Edward Evans-Pritchard descreveu contexto diferente entre os Azande, para os quais a morte é provo-

cada por um feitiço. Por exemplo, o desabamento de um celeiro que mata um homem que descansava é explicado por uma coincidência baseada na feitiçaria. Para os Azande, se essa pessoa não estivesse enfeitiçada, o celeiro não teria desmoronado enquanto ela estivesse descansando (Evans-Pritchard, 1962: 98).

Estão em jogo, nessas três situações, formas diferentes de mobilizar a natureza em construções sociais. Ao passo que alguns consideram naturais os assassinatos, outros concebem desabamentos como o produto de ações comandadas pelos homens. Os modos de administrar o ingresso e o término da vida dependem, portanto, de crenças elaboradas e compartilhadas culturalmente. Muitas vezes, estão em jogo fatos sociais, como magias e tabus, que decorrem de instituições e ideias distintas das referências preeminentes na sociedade ocidental contemporânea.

A lógica em curso, no entanto, admite analogias. O que varia é a própria definição de natureza. Na cultura ocidental moderna, observa-se a crença generalizada na ciência como método de leitura objetiva da natureza. No século XVIII, com o processo de secularização e a crescente medicalização do social, a definição e a determinação dos limites da vida deixaram a esfera religiosa e ingressaram no domínio do saber médico, baseado, sobretudo, na biologia. Em outras palavras, a organização de uma estrutura altamente racionalizada na produção de “verdades” sobre o universo se tornou o eixo cultural preponderante, embasando os pilares ideológicos da cosmologia contemporânea.

No final do século XIX, médicos descreveram casos de pacientes com um quadro clínico caracterizado pela ausência de funcionamento cerebral e manutenção das funções dos demais órgãos e sistemas corporais. Esse quadro, reconsiderado e chamado de coma irreversível (*coma dépassé*) por Pierre Mollaret e Maurice Goulon em 1959, está relacionado a uma mudança na maneira de definir a morte (Lock, 2004: 138). Até a segunda metade do século XX, a identificação da morte permaneceu centrada na interrupção da respiração e dos batimentos cardíacos, mas o surgimento de tecnologias como o

respirador artificial, voltadas para a manutenção do funcionamento de órgãos vitais, relativizou esse critério.

O advento, nas duas décadas seguintes, de técnicas que possibilitaram transplantar órgãos vitais de pacientes em “coma irreversível” levou à necessidade de estabelecer novos critérios para definir a morte. Em 1968, o Comitê de Morte Cerebral de Harvard (*Harvard Brain Death Committee*), constituído por um grupo de médicos, um advogado, um teólogo e um historiador, reuniu-se para examinar problemas éticos relacionados a essa condição clínica e à doação de órgãos, e publicou um relatório em que estabeleceu duas definições de morte: uma “tradicional”, cardiorrespiratória, e outra cerebral.

Durante os anos 1970, as conclusões desse relatório foram ampliadas por diversos artigos em revistas médicas norte-americanas e europeias, que debateram testes clínicos para o diagnóstico de morte cerebral (: 139). Em 1981, admitia-se nos Estados Unidos seis diferentes tipos de morte cerebral, o que tornou premente a necessidade de consenso no meio médico. Constituiu-se em Harvard, então, outra comissão para discutir o tema, cujo relatório refletiu sobre a morte de um ser humano sem considerá-la dependente apenas da morte de células, tecidos e órgãos.

A nova comissão se preocupou em abordar o significado social da morte: estavam em jogo definições não só do processo de morte e de funções cerebrais, como também de pessoa. A revisão dos critérios que determinam a morte de alguém implicou a redefinição do estatuto do ser humano e ultrapassou as determinações legais, estabelecendo-se um estatuto de pessoa e de vida em que a identidade pessoal está centrada na mente ou, em outros termos, na função cerebral ou encefálica.

Os critérios de delimitação da vida e da morte utilizados pelo Comitê se tornaram dominantes nos Estados Unidos e na Europa Ocidental, locais em que a crença na medicina e na ciência são hegemônicos. Essa crença, contudo, não é compartilhada por todas as sociedades contemporâneas. A ciência como meio de acesso à verdade e a definição da morte de uma pessoa por meio do diagnóstico

médico de morte encefálica não foram aceitos, por exemplo, no Japão, país desenvolvido econômica e tecnologicamente. À diferença do que ocorre nos Estados Unidos, o aparato médico no Japão é objeto de desconfiança, sobretudo após ele ter realizado seu primeiro transplante cardíaco em 1968 (Lock, 2002: 130). A cirurgia provocou amplo debate público e um processo legal acerca das evidências de morte cerebral do doador e de possível negligência na assistência médica prestada. O conceito de morte cerebral só foi legalmente reconhecido no Japão em 1997 e, apesar da existência das condições técnicas e materiais necessárias à realização de transplantes, em 2000 apenas nove pessoas tiveram seus órgãos doados, em contraste com o elevado número de transplantes feitos nos Estados Unidos e na Europa (: 3).

O caso japonês ilustra, portanto, o tipo de construção ideológica empreendido pela sociedade ocidental contemporânea a respeito do que são não só natureza, corpo, mente e pessoa, como também a confiança na medicina e nos critérios adotados por ela. De um lado, o corpo de uma pessoa com morte encefálica continua a exibir sinais vitais; de outro, o conceito de pessoa entre os japoneses compreende toda a extensão corporal, e não apenas o cérebro e a mente (: 8). Os valores associados aos órgãos corporais e à localização da alma ou da identidade pessoal variam entre as distintas culturas, apesar da existência de um solo comum cosmológico, intrinsecamente articulado à crença na ciência como método objetivo de leitura da natureza.

A maioria dos países ocidentais adotou oficialmente, em diferentes datas, os critérios definidos em Harvard. No Brasil, o Conselho Federal de Medicina aprovou, em 8 de agosto de 1997, a Resolução n. 1.480, que estabelece novos critérios para a constatação de morte encefálica. No termo brasileiro de declaração de morte encefálica, devem constar a identificação da causa do coma, o resultado do exame neurológico, a assinatura dos profissionais que realizaram o exame clínico e exames e testes complementares, acompanhados de observações indicativas de sua recomendação. Feito esse registro e não havendo declaração por escrito de intenção prévia do paciente, os familiares podem autorizar a retirada de órgãos para doação.

A determinação da morte envolve aspectos jurídico-legais passíveis de interpretações e interesses diversos. A decisão de interromper a manutenção da vida por meio artificial causa grande controvérsia cada vez que não há consenso familiar ou na própria equipe médica (Menezes, 2004). A possibilidade de prolongar a vida, gerada por avanços tecnológicos recentes, desloca o foco para o debate em torno da eutanásia, definida como interrupção da vida ou causa da morte de alguém com doença terminal ou incurável. A eutanásia ativa envolve a ação de um médico, por exemplo, a administração de injeção letal. A passiva se refere, usualmente, à omissão de recursos, como alimentação, medicamentos e hidratação (Howarth e Leaman, 2001: 177). A eutanásia também pode ser voluntária, em consonância com o desejo expresso pelo doente, ou involuntária, quando a pessoa está incapacitada para consentir com ela.

No âmbito dos debates acerca da interrupção da vida, há ainda a categoria do suicídio assistido (*physician assisted suicide*). Distingue-se da eutanásia porque é o próprio sujeito quem comete o ato, utilizando drogas prescritas pelo médico para esse fim (Howarth & Leaman, 2001: 177). Até 2005, a eutanásia era oficialmente permitida apenas na Holanda e no território norte da Austrália. O suicídio assistido, por sua vez, é reconhecido e aceito em alguns poucos estados norte-americanos. No Brasil, uma e outro são considerados práticas ilegais e, portanto, passíveis de exame pelo Poder Judiciário.

Há debates semelhantes em relação ao nascimento ou, mais precisamente, à determinação do início da vida de uma pessoa e dos direitos a ela relacionados. Com o desenvolvimento de técnicas de reprodução assistida a partir de meados do século xx, começou-se a discutir sobre os direitos de posse e uso de óvulos, espermatozoides e embriões congelados. O uso de células-tronco na pesquisa de novos medicamentos e em métodos de tratamento de doenças ainda incuráveis delimita outro aspecto das discussões. Trata-se de temas centrados em torno de um mesmo ponto, com implicações sobre o aborto voluntário: o momento preciso em que a vida se inicia.

Adversários da interrupção da gravidez argumentam que o feto não se distingue de um recém-nascido. Como novos usos tecnológicos voltados para a manutenção da vida em unidades intensivas neonatais, ou seja, em ambiente artificial extra-uterino, ampliaram os critérios de viabilidade de recém-nascidos prematuros, cada vez mais é possível preservar a vida de nascituros com baixo peso ou tempo de gestação. Aqueles que, ao contrário, defendem a interrupção da gravidez tendem a focar os direitos da mulher, e não o limite ético de definição da vida (Howarth e Leaman, 2001: 1). No Brasil, o aborto só não é penalizado em decorrência de estupro e quando a gestação traz risco de vida para a mulher. Nos últimos anos, defensores da legalização tanto da eutanásia quanto do aborto vêm se unindo em diversos países, como os Estados Unidos e a Inglaterra, por entenderem que as duas práticas envolvem a discussão do estatuto da vida, dos direitos sobre ela e, ainda, da pessoa.

A antropologia tem demonstrado que existem várias possibilidades culturais de definir o que são a vida e a morte. A determinação das fronteiras entre elas envolve questões sociais e, sobretudo, políticas acerca da gestão de pessoas ou sujeitos. Pode-se indagar qual é a melhor e mais justa escolha de referencial, mas não se deve responder a esse problema utilizando apenas os recursos da antropologia, da biologia, da medicina, do direito e dos demais saberes científicos, uma vez que a questão é, eminentemente, ética. Apenas um debate em torno do estatuto da pessoa e de seus direitos se mostra capaz de construir respostas às polêmicas sobre a morte, o transplante de órgãos, o suicídio assistido e a eutanásia, uma vez que são temas que tratam, além do desenvolvimento de novas tecnologias, dos valores e das crenças religiosas de cada sociedade.

RACHEL AISENGART MENEZES

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- EVANS-PRITCHARD, Edward Evan
(1962) *Antropologia social*. Lisboa: Edições 70, 1985.
- FRANÇA, Genival Veloso
(2004) *Medicina legal*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan.
- HERVIEU-LÉGER, Daniele
(2003) “Mourir em modernité”. In: AMEISEN, Jean-Claude; HERVIEU-LÉGER, Danièle & HIRSCH, Emmanuel (eds). *Qu'est-ce que mourir?* Paris: Le Pommier.
- HOWARTH, Glennys & LEAMAN, Oliver (eds.)
(2001) *Encyclopedia of Death and Dying*. London: Routledge.
- LOCK, Margaret
(2002) *Twice Dead. Organs Transplants and the Reinvention of Death*. Berkeley: University of Califórnia Press.
(2004) “Living cadavers and the calculation of death”, *Body & Society*, vol. 10, n. 2–3, London, p. 135–52.
- MAUSS, Marcel
(1926) “Efeito físico no indivíduo da ideia de morte sugerida pela coletividade”. In: *Sociologia e antropologia*. São Paulo: CosacNaify, 2003.
- MENEZES, Rachel Aisengart
(2004) *Em busca da boa morte. Antropologia dos cuidados paliativos*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz/Garamond.

LOUCURA E RESPONSABILIDADE

O NASCIMENTO DE UMA “MEDICINA MENTAL”, ou seja, de uma especialidade médica dirigida aos então chamados alienados mentais, coincidiu com o surgimento de uma instituição destinada especificamente aos loucos. Na Europa, até o final do século XVIII, o louco era confinado no estabelecimento reservado a mendigos, ladrões e despossuídos de toda sorte (Foucault, 1963). A medicalização da loucura, isto é, sua transformação numa entidade mórbida, a ser conhecida, estudada e tratada pela medicina, ocorreu simultaneamente à concepção do confinamento como terapêutica. Em vez de apenas excluir os socialmente indesejáveis ou problemáticos, passou-se a inseri-los num espaço de observação e cura. Em outras palavras, o hospício de alienados se tornou o local onde, de um lado, a loucura revelaria seus segredos ao olhar do médico e, de outro, este trataria de modo científico e racional, por meio do controle do espaço e dos comportamentos, a chamada “alienação mental”.

O hospício e a psiquiatria como especialidade médica surgiram, portanto, num mesmo momento da história do Ocidente. Na passagem do século XVIII para o século XIX, a França revolucionária pôs em xeque o regime absolutista e, por mais que se tenha tratado de um acontecimento restrito ao território francês, conhecemos não só o quanto emblemáticas foram a queda da Bastilha e, posteriormente, a decapitação de Luís XVI, como também o temor das demais monarquias europeias perante a difusão de ideias tão subversivas.

Construía-se então a concepção liberal de um estado governado por homens livres e iguais. Embora a realização desse ideal tenha sofrido revezes importantes no decorrer do século XIX, tanto na França quanto na Europa, estava em marcha uma mudança de mentalidade em que o arbítrio real foi definitivamente ameaçado e o par liberdade/igualdade fundamentou as revoltas que sacudiriam o novo século. Dito de outro modo, tornou-se pouco a pouco hegemônica no espaço político a concepção de uma sociedade de contrato, na qual o papel do Estado deveria ser o de assegurar o livre jogo das leis do mercado com base na liberdade do cidadão. No novo arranjo social, as quebras do contrato por delinquentes ou criminosos passaram a ser punidas juridicamente, uma vez que todos os cidadãos se tornaram responsáveis por seus atos, devendo responder por eles perante a lei.

Em tal contexto, destacou-se de imediato a aporia revelada pelo “alienado”: sem necessariamente infringir a lei, o comportamento bizarro ou não convencional do louco passou a desafiar as regras do contrato social, levantando um problema para a manutenção da ordem no espaço público. Sua internação, socialmente necessária, instaurou um paradoxo jurídico, pois implicou a penalização de um “inocente”. Aliás, o próprio termo consagrado para se referir a esse tipo especial de cidadão, “alienado mental”, indicava não só o problema em jogo, como também sua solução: tratava-se de um sujeito alienado de si, que não era responsável por seus atos. Por isso, não podia ser objeto dos rituais jurídicos e de suas punições, sendo seu destino colocado nas mãos do médico. Desse modo, a internação do louco deixou de ser uma medida punitivo-jurídica para se transformar numa ação médico-terapêutica. Para ele, afirmavam os alienistas do início do século XIX, a privação da liberdade era o próprio tratamento.

Em outros termos, o problema jurídico se resolveu pela distinção entre o cidadão responsável por si e o conjunto de sujeitos cuja irresponsabilidade era relativa ou total: crianças, “primitivos”, mulheres e “loucos de todo o gênero”. Estes deviam ser tutelados seja pelo Estado e instituições especializadas, seja por sua família (ou o

marido, no caso da mulher), outro modo de dizer que a igualdade e a autonomia preconizadas pelos revolucionários encontravam um limite em características que, estando pretensamente ancoradas na natureza física e/ou mental, escapavam às injunções da vontade política e do livre arbítrio individual.

No Brasil, o primeiro hospício para alienados foi inaugurado em 1852, criando-se, algumas décadas depois, a cátedra de moléstias nervosas da Faculdade de Medicina. À diferença do contexto francês, a medicina mental brasileira não decorreu de uma nova conjuntura política associada a um ideário de igualdade entre todos os cidadãos. Seu estabelecimento se deu durante o Segundo Reinado, em plena vigência de um regime escravocrata, do qual um dos pilares era a Igreja e seus serviços assistenciais filantrópicos. O saber médico só assumiu o comando da assistência psiquiátrica após a proclamação da República e a consequente tentativa de conformar um Estado laico. A promulgação da primeira lei de assistência aos alienados, em 1903, é um importante marco dessa mudança, que incluiu a constituição paulatina do estatuto propriamente jurídico do alienado.

Em 1921, no decurso das discussões médicas em torno da relação entre doença mental e periculosidade, criou-se o primeiro manicômio judiciário no Rio de Janeiro, destinado a acolher loucos criminosos, considerados inimputáveis em consequência de sua doença. Porque não podiam ser julgados pelos crimes que haviam cometido, deviam cumprir “medida de segurança”, até que um perito atestasse a cessação de sua periculosidade. Em 3 de julho de 1934, promulgou-se o Decreto-Lei n. 24.559, que vigorou até 2001 e previa assistência e proteção à pessoa e aos bens dos doentes mentais, considerando-os absoluta ou relativamente incapazes de exercer os atos próprios à vida civil. Com isso, a inimputabilidade se tornou a extensão de uma incapacidade civil generalizada: por não ser responsável por seus atos, o doente mental não podia ser responsabilizado por uma conduta criminosa, do mesmo modo que lhe eram vedados os direitos civis mais fundamentais.

No final dos anos 1960, aflorou nova consciência crítica acerca da condição do louco, questionando seu confinamento e a conse-

quente expulsão do convívio social, bem como a expropriação de seus direitos civis e políticos. Esse questionamento participou de um movimento mais amplo, que voltou a crítica social para a situação das chamadas “minorias”, ou seja, de sujeitos que se encontravam nas regiões periféricas da sociedade de direito. No caso dos doentes mentais, incidiu basicamente sobre a exclusão real perpetrada pelo hospital psiquiátrico e a exclusão simbólica produzida pelo estatuto de menoridade jurídica do paciente psiquiátrico.

A crítica “antipsiquiátrica” teve duas vertentes: uma mais clínica, que lutou pela humanização do hospício e por sua transformação num instrumento de fato terapêutico, e outra mais política, que propôs a extinção dos manicômios e o tratamento dos loucos em sua própria comunidade, cabendo aos técnicos encarregados de cuidar deles o fornecimento dos instrumentos necessários à sua reinserção social.

No campo psiquiátrico, o que chamamos de nova consciência crítica se materializou em movimentos distintos. No mundo anglo-saxão, os “antipsiquiatras” Ronald Laing e David Cooper propuseram uma espécie de mergulho romântico na loucura, sustentando sua positividade. Em vez de curar (ou calar) a loucura, era preciso vivê-la até o fim. Na França, a psicoterapia institucional, calcada na psicanálise, subverteu as fronteiras entre os especialistas envolvidos, isto é, psiquiatras, enfermeiros, psicólogos, assistentes sociais, terapeutas ocupacionais etc., e defendeu que todos eles deveriam se engajar da mesma forma na instituição e no tratamento dos pacientes. Estes não só eram livres para ir e vir, como também participavam das decisões relacionadas às diretrizes do seu tratamento e à própria instituição. Na Itália, observou-se uma experiência mais radical, a “psiquiatria democrática italiana”, capitaneada por Franco Basaglia. De cunho eminentemente político, esse movimento lutou pela extinção dos manicômios e a reinserção do louco na sociedade. Em 1978, o parlamento italiano aprovou a Lei n. 180, que determinou o gradual fechamento dos estabelecimentos psiquiátricos e sua substituição por instituições abertas, que oferecessem aos ex-pacientes a possibilidade de recuperar a autonomia, de exercer atividades que

influenciassem a vida da comunidade e de retomar seus direitos civis e políticos. A referida lei determinou ainda que o doente mental deixasse de ser identificado por sua periculosidade e, conseqüentemente, objeto de tutela jurídica, internação e tratamento obrigatórios. Ao receberem o estatuto de cidadão pleno, seus direitos sociais e civis passaram a incluir o direito a tratamento (Tykanori, 1987). A cidade de Trieste foi o exemplo mais bem-sucedido dessa nova política de reinserção social do paciente psiquiátrico.

No Brasil, a Reforma psiquiátrica surgiu vinculada ao cenário da Reforma sanitária, proposta por médicos engajados na crítica ao regime militar em fins da década de 1970. Ao passo que, para a Reforma sanitária, o tema da cidadania se confundia com o da extensão universal do acesso aos bens sociais, isto é, com a extensão igualitária a toda a população de serviços de boa qualidade (cf. Delgado, 1992), para a Reforma psiquiátrica, ele necessariamente ultrapassava a questão da universalização ou equidade, uma vez que interrogava a especificidade da cidadania do louco.

Com a redemocratização do país, já na segunda metade dos anos 1980, a Reforma psiquiátrica ganhou novo alento, tendo sido possível perceber resultados concretos do espírito que a animava em várias experiências levadas a cabo em diversos estados brasileiros, bem como, já na década seguinte, no próprio planejamento das políticas públicas ligadas à saúde mental. De um lado, começaram a se constituir Núcleos e Centros de Atenção Psicossocial (NAPS e CAPS) em diferentes cidades do país; de outro, diretrizes do Ministério da Saúde, propostas por uma coordenação identificada com os ideais da Reforma, estimularam experiências de cuidados alternativos à mera internação por meio de financiamentos específicos. Pacientes e seus familiares, organizados em associações, começaram a participar das Conferências Municipais, Estaduais e Nacionais de Saúde Mental.

Durante a mesma década de 1990, vários estados brasileiros, entre os quais Ceará, Pernambuco, Rio Grande do Norte, Distrito Federal, Minas Gerais, Paraná e Rio Grande do Sul, aprovaram legislações em prol da substituição progressiva da assistência hospitalar e da inter-

nação pelo atendimento em serviços extra-hospitalares. Tendo em vista a permanência e o desenvolvimento da vida social do paciente, na qual estão incluídos seus direitos civis (Brasil, 2002), essas novas leis se inspiraram em projeto de lei federal elaborado por lideranças do movimento de Reforma psiquiátrica e apresentado à Câmara pelo deputado Paulo Delgado em 1989. Após 12 anos de tramitação no Congresso Nacional e o encaminhamento de vários textos substitutivos, principalmente no Senado, o projeto foi votado e aprovado em 2001, sob a forma da Lei Federal n. 10.126.

Essa lei manteve o espírito do texto original, ao determinar que se dê preferência ao tratamento em serviços comunitários de saúde mental e que a reinserção social substitua a antiga máxima do isolamento terapêutico. Em seu primeiro artigo, visa abolir toda forma de discriminação de pessoas acometidas de transtorno mental, em decorrência seja de idade, raça e sexo, seja de nacionalidade, religião, orientação sexual e recursos econômicos. Inspirada na lei italiana, prescreve também os modos de internação: voluntário, involuntário ou compulsório. A necessidade de que o paciente consinta com a internação, a premissa de que internações involuntárias sejam acompanhadas pelo Ministério Público e a determinação de que o caráter compulsório da internação considere a salvaguarda do paciente buscam coibir justamente internações arbitrárias e a violação de direitos dos pacientes psiquiátricos. Nas últimas décadas, portanto, as diretrizes da política assistencial psiquiátrica brasileira vêm sendo reformuladas na esteira dos direitos humanos e civis.

JANE RUSSO
ANA TERESA A. VENANCIO

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DELGADO, Pedro Gabriel

(1992) *As razões da tutela: psiquiatria, justiça e cidadania do louco no Brasil*. Rio de Janeiro: Te Corá Editora.

FOUCAULT, Michel

(1961) *História da loucura na Idade Clássica*. São Paulo: Perspectiva, 1978.

SECRETARIA EXECUTIVA DO MINISTÉRIO DA SAÚDE

(2002) *Legislação em saúde mental 1990–2002*. Brasília: Ministério da Saúde, 3ª ed. revista.

TYKANORI, Roberto

(1987) “Uma experiência pioneira. A Reforma psiquiátrica italiana”. In: DALLARI, Dalmo de Abreu e outros. *Saúde Mental e cidadania*. São Paulo: Edições Mandacaru.

IDADE E CICLO DE VIDA

AO ESTUDAR DIFERENTES GRUPOS SOCIAIS, a antropologia tem procurado demonstrar o caráter relativo do recorte etário na classificação de pessoas e de seus comportamentos. Nas chamadas sociedades ocidentais, a valorização da idade como elemento definidor de características comportamentais que devem ser estimuladas ou reprimidas se estabeleceu apenas no século XIX. Essa concepção foi reforçada pela consolidação do sistema escolar e a consequente divisão em grupos etários (classes e séries), bem como pelo desenvolvimento da psicologia e o surgimento da psicanálise, que atribuíram às diferentes idades conteúdos universalistas e atemporais (Debert, 1997; Groppo, 2000).

Há vários exemplos de sociedades que acionam marcadores e significados para a separação de grupos em que o fator etário não é preponderante. Por exemplo, em algumas sociedades indígenas, grupos de indivíduos são classificados com base em características não só fisiológicas e psicológicas, mas também sociais, entre as quais a realização de determinado processo ritual, estar casado e ter filhos ou não. Em outras palavras, trata-se de sociedades em que indivíduos se definem também pela posição social que ocupam. A idade, embora seja importante para a classificação dos indivíduos, não pode ser tomada como o único ou o mais importante elemento em jogo. Sobretudo em sociedades complexas, devem ser considerados fatores como classe social, etnia, gênero e fase de vida.

Nas sociedades ocidentais modernas, a delimitação etária corresponde ainda a um conjunto de direitos e deveres que, muitas vezes, entram em conflito com diferenças vividas em termos de classe social e fase de vida. Pode-se, por exemplo, questionar a permanência de significados atribuídos ao “trabalho infantil” num contexto de classes média e alta, de um lado, e num contexto de periferia, de outro, no qual é recorrente que crianças contribuam para a manutenção econômica da família, por meio da solicitação de esmolas, da coleta de lixo e do cuidado de irmãos, entre outras atividades.

A sexualidade é um campo em que o recorte etário tem produzido uma série de questionamentos. A interseção entre sexualidade e idade leva a um conjunto de questões que remetem a determinadas representações preponderantes na sociedade ocidental moderna. Michel Foucault, estudioso da sexualidade, demonstrou de maneira clara como, no século XIX e, em especial, no século XX, a sexualidade ocidental foi tomada como *locus* privilegiado de busca da verdade e da construção de si (Foucault, 1985). Ao chamar a atenção para diferentes discursos que evidenciam o sexo e produzem tanto sua incitação quanto sua normatização, ele nos fez ver que a classificação da sexualidade, segundo determinadas características como idade, práticas e preferências, é um dos efeitos desses discursos.

Na admissão de sexualidades singulares, portanto, o recorte etário ou, melhor, de ciclo de vida é determinante. É nessa ideia que se fundamentam diversas práticas características da sociedade moderna, como a separação de grupos etários e a segregação relativa entre meninos e meninas, ou entre adultos e crianças. A experiência e a disponibilidade relativas à sexualidade parecem constituir outro fator central nessa separação, uma vez que servem de base para o estabelecimento de novas classes de indivíduos que devem ser, quando não segregados, ao menos supervisionados. São exemplos de tais classes mulheres separadas, as famosas “mães solteiras”, mulheres adultas solteiras, homossexuais e homens sozinhos na terceira idade.

Nos termos de uma concepção mais geral sobre a sexualidade e as etapas de vida, pode-se observar uma espécie de “ciclo da sexua-

lidade”, cuja “latência” se encontra na infância, o desabrochar na juventude, o auge na idade adulta e, por fim, o serenar na terceira idade. A essas quatro etapas corresponde um conjunto de normas e concepções acerca de como lidar com as peculiaridades da sexualidade em cada uma delas.

Desde a obra de Sigmund Freud, a infância é, de maneira geral, concebida como um período em que a sexualidade, embora reconhecida, ainda é latente – organização pré-genital da libido.¹ Essa presença em potencial justifica uma série de medidas, cujo intuito é impedir sua incitação. São exemplos disso a separação por faixas etárias e a evitação do contato direto com o corpo e a sexualidade adultas, mesmo em família – afastamento das crianças do quarto dos pais. A conjugação entre tais concepções de sexualidade infantil e de infância confere caráter de não voluntariedade e ingenuidade às “atividades sexuais” manifestas nessa fase da vida.

A adolescência, por sua vez, é percebida como o momento em que a sexualidade é despertada de maneira natural, em função do desenvolvimento hormonal. Ao contrário da infância, em que é tida como algo involuntário, a atividade sexual é consciente, mesmo que estimulada pelo funcionamento biológico. Em conjugação com concepções correntes que atribuem ao comportamento dos jovens matizes de inconsequência, o “excesso” de sexualidade característico dessa fase de vida faz com que se perceba a vida sexual dos jovens como algo que escapa ao controle. Tal percepção, bastante difundida pela mídia, considera os jovens incapazes de gerir a própria vida e, portanto, irresponsáveis em relação a seus comportamentos. A imagem dominante no senso comum é de que os jovens “de hoje” possuem vida sexual e afetiva desregrada, na qual predominam relacionamentos efêmeros, sem nenhum tipo de vínculo e comprometimento.

1 Kinsey defende que numa sociedade livre da repressão sexual “metade da população masculina provavelmente atingiria o orgasmo por volta dos quatro anos e a proporção chegaria quase aos cem por cento cinco anos antes da adolescência” (Robinson, 1977:108)

Na idade adulta, a sexualidade estaria, ao menos teoricamente, normatizada seja pela maior capacidade dos indivíduos de controlar seus próprios *instintos*, seja pelo fato de a sexualidade se inscrever no registro da conjugalidade, isto é, do casamento. O elemento que perturba a sexualidade na idade adulta é o eventual não enquadramento nos modelos de conjugalidade e heterossexualidade. Nessa fase de vida, tanto experiências quanto a disponibilidade afetivo-sexual são percebidas como ameaças.

A chamada terceira idade era tida, até pouco tempo atrás, como o limite da sexualidade em razão não só da degradação da capacidade física e psicológica dos indivíduos, como também da “falta” de parceiros, ou seja, da viuvez, que atinge, em especial, as mulheres, dada a diferença de expectativa de vida entre elas e os homens. Dito de outro modo, esperava-se nessa fase de vida um crescente e normal desinteresse pela sexualidade.

As últimas décadas do século xx, todavia, trouxeram diversas repercussões não só para essa fase de vida, como também para todo o ciclo da sexualidade. Uma das principais modificações ocorridas foi a ampliação do “calendário da vida sexual”: a iniciação se dá mais precocemente e a atividade é observada em idades mais avançadas (Bozon, 2002). Isso se tornou possível, entre outros motivos, por causa de alterações nos padrões de gênero e de relações familiares e conjugais, às quais se somam mudanças de ordem mais geral: a ampliação da escolarização dos jovens, dificuldades de ingresso no mercado profissional, o próprio desenvolvimento tecnológico, a epidemia de aids e impactos da globalização no âmbito tanto formal (por exemplo, em termos de legislação) quanto comportamental.

O conjunto de novas injunções e suas consequências sobre as concepções de sexualidade e de ciclo de vida gera diversas questões acerca dos direitos relacionados a elas. Em termos de infância e de adolescência, observa-se a tendência de constituir crianças e adolescentes como “sujeitos de direitos” que, em função de sua vulnerabilidade, requerem intervenções especiais para protegê-los. No Brasil, essa tendência se caracteriza pela entrada em vigor do Estatuto da

Criança e do Adolescente (ECA) no início da década de 1990. Conjugar a necessidade de proteção com a ideia de que, nesse período da vida, a sexualidade é “latente” e involuntária tem levado à criação de uma série de dispositivos legais que procuram coibir todas as formas de incitação da sexualidade infantil, caracterizadas como “abuso sexual”, “estupro”, “incesto”, “exploração sexual”, “pornografia infantil” ou “pedofilia”. A esse respeito, tem sido explicitamente observado, em todas as legislações e convenções internacionais,² o pressuposto da *inocência* da criança ou adolescente.

É interessante notar que, para essas disposições legais, a idade-limite sempre corresponde à maioridade civil, razão pela qual mantêm-se os adolescentes ao lado das crianças. O direito à confidencialidade e à privacidade em questões ligadas à saúde e, em particular, à sexualidade é outro aspecto relacionado com o recorte etário que merece discussão. A inclusão de crianças e adolescentes numa única norma traz consigo alguns dilemas para os profissionais de saúde, entre os quais a decisão de quando comunicar a pais, responsáveis ou mesmo instâncias de proteção atividades sexuais de adolescentes estabelecidas com parceiros ou parceiras de outra faixa etária. Qual diferença etária é aceitável em relacionamentos afetivo-sexuais de adolescentes? O que caracteriza o consentimento e a autonomia de crianças e adolescentes?

Parcela desse e de outros impasses se deve à extrema valorização atribuída pelas sociedades ocidentais ao fator etário, deixando-se de levar em consideração elementos que o relativizam, como classe social e fase de vida em que o indivíduo se encontra. Por exemplo, a extensão do princípio de proteção aos adolescentes está relacionada à crescente e recente valorização dessa fase de vida. Quanto a isso, importa notar que maturidade e responsabilidade no exercício

da sexualidade decorrem menos da idade dos indivíduos do que de fatores como escolaridade, acesso a serviços de saúde e eventos que marcam a trajetória de suas vidas, entre os quais união e maternidade ou paternidade, que não correspondem necessariamente ao passar dos anos.

DANIELA RIVA KNAUTH

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BOZON, Michel
(2002) *Sociologie de la sexualité*. Paris: Nathan.
- DEBERT, Guita G.
(1977) “Envelhecimento e curso da vida”, *Estudos Feministas*, vol. 5, n. 1, Rio de Janeiro, p. 120–8.
- FOUCAULT, Michel
(1976) *História da sexualidade*, vol. 1: a vontade de saber. Rio de Janeiro: Graal, 1985.
- GROPPO, Luis Antonio
(2000) *Juventude: ensaios sobre sociologia e história das juventudes modernas*. Rio de Janeiro: Difel.
- ROBINSON, Paul
(1977) *The Modernization of Sex*. New York: Harper Colophon Book, 1977.

2 São exemplos de convenções internacionais as resultantes do 1 Congresso Mundial conta a Exploração Sexual Comercial de Crianças, realizado em Estocolmo, em 1996; a Conferência Internacional sobre o Combate à Pornografia Infantil na Internet, em Viena, em 1999, entre outros.

ESTUDOS HISTÓRICOS E ANTROPOLÓGICOS têm demonstrado que as noções de saúde e de doença são construídas socialmente. Além disso, vêm pontuando que as formas pelas quais as sociedades atribuem significados a enfermidades e concebem a saúde refletem, em grande parte, seus próprios valores (Iriart, 2003). Por exemplo, na atual sociedade brasileira, prevalece entre as camadas médias a concepção de que ter saúde equivale a manter o corpo em forma consoante padrões estéticos. Em função dessa relação entre corpo, estética e saúde, criam-se “necessidades médicas” que incluem remédios, cirurgias plásticas, alimentos e cosméticos com o objetivo de construir um “corpo perfeito” (Luz, 2000).

A perspectiva biomédica preponderante em nossa sociedade entende saúde e doença como fenômenos biológicos que necessitam ser tratados por meio de intervenções de natureza técnica. Essa perspectiva se sustenta na crença de que a racionalidade científica é um modo privilegiado de compreender o mundo; na validade de sinais físicos e testes laboratoriais para a confecção de diagnósticos; na percepção metafórica do corpo como máquina; na visão dualista que opõe corpo e mente; no diagnóstico como resposta às causas do adoecimento e caminho para o tratamento; e, por fim, no completo afastamento do discurso subjetivo do paciente a respeito das causas de seu adoecimento (Helman, 1984).

Do ponto de vista da antropologia, é preciso relativizar as explicações para o binômio saúde e doença que se baseiam numa visão

biologizante. O corpo não deve ser lido apenas à luz de pressupostos biomédicos, uma vez que nem todas as sociedades ou grupos sociais interpretam o adoecimento como um problema estritamente fisiológico. Ele é passível de diferentes leituras, de acordo com o contexto social (Ferreira, 1994), outro modo de dizer que reflete a sociedade e que os processos nele presentes não são redutíveis à fisiologia.

Os Azande, habitantes da África Central, na região do divisor de águas entre os rios Nilo e Congo, concebem a ideia de “infortúnio” em conexão com a causa de suas doenças. Mesmo sem desconhecer o que seriam, para nós, “causas naturais”, esse povo crê que seus infortúnios, entre os quais a doença, determinam-se pela bruxaria desencadeada por algum inimigo ou desafeto (Evans-Pritchard, 1937). Desse modo, mesmo infortúnios e doenças acidentais para a perspectiva ocidental têm dimensão jurídica, uma vez que foram causados por alguém.

Explicações sobre a origem das doenças que fogem a uma concepção exclusivamente biológica do fenômeno também são encontradas no contexto de cultos religiosos brasileiros. O jarê, variante do candomblé encontrada na Chapada Diamantina, na região sudeste do Brasil, é um culto de pequenos lavradores, voltado para a interpretação e o tratamento da “aflição” (Rabello, 1994). Nele, as atividades são realizadas pelos caboclos, isto é, entidades que os participantes do culto associam genericamente aos índios e veem como espíritos selvagens. No jarê, são metáforas como “corpo aberto *versus* corpo fechado” (: 51) que ordenam as concepções de saúde, doença e cura. Para seus adeptos, o indivíduo interage com pessoas, espíritos e coisas que ele não pode controlar. A doença, fruto dessa interação, produz-se numa situação de vulnerabilidade (o “corpo aberto” do indivíduo) em face do meio, sendo preciso, na obtenção da cura, redefinir o contexto relacional que gerou a doença e intervir para fortalecer e “fechar o corpo” do indivíduo.

Entre os umbandistas, por sua vez, a doença adquire o sentido metafórico de “desordem” (Montero, 1986). O corpo doente se refere a forças que estão fora do indivíduo e se relacionam com o mundo

social e o universo espiritual. O indivíduo, portanto, é o *locus* onde se enfrentam forças sociais e espirituais em conflito, razão pela qual a atividade primordial da “terapêutica” umbandista não é curar o corpo em si mesmo, mas sim manipulá-lo simbolicamente para conter forças maléficas que lhe são exteriores. Essa atividade, segundo Montero, implica um processo de “desmedicalização” da doença.

Outro exemplo diz respeito às representações sobre a doença no catolicismo popular. Adeptos dessa modalidade religiosa se orientam pela ideia de que o mundo é regido por um ser supremo que domina o “bem” e o “mal” (Minayo, 1994: 62). Esse ser, tido como capaz de controlar as pessoas, premia aquelas que fazem o “bem” e castigam as que praticam o “mal”, ou seja, as doenças são “castigos” para os que não se mantiveram nos parâmetros de benevolência. Ao mesmo tempo, são compreendidas como um caminho, uma “benção-meio” capaz de aproximar do caminho do “bem” o doente em sua “trajetória terapêutica”. Ao promover uma redenção dos “pecados” cometidos na vida pregressa, as doenças reordenariam o universo tanto pessoal quanto social do indivíduo.

O pertencimento a diferentes estratos sociais também implica concepções de saúde e doença que se afastam de uma perspectiva biomédica. No Brasil, indivíduos das classes trabalhadoras possuem uma visão sobre o binômio saúde e doença que depende da forma como concebem a *pessoa* humana (Duarte, 1986). Eles tendem a adotar uma noção holista de *pessoa*, afastando-se de uma visão mais individualista, presente sobretudo nas camadas médias. Entre outras coisas, isso faz com que o dualismo corpo-mente, um dos grandes princípios que sustentam a concepção biomédica da doença, não prepondere. Nessas classes, a doença é comumente percebida como um episódio que relaciona elementos biológicos, morais e espirituais.

Além dos pontos já discutidos, as categorias sociais de saúde e de doença atuam como princípio classificatório de indivíduos e grupos no interior de uma determinada sociedade. Tidas como “enfermas” ou “saúáveis”, as pessoas podem responder de maneiras diferentes

em diversas esferas da vida social. O próprio exercício da Justiça é afetado pelas concepções vigentes de saúde e doença. No Brasil, por exemplo, a ideia de responsabilidade penal corrente no final do século XIX e no início do século XX foi extremamente influenciada pela psiquiatria da época, que tendia a associar a loucura à irresponsabilidade (Carrara, 1994). Pessoas que cometiam “crimes passionais” eram consideradas “enfermas”, “loucas momentâneas”, o que levou muitos juristas e médicos-legistas a sustentar que, para esses criminosos, a pena não tinha efeitos. Por não ter exercido seu “livre-arbítrio” ao cometer o delito, o “passional” não teria por que responder por seus atos perante a Justiça (Rinaldi, 2004).

Em face disso, conclui-se que, no exercício da Justiça, é fundamental levar em conta que há formas diferentes de conceber a saúde e a doença, assim como de vivenciá-las. Para lidar com essas formas, os indivíduos não só formulam sentidos próprios, como também desenvolvem práticas específicas, ou seja, culturas e grupos sociais mantêm formas singulares de compreender o que são a saúde e a doença, com base nas quais desenvolvem técnicas terapêuticas particulares e reconhecem os especialistas que podem manipulá-las de forma legítima.

ALESSANDRA DE ANDRADE RINALDI

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CARRARA, Sérgio
(1994) *Crime e loucura: o aparecimento do manicômio judiciário na passagem do século*. Rio de Janeiro: EDUERJ.

DUARTE, Luiz Fernando Dias.

(1986) *Da vida nervosa nas classes trabalhadoras urbanas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor/CNPq.

EVANS-PRITCHARD, Edward Evan

(1937) *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

FERREIRA, Jaqueline

(1994) “O corpo sígnico”. In: ALVES, Paulo César & MINAYO, Maria Cecília de Souza (orgs.). *Saúde e doença: um olhar antropológico*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 1994, p. 101–13.

HELMAN, Cecil

(1984) *Saúde, cultura e doença*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1994.

IRIART, Jorge Alberto Bernstein

(2003) “Concepções e representações da saúde e da doença”. Salvador: Instituto de Saúde Coletiva, Universidade Federal da Bahia. Mimeo.

LUZ, Madel T.

(2000) “Práticas de saúde, cura e terapêutica na sociedade atual”. In: *Anais do VI Congresso Brasileiro de Saúde Coletiva*. Salvador. CD-Rom.

MINAYO, Maria Cecília de Souza

(1994) “Representações da cura no catolicismo popular”. In: ALVES, Paulo César & MINAYO, Maria Cecília de Souza (orgs.). *Saúde e doença: um olhar antropológico*. Op. cit., p. 57–73.

MONTERO, Paula

(1986) “A cura mágica na umbanda”, *Comunicações do ISER*, ano 5, n. 20, Rio de Janeiro, julho, p. 39–48.

RABELLO, Miriam Cristina M.

(1994) “Religião, ritual e cura”. In: ALVES, Paulo César & MINAYO, Maria Cecília de Souza (orgs.). *Saúde e doença: um olhar antropológico*. Op. cit., p. 47–57.

RINALDI, Alessandra de Andrade

(2004) “A sexualização do crime no Brasil: um estudo sobre criminalidade feminina no contexto de relações amorosas (1890–1940)”. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva, Instituto de Medicina Social, Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

CONCEPÇÕES DE VIDA,
MORTE, SAÚDE E CORPO
NA JURISPRUDÊNCIA BRASILEIRA

AS CIÊNCIAS SOCIAIS TÊM DEMONSTRADO que não existe uma única concepção acerca dos conceitos de vida, morte, saúde e corpo, ou seja, que a compreensão sobre essas noções tem variado ao longo do tempo e entre diferentes culturas. No Brasil, assim como em muitos outros países, o direito e o Poder Judiciário têm assumido, cada vez mais, a tarefa de dar a última palavra a respeito de questões morais e políticas relacionadas a esses conceitos, antes pertencentes a esferas de competência do Legislativo, do Executivo, de médicos e de religiões.

Essa mudança é parte de contexto mais amplo. Não apenas questões tradicionalmente ligadas à esfera política se tornaram objeto de análise sob o tema da judicialização da política (Vianna, 1999), como tem sido discutida, no campo da própria teoria do direito, a superação do paradigma positivista no tocante à separação entre o direito e a moral, e à necessidade de desenvolver teorias de argumentação jurídica que contemplem, além de aspectos normativos, o conhecimento empírico de outras ciências (Alexy, 1983). No que se refere ao direito à saúde, embora se entendesse, há alguns anos, que os direitos

sociais só seriam judicialmente exigíveis, se houvesse lei específica que determinasse bens e serviços de saúde a serem prestados pelo poder público, a sua inclusão como direito fundamental, ao lado de outros direitos sociais (art. 6º da Constituição federal), o surgimento da concepção de indivisibilidade e interdependência dos direitos humanos, propugnando pela exigibilidade dos direitos econômicos, sociais e culturais na mesma medida dos direitos civis e políticos, e o fortalecimento da ideia de constitucionalismo acabaram levando à judicialização da saúde.

Hoje, predomina a concepção de plena exigibilidade e justiciabilidade do direito à saúde (Leivas, 2006), conforme jurisprudência do Supremo Tribunal Federal sobre a matéria:

EMENTA: Paciente com HIV/AIDS. Pessoa destituída de recursos financeiros, direito à vida e à saúde. Fornecimento gratuito de medicamentos. Dever constitucional do poder público (cf. arts. 5º, caput, e 196), precedentes (STF). Rrecurso de agravo improvido. O direito à saúde representa consequência constitucional indissociável do direito à vida. O direito público subjetivo à saúde representa prerrogativa jurídica indisponível assegurada à generalidade das pessoas pela própria Constituição da República (art. 196). Traduz bem jurídico constitucionalmente tutelado, por cuja integridade deve velar, de maneira responsável, o poder público, a quem incumbe formular – e implementar – políticas sociais e econômicas idôneas que visem garantir, aos cidadãos, inclusive aqueles portadores do vírus HIV, o acesso universal e igualitário à assistência farmacêutica e médico-hospitalar.¹

1 AGRG no Recurso Extraordinário n. 271.286-8, DJ 24.11.2000, 2ª Turma, relator ministro Celso de Mello.

Outra decisão trouxe a lume perspectivas biomédicas e sociais na compreensão da saúde e da sexualidade. Trata-se de ação civil pública (ação coletiva com efeito geral) proposta pelo Ministério Público Federal, com o objetivo de garantir aos transexuais o acesso à chamada cirurgia de transgenitalização pelo Sistema Único de Saúde (sus). Essa cirurgia, embora já estivesse regulamentada pelo Conselho Federal de Medicina, não estava prevista na tabela de procedimentos do sus, e o Tribunal Regional Federal da 4ª Região concedeu decisão favorável aos transexuais brasileiros.²

Na fundamentação da decisão, reconhece-se o direito à identidade sexual, inscrita no campo da autonomia e da liberdade sexual, e não exclusivamente numa concepção do direito à saúde como ausência de doença:

Direito constitucional. Transexualismo. Inclusão na tabela SIH-sus de procedimentos médicos de transgenitalização. Princípio da igualdade e proibição de discriminação por motivo de sexo. Discriminação por motivo de gênero. Direitos fundamentais de liberdade, livre desenvolvimento da personalidade, privacidade e respeito à dignidade humana. Direito à saúde. Força normativa da Constituição. 1. A exclusão da lista de procedimentos médicos custeados pelo Sistema Único de Saúde das cirurgias de transgenitalização e dos procedimentos complementares, em desfavor de transexuais, configura discriminação proibida constitucionalmente, além de ofender os direitos fundamentais de liberdade, livre desenvolvimento da personalidade, privacidade, proteção à dignidade humana e saúde. 2. A proibição constitucional de discriminação por motivo de sexo protege heterossexuais, homossexuais, transexuais e travestis, sempre que a

sexualidade for o fator decisivo para a imposição de tratamentos desfavoráveis. 3. A proibição de discriminação por motivo de sexo compreende, além da proteção contra tratamentos desfavoráveis fundados na distinção biológica entre homens e mulheres, proteção diante de tratamentos desfavoráveis decorrentes do gênero, relativos ao papel social, à imagem e às percepções culturais que se referem à masculinidade e à feminilidade. 4. O princípio da igualdade impõe a adoção de mesmo tratamento aos destinatários das medidas estatais, a menos que razões suficientes exijam diversidade de tratamento, recaindo o ônus argumentativo sobre o cabimento da diferenciação. Não há justificativa para tratamento desfavorável a transexuais quanto ao custeio pelo sus das cirurgias de neocolpovulvoplastia e neofaloplastia, pois: a) trata-se de prestações de saúde adequadas e necessárias para o tratamento médico do transexualismo; e b) não se pode justificar uma discriminação sexual (contra transexuais masculinos) com a invocação de outra discriminação sexual (contra transexuais femininos). 5. O direito fundamental de liberdade, diretamente relacionado com os direitos fundamentais ao livre desenvolvimento da personalidade e de privacidade, concebendo os indivíduos como sujeitos de direito, ao invés de objetos de regulação alheia, protege a sexualidade como esfera da vida individual livre da interferência de terceiros, afastando imposições indevidas sobre transexuais, mulheres, homossexuais e travestis. 6. A norma de direito fundamental que consagra a proteção à dignidade humana requer a consideração do ser humano como um fim em si mesmo, ao invés de meio para a realização de fins e de valores que lhe são externos e impostos por terceiros; são inconstitucionais, portanto, visões de mundo heterônomas, que imponham aos transexuais limites e restrições indevidas, com repercussão no acesso a procedimentos médicos.

2 Apelação Cível n. 2001.71.00.026279-9/RS, relator juiz Roger Raupp Rios. Disponível em www.trf4.gov.br.

Em sua decisão, o juiz relator, embora reconheça a força hegemônica da compreensão biomédica da saúde que caracteriza a transexualidade como transtorno psicológico, admitiu abordagem social fundamentada no direito à identidade sexual e à autonomia.

Uma terceira decisão situa a força do argumento religioso em face da compreensão biomédica da vida e da morte. Trata-se de “ação de descumprimento de preceito fundamental”, em tramitação no Supremo Tribunal Federal, na qual se postula o reconhecimento do direito de interromper a gravidez em caso de fetos anencéfalos. Os ministros Carlos Britto e Marco Aurélio recorreram a uma argumentação biomédica para reconhecer o direito a interrupção da gravidez nos seguintes termos:

Porque sabemos que, se o feto anencéfalo não possui os hemisférios cerebrais nem o córtex, na verdade, ele se assemelha àquela situação do ser humano, já vivo, portanto, que teve sua morte cerebral decretada, sentenciada, diagnosticada, e que, no entanto, continua a viver por efeito de aparelhos. A vida já não está ali, o cérebro já desaconteceu, apenas há uma pulsação nos demais órgãos por mérito, por virtude dos aparelhos.³

Diante de uma deformação irreversível do feto, há de se lançar mão dos avanços médicos tecnológicos, postos à disposição da humanidade não para simples inserção, no dia a dia, de sentimentos mórbidos, mas, justamente, para fazê-los cessar. No caso da anencefalia, a ciência médica atua com margem de certeza igual a 100%. Dados merecedores da maior confiança evidenciam que fetos anencefálicos morrem no período intrauterino em mais de 50% dos casos. Quando se chega ao final da gestação, a sobrevida é diminu-

ta, não ultrapassando período que possa ser tido como razoável, sendo nenhuma a chance de afastarem-se, na sobrevida, os efeitos da deficiência. Então, manter-se a gestação resulta em impor à mulher, à respectiva família, danos à integridade moral e psicológica, além dos riscos físicos reconhecidos no âmbito da medicina.⁴

Tais razões biomédicas, no entanto, foram ignoradas em outro tipo de discurso apresentado no mesmo julgamento:

Não me convence o argumento de que o feto anencéfalo seja um condenado à morte. Todos somos, todos nascemos para morrer. A duração da vida é que não pode estar sujeita ao poder de disposição das demais pessoas. Essa é a razão jurídica fundamental por que não apenas as normas infraconstitucionais, mas também a Constituição tutelam a vida, porque, no instante em que, independente da classificação nosológica que se pudesse emprestar ao feto anencéfalo, o transformássemos em objeto de disposição alheia, essa vida se tornaria coisa (*res*) porque só coisa, em Direito, é objeto de indisponibilidade jurídica das pessoas. Ser humano é sujeito de direito.⁵

Por fim, uma quarta decisão situa a questão do corpo como território privilegiado de controle e intervenção política e social. Trata-se de ação civil pública, de iniciativa do Grupo de Apoio e Prevenção à Aids (GAPA/RS) e do Ministério Público Federal, que requereu a inconstitucionalidade de lei do município de São Sebastião do Caí, Rio

3 Questão de ordem na ADPF-MC n. 54, voto do ministro Carlos Britto, p. 91.

4 Liminar ADPF n. 54, ministro Marco Aurélio. Decisão publicada no DJU de 2 de agosto de 2004. Transcrição no Informativo n. 354, Supremo Tribunal Federal.

5 Questão de ordem na ADPF-MC n. 54, voto ministro Cezar Peluso, p. 94.

Grande do Sul, que prevê a obrigatoriedade de os profissionais do sexo se submeterem a exames de HIV. A ação foi julgada procedente pelo Tribunal Regional Federal da 4ª Região, tendo sido consideradas posições contrárias ao exame compulsório com base na epidemiologia. Desse modo, prevaleceram o disposto na Convenção para a Repressão do Tráfico de Pessoas e do Lenocínio, especialmente em seu art. 6º, que proíbe a submissão das pessoas que se entregam à prostituição a condições excepcionais de vigilância, e também os direitos à dignidade da pessoa humana e à liberdade enunciados na Constituição federal.

Em resumo, verifica-se que: a) no Poder Judiciário brasileiro, tem sido observada a prevalência de concepções biomédicas no julgamento de casos que envolvem a definição da morte, da vida, da saúde e do corpo; b) argumentos baseados no sagrado e em dogmas religiosos ainda se mantêm em questões caras às religiões, como o aborto e a sexualidade; c) a decisão que garantiu aos profissionais do sexo o direito de não se submeterem a exames compulsórios de HIV pode ser indício de concepção mais liberal e menos autoritária sobre o corpo; e d) a decisão que garante aos transexuais o direito à cirurgia de transgenitalização pelo SUS pode e deve ser mencionada como paradigma de um direito que se abre para concepções sociais da saúde e reconhece a autonomia do indivíduo quanto à sua identidade tanto sexual quanto corporal.

PAULO GILBERTO COGO LEIVAS

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALEXY, Robert

(1983) *Teoría de la argumentación jurídica: la teoría del discurso racional como teoría de la fundamentación jurídica*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1997.

LEIVAS, Paulo Gilberto Cogo

(2006) *Teoria dos direitos fundamentais sociais*. Porto Alegre: Livraria do Advogado.

VIANNA, Luiz Werneck e outros

(1999) *A judicialização da política e das relações sociais no Brasil*. Rio de Janeiro: Revan.

ÍNDICE REMISSIVO

A

aborto 145, 399–400, 405–11, 448, 452–7,
490, 520, 536–7, 564
– seguro 397
– voluntário 536
“descer a regra” 405–7
adolescência 479, 522, 548–9
gravidez na – 466
alteridade 68, 90, 202, 255, 362
antropologia
 antropogeografia 104, 348
 – biológica 56
 – cultural 55, 166, 407
 – ecológica, 352
 – física 227
 – jurídica 19–21, 26, 35–54, 262, 272, 300
 Anthropology of Law 44
 Jural Anthropology 42
 Legal Anthropology 44
 paleoantropologia 105

B

biopolítica 529
burocracia 276–285, 289

C

campesinato 18, 318, 327, 336–45, 383
 campesinidade 336
 matriz camponesa 328, 336
cartório 266, 276–85, 472–5
 corrida aos cartórios 339
 despachantes 282
 escrivânias de Justiça 279
 – de registros públicos 280
 serviço notarial 279
 tabelionatos 279, 472
cidadania 11, 14, 23, 116, 134, 143, 163, 204,
 219–26, 234, 238–9, 263–4, 271–5, 278, 306,
 315, 321, 344, 358–60, 366, 397, 505, 522–4
 – do louco 543
 – global-transnacional 220
 – parcelada 522
 códigos consuetudinários 18, 336–7
 déficit de cidadania 20, 101
 obrigações sociais 69, 96, 143, 222,
 262–3, 271–6, 279, 526
 transmigrantes 220–1
colonialismo 178, 181, 188, 235, 254
 – britânico 271
 neocolonialismo 44
 processos de descolonização 203

conflitos interpessoais 13, 97, 287, 302, 305
 administração de – 21, 49
 regulação informal de – 265, 303
 solução de – 13, 290
 conhecimentos tradicionais 29
 corpo 526–31
 circulação de corpos 529
 controle do contato corporal 529
 – doente 18, 529, 553
 – saudável 18, 529
 corporalidade 413, 422–3, 521, 526–8
 fronteiras corporais 527
 incorporação 423, 448, 451, 529
 limites corporais 527
 cosmologia 110, 369, 533
 costume 55–60, 64–5, 94–5, 98, 111, 113, 116,
 129, 190–3, 313, 319, 324, 327, 372, 381,
 392, 420, 422, 440, 473
 cultura 55–67
 diferenças culturais 68–72, 231, 237,
 274, 326
 distintividade cultural 162, 326
 diversidade cultural 59, 64, 119, 237,
 405, 408–9
 diversidade sociocultural 24
 endoaculturação 58
 heterogeneidade cultural 204
 multiculturalismo 221, 231, 238, 253
 performance cultural 158–9
 protocultura 105
 tradição cultural 144, 273, 364, 463
 variação cultural 71, 75–6, 414

D

desigualdade 20, 25, 47–8, 114, 151, 203,
 206–10, 212–5, 227–33, 234–8, 250–1,
 264, 268, 289, 441–3, 450
 direitos
 – à diferença 202–59, 326, 375, 448–51
 direito aos – 18, 262–316

– de autor e de imagem 1191
 – coletivos 77, 116, 119
 – culturais 209
 – indígenas 13, 17, 29, 99, 126, 323,
 391–3
 – de minorias 11, 235
 – difusos 119
 – dos quilombolas 13
 – do consumidor 14
 – étnicos 13, 326, 375
 – humanos 11, 23–6, 81, 209–10, 222–3,
 235–6, 268, 290, 306, 315, 396, 400, 439,
 448–457, 544, 559
 – sexuais e reprodutivos 396–458
 – subjetivos 144
 – territoriais 24, 201, 210, 238, 317–94
 discriminação 21, 227–33, 236–8, 247–8,
 251, 255–7, 402, 431, 452–3, 544, 560–1
 ação afirmativa 77, 119, 208, 212–8,
 231–2, 238
 – positiva 208, 214
 – racial 214, 326, 361
 direito de antidiscriminação 248–50,
 257
 legislação antidiscriminação 256
 dominação masculina 80
 homofobia 13, 207, 449
 sistema de cotas 212–6
 doença 92, 432, 451, 521–4, 528, 552–7
 aflição 553
 castigo 554
 desordem 553
 infortúnio 522, 528–9, 553

E

ecologia 330, 349–50
 adaptação ecológica 168
 – animal 352
 – cultural 164, 351–2
 – evolutiva 354

determinismo ecológico 104
 nichos ecológicos 321–2, 330, 347
 situação ecológica 350
 erotismo 433, 435
ethos 267
 ética 94–102, 407–8
 – estoica 143
 – médica 452
 etnicidade 68–78, 88, 188, 194, 204, 238,
 320–6
 associações étnicas 69
 comunidades étnicas 70
 conflitos interétnicos 100
 etnocentrismo 12–3, 88, 99, 227,
 237–8
 etnogênese 229
 etnônimos 321–2
 fronteiras étnicas 71–4, 77, 89, 238, 320
 grupos étnicos 17, 68–78, 88, 92,
 236–8, 263–4, 322, 325, 330, 332, 362–5
 identidade étnica 71–3, 76–7, 89, 319–22
 reconhecimento étnico 134
 redes étnicas 69, 74, 77
 relações interétnicas 89, 235–7, 365
 etnografia 96, 98, 163, 302
 encontro etnográfico 137

F

família 14, 19, 57–62, 82, 175, 207, 328, 336–
 44, 382, 399–402, 413, 430, 460–517
 abrigados 471, 475–6
 adoção 14, 62, 417, 461, 466, 471–6,
 515
 adoção pronta 471, 475
 apadrinhamento 466
 circulação de crianças 471–3
 convivência familiar 471–7, 515
 direito e – 460–517
 Estatuto da Criança e do Adolescente
 471, 483, 514, 550

– homoparental 402
 – mosaica 497
 interesse da criança 471–2, 476
 solidariedade familiar 481
 violência familiar 13, 19, 467, 502–9
 feitiço 533
 feminismo 23, 82, 253, 303, 396, 399–400,
 431–4, 441, 461, 499, 505–6, 513
 fisco 266, 276–85
 alfândega 277
 justiça fiscal 277
 tributo 277–8, 281
 folclore 118, 188

G

gênero 439–47
 identidade de – 401, 412–9
 violência de – 13
 sexo e – 439–47
 transgênero 397–8, 402, 416–7
 graça 79

H

habitat 59, 128, 321, 348, 351, 372, 392
 hábito 58, 95, 313
 honra 19, 79–85, 207, 271, 282, 338, 433
 crimes de – 81–2
 legítima defesa da – 82, 504

I

idade 546–51
 fator etário 546, 550
 grupos etários 546–7
 recorte etário 546–7, 550
 identidade 86–93
 diferencialismo 251–4

distintividade cultural 162, 326
 – de gênero 401, 412–9
 – grupal 87
 – nacional 234–5
 – pessoal 87, 221, 420–1, 534–5
 – sexual 401–3, 420–9, 448, 451, 460, 560–2
 –s coletivas 221, 263, 267, 273, 312, 385, 435
 reconhecimento identitário 273
 visão construtivista/construcionista da – 89, 398, 415, 421
 visão essencialista da – 59, 398, 414, 417, 421
 indigenismo 130–1, 193
 Fundação Nacional do Índio (Funai) 24, 100, 128–31, 137, 323, 371–2, 386
 índios bravos 132
 índios mansos 132
 política indigenista 20, 126, 130
 indivíduo 141–6
 individualismo 142–4, 166, 172, 435, 498
 infância 478–84, 514, 548–9

J

judicialização 558–9
 – da política 558
 – da saúde 559
 – da vida cotidiana 264
 judiciarização 300, 305–6
 Justiça
 arbitragem 268, 303, 306, 314
 argumentação jurídica 36, 558
 conciliação 268, 306, 314
 construção consensual dos fatos 36
 contraditório [lógica/princípio] 12, 35–8, 45–7, 50, 131
civil Law 38, 41–2, 50
common Law 41–2, 144, 193
 direito primitivo 96

direito romano 57, 143
due processo of Law 45–7
 juizados de pequenas causas 97
 – criminal 37, 263, 287
 maioria civil 550
 mediação 127, 268, 302–3, 306, 314
 ordenamento jurídico 265, 313–4, 513–5
 pessoa jurídica 141, 144, 280, 521
 responsabilidade penal 521, 555
rule by Law 21, 42
rule of Law 21, 42
 verdade(s) jurídica(s) 36, 40–1, 46, 300
 sensibilidade jurídica 44

L

loucura 539–44
 alienação/alienado mental 539–40
 doença mental 522, 541
 inimputabilidade 541
 medicina mental 539, 541

M

manualização 27, 36–7
 matriarcado 56–7, 174, 462
 matrilinearidade 57, 64
 meio ambiente 103, 107, 318, 322, 330, 346–55
environment 351
 etologia 107
 proteção ao – 25
 memória 91–2
 – coletiva/social 186, 191, 338, 362
 – oral 365
 imemorialidade 128–30, 382, 389, 394
 mesmidade 86–7
 minorias 11, 14, 17, 20, 99–101, 204–5, 213–5, 219–26, 234–46, 264, 289–90, 375, 542
 moral 94–102, 162, 336, 409, 456, 496

morte 19, 532–8
 coma irreversível 534
 eutanásia 536–7
 – cerebral 534–5, 562
 – cardiorrespiratória 534
 – encefálica 535
 suicídio assistido 536–7
 transplante de órgãos 537

N

nação 110–2, 165, 187–8, 220, 234–5
 “abrasileiramento” 237
 comunidade imaginada 113, 219
 comunidade transnacional imaginada-virtual 220, 223–4
 Estados-nação/Estados nacionais 76, 114, 178, 188, 204–6, 209, 219–22, 225, 231–5, 301, 320, 331, 371, 391, 394, 397
 identidade nacional 88, 234–7
 nacionalismo 187–8, 235, xenofobia 235, 238, 251
 natureza 103–9, 161, 167–75, 179, 346–50, 353, 412–3, 420–1, 431
 biosfera 103, 348

P

parentesco 56–7, 64, 460–70, 496
 aliança matrimonial 175–6, 499
 casamento trocado 342
 consanguinidade 175, 464
 descendência 64, 175–6, 337, 364, 464
 exogamia 57
 parentela 337–9
 primogenitura 60, 62, 342
 proibição do incesto 104, 170, 175, 550
 relações de – 70, 147, 489–90, 495
 sistemas de – 57, 64, 263, 490
 ultimogenitura 61, 342

patriarcado 56
 patrimônio
 – cultural 29, 110–124, 192, 360, 365
 – material 29
 – imaterial 29, 115–6, 121
 – intangível 115
 planos de salvaguarda 119, 121
 perícia antropológica 125–40
 laudos periciais 11
 pessoa 141–6, 554
 polícia 286–93
 delegacias 267, 286–93
 delegacias de defesa da mulher 264–5, 301–8
 delegacias especializadas 264, 289–90
 mediação policial 303
 – judiciária 300, 302
 populações
 – extrativistas 25, 384
 – ribeirinhas 327, 378–1
 – tradicionais 24, 210, 321, 380, 387, 393
 propriedade intelectual 29, 115
 psiquiatria 539, 542, 555
 antipsiquiatria 542
 Centros de Atenção Psicossocial (CAPS) 543
 Núcleos de Atenção Psicossocial (NAPS) 543
 medicina legal 520
 – biológica 107
 – democrática italiana 542
 – forense 520
 Reforma psiquiátrica 543–4

Q

quilombolas 13, 70, 92, 321, 376
 comunidades remanescentes de quilombos 24–5, 327, 376, 381, 384–5, 392
 terras de quilombos 11, 318, 326, 332, 356–369, 375–6

R

raça 147–53
 fenótipo 362
 racismo 151, 230, 235–9, 251–4, 326, 359, 364
 sistemas brasileiros de classificação racial 150
 relações conjugais 495–501
 violência conjugal 264, 300–8
 religião
 religiões afro-brasileiras 62
 religiosidade 74, 240–6
 laicidade 204, 240–2, 455
 minorias religiosas 209, 212, 242
 pluralismo religioso 240, 243
 sincretismo 243
 reprodução 14, 64, 145, 163
 barriga de aluguel 460, 486, 491
 clonagem 145, 488
 controle da fertilidade 399
 direitos reprodutivos 396–458
 engenharia genética 108
 fertilização *in vitro* 486–7, 491
 infertilidade 485–7
 injeção singular introcitoplasmática de esperma 486, 488
 inseminação artificial 485–6, 512
 novas tecnologias reprodutivas 107, 460–1, 464, 467, 485–94, 512–3
 – sem sexo 402
 tecnologias reprodutivas assistidas 107, 460–1, 464, 467, 485–94, 512–3
 transferência intrafalopiana de gametas 486
 respeito 257
 ritual/rituais 19, 62, 65, 154–60, 422, 528
 mega – 223–4
 ritos de cura 157

S

saberes locais 12
 saúde 18–9, 92, 452–7, 522, 552–7
 direito e – 520–65
 saúde pública 244, 454, 466, 524
 segurança pública 11, 263–6, 269, 294–9
 sexualidade
 aids 24, 549, 559
 abuso sexual 433, 550
 bissexualidade 229, 416
 ciclo da sexualidade 547–9
 calendário da vida sexual 549
 cidadania sexual 511
 crimes sexuais 433
 diferença sexual 440
 direitos sexuais 396–458
 doenças sexualmente transmissíveis 24, 523
 estupro 400, 504, 537, 550
 exploração sexual 482, 550
 hermafroditismo 412–4
 homoterotismo/homossexualidade 24, 109, 227–9, 396–7, 401–2, 414–7, 421–5, 434, 444, 498, 547, 560–1
 limites da – 430–8
 movimento gay/homossexual 228–9, 417, 434, 513
 pedofilia 402, 434, 550
 pornografia infantil 550
 sexologia 421, 432
 transexualidade 398, 413, 417–8, 560–2
 significador 528
 sociedade 161–185
 coerção social 271
 coesão social 271, 393
 com base no status 56
 com base no contrato 56
 controle social 25, 40–1, 44, 49, 96, 262–5, 272, 278, 303, 338
 – de contrato 540

–s tradicionais 95, 190, 194, 252,
 –s tribais 99
 corporações 175
 corporações transnacionais 225
 corpos sociais 529
 fatos sociais 502, 533
societas 164–6, 172–3, 181
 tipos sociais 171
universitas 164–6, 172–4, 179, 181
 solidariedade 69, 172, 175, 263, 268, 272–5, 312, 325, 474, 496
 subjetividade 86–93
 construção de si 547
 dicotomia entre sujeito e objeto 442
 sujeito 141, 349, 398, 415, 430–2
 sujeito de direitos 252, 449, 505, 520, 563

T

terra 18, 60, 325, 329–30, 336–43, 361–2, 371, 383, 394
 acesso a – 318, 337, 344, 360–1, 376
 apropriação comunal 337
 compáscuo 383
 comunidades negras 227, 326, 358, 361, 380, 385
 Estatuto da Terra 329
 herança 59–61, 328, 336–43, 362
 partilha igualitária da – 18, 343
 Movimento dos Trabalhadores Sem Terra (MST) 329, 336, 343
 ocupação tradicional da – 129, 322–4, 327, 394
 posse da – 318, 327, 336–45
 princípio de *jus laboranti* 61, 339, 343
 princípio de *jus nascitur* 61, 339
 regularização fundiária 356–60, 365
 sistema de propriedade parcelar 341
 –s de ausentes 389
 –s de caboclos 389

–s de herdeiros 389
 –s de heréus 337
 –s de índio 388
 –s de mocambo 326, 358
 –s de negro 326, 358
 –s de preto 326, 358, 364, 381, 388
 –s de quilombos 17, 24–5, 318, 324–7, 332, 356–68, 376, 381, 384–5, 392
 –s da santa 389
 –s de santíssimo 389
 –s de santo 326, 358
 –s em comum 337
 –s faxinais 327, 337, 377
 –s imemoriais 381
 –s indígenas 11, 23–4, 65, 126–31, 318, 323–4, 369–76, 384, 388
 –s largas 337
 –s soltas 337
 –s tradicionalmente ocupadas 318, 326–7, 330, 375–94
 territórios negros 326, 358, 363
 usos da – 361, 365
 usufrutos da – 361
 territórios
 direitos territoriais 24, 210, 238, 318–94
 processos de territorialização 323, 388
 territorialidade 70, 129, 162, 320, 325, 357, 361–2, 369, 372, 385, 388
 – tradicionais 391–2
 trabalho infantil 461, 465–7, 478–84, 547
 tradição 19, 186–97, 393
 – contratualista 174–5
 – cultural 144, 273, 364, 463
 – indigenista 126
 – inventada 111, 117, 188–90
 – jurídica brasileira 35, 116, 279
 – jurídica ocidental 41, 276
 – jurídica romana 144
 – seletiva 189
 –ões jurídicas anglo-americanas 44
 tutela 127, 323, 327, 375–6, 522, 540
 – jurídica 47, 543

V

vergonha 79–80

vida 19, 400, 532–8

 ciclos de – 453, 522, 546–51

 – intrauterina 400

violência 13, 19, 265, 295–8, 431–2, 502

 crimes contra mulheres 80–3, 302,

 433, 444

 – conjugal 264, 300–8

 – de gênero 13

 – doméstica 228, 306, 461, 513–4

 – familiar 13, 19, 467, 502–9

 – e transgressão 430–8

 – homofóbica 13, 207, 449

 – sexual 430–8

Esta obra foi impressa na cidade de Blumenau pela Nova Letra Gráfica e Editora em junho de 2012.