

**ANTROPOLOGIA E  
DIREITOS HUMANOS 2**

## COLEÇÃO ANTROPOLOGIA E CIÊNCIA POLÍTICA

1. **Os fornecedores de cana e o Estado intervencionista**  
Delma Pessanha Neves
2. **Devastação e preservação ambiental no Rio de Janeiro**  
José Augusto Drummond
3. **A predação do social**  
Ari de Abreu e Silva
4. **Assentamento rural: reforma agrária em migalhas**  
Delma Pessanha Neves
5. **A antropologia da academia: quando os índios somos nós**  
Roberto Kant de Lima
6. **Jogo de corpo**  
Simoni Lahud Guedes
7. **A qualidade de vida no Estado do Rio de Janeiro**  
Alberto Carlos Almeida
8. **Pescadores de Itaipu**  
Roberto Kant de Lima
9. **Sendas da transição**  
Sylvia França Schiavo
10. **O pastor peregrino**  
Arno Vogel
11. **Presidencialismo, parlamentarismo e crise política no Brasil**  
Alberto Carlos Almeida
12. **Um abraço para todos os amigos: algumas considerações sobre o tráfico de drogas no Rio de Janeiro**  
Antônio Carlos Rafael Barbosa
13. **Antropologia - escritos exumados - 1: espaços circunscritos – tempos soltos**  
L. de Castro Faria
14. **Violência e racismo no Rio de Janeiro**  
Jorge da Silva
15. **Novela e sociedade no Brasil**  
Laura Graziela Figueiredo  
Fernandes Gomes
16. **O Brasil no campo de futebol: estudos antropológicos sobre os significados do futebol brasileiro**  
Simoni Lahud Guedes
17. **Modernidade e tradição: construção da identidade social dos pescadores de Arraial do Cabo (RJ)**  
Rosyan Campos de Caldas Britto
18. **As redes do suor – a reprodução social dos trabalhadores da pesca em Jurujuba**  
Luiz Fernando Dias Duarte
19. **Escritos exumados – 2: dimensões do conhecimento antropológico**  
L. de Castro Faria
20. **Seringueiros da Amazônia: dramas sociais e o olhar antropológico**  
Eliane Cantarino O’Dwyer
21. **Práticas acadêmicas e o ensino universitário**  
Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto
22. **“Dom”, “Iluminados” e “Figurões”: um estudo sobre a representação da oratória no tribunal do Júri do Rio de Janeiro**  
Alessandra de Andrade Rinaldi
23. **Angra I e a melancolia de uma era**  
Gláucia Oliveira da Silva
24. **Mudança ideológica para a qualidade**  
Miguel Pedro Alves Cardoso
25. **Trabalho e residência: estudo das ocupações de empregada doméstica e empregado de edifício a partir de migrantes “nordestinos”**  
Fernando Cordeiro Barbosa
26. **Um percurso da pintura: a produção de identidades de artista**  
Lígia Dabul
27. **Sociologia de Talcott Parsons**  
José Maurício Domingues
28. **Da anchova ao salário mínimo – uma etnografia sobre injunções de mudança social em Arraial do Cabo-RJ**  
Simone Moutinho Prado
29. **Centrais sindicais e sindicatos no Brasil dos anos 90: o caso de Niterói**  
Fernando Cezar Coelho da Costa
30. **Antropologia e direitos humanos**  
Regina Reyes Novaes e  
Roberto Kant de Lima
31. **Os companheiros: trabalho e sociabilidade na pesca de Itaipu – Rio de Janeiro**  
Elina G. da Fonte Pessanha
32. **Festa do Rosário: iconografia e poética de um rito**  
Patrícia de Araújo Brandão Couto
33. **Antropologia e direitos humanos 2**  
Roberto Kant de Lima

**Roberto Kant de Lima**  
(Organizador)

**ANTROPOLOGIA E  
DIREITOS HUMANOS**

**2**

Prêmio  
Associação Brasileira de Antropologia  
Fundação Ford

**ABA**



EdUFF

**EDITORA DA UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE**  
**Niterói/RJ, 2003**

Copyright © 2003 by Roberto Kant de Lima (Organizador)

Direitos desta edição reservados à EdUFF - Editora da Universidade Federal Fluminense - Rua Miguel de Frias, 9 - anexo - sobreloja - Icaraí - CEP 24220-000 Niterói, RJ - Brasil - Tel.: (21) 2704-2119 - Fax: (21) 2621- 6426  
http://www.uff.br/eduff - E-mail: eduff@vm.uff.br

É proibida a reprodução total ou parcial desta obra sem autorização expressa da Editora.

*Revisão:* Ricardo Borges

*Projeto gráfico, editoração eletrônica e capa:* José Luiz Stalleiken Martins

*Supervisão gráfica:* Káthia M. P. Macedo

*Coordenação editorial:* Ricardo B. Borges

### **Catálogo-na-fonte**

---

- A636 Roberto Kant de Lima (Organizador)  
Antropologia e direitos humanos 2 – Prêmio ABA/FORD/  
Roberto Kant de Lima (Organizador) — Niterói : EdUFF, 2001.
- 202 p. : il. ; 21 cm. — (Coleção Antropologia e Ciência Política ; 33,  
Direitos Humanos, 2).
- Inclui bibliografias.
- ISBN 85.228-0363-3
1. Direitos Humanos. 2. Antropologia. I. Série. II. Título.
- CDD 341.481
- 

### **Apoio: Fundação Ford**

#### **UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE**

*Reitor:* Cícero Mauro Fialho Rodrigues

*Vice-Reitor:* Antônio José dos Santos Peçanha

*Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação:* Sidney Luiz de Matos Mello

*Diretora da EdUFF:* Laura Graziela Gomes

#### *Comissão Editorial*

Célia Frazão Linhares

Hildete Pereira de Melo Hermes de Araújo

Ivan Ramalho de Almeida

Luiz Antonio Botelho Andrade

Magnólia Brasil Barbosa do Nascimento

Marco Antonio Teixeira Porto

Marlene Carmelinda Gomes Mendes

Regina Helena Ferreira de Souza

Rogério Haesbaert da Costa

Suéli Druck

Vera Regina Salles Sobral

Virgínia Maria Gomes de Mattos Fontes

## SUMÁRIO

<b>PREFÁCIO</b> .....	5
<i>Roberto Kant de Lima</i>	
<b>APRESENTAÇÃO</b> .....	7
<i>Gustavo Lins Ribeiro e Ruben George Oliven</i>	
<b>ANTROPOLOGIA E DIREITOS HUMANOS NO BRASIL</b> .....	11
<i>Daniela Cordovil Corrêa dos Santos</i>	
<b>LA FUERZA DE LA COSA DADA: DERECHOS HUMANOS, POLÍTICA Y MORAL EN LAS "INDEMNIZACIONES" A LAS VÍCTIMAS DEL TERRORISMO DE ESTADO EN ARGENTINA</b> .....	37
<i>Mariana Eva Tello</i>	
<b>LIBERDADE RELIGIOSA NO BRASIL CONTEMPORÂNEO: UMA DISCUSSÃO A PARTIR DO CASO DA IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS</b> .....	75
<i>Emerson Giumbelli</i>	
<b>O SILÊNCIO E A VOZ</b> .....	97
<i>Pedro Paulo Gomes Pereira</i>	
<b>TRAMA DE SIGNIFICADOS: UMA ETNOGRAFIA SOBRE SENSIBILIDADES JURÍDICAS E DIREITOS DO ADOLESCENTE NO PLANTÃO DA DELEGACIA DO ADOLESCENTE INFRATOR E NO JUIZADO DA INFÂNCIA E DA JUVENTUDE DE PORTO ALEGRE/RS</b> .....	159
<i>Patrice Schuch</i>	

## **ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA**

### *Diretoria anterior (2000-2002)*

*Presidente:* Ruben George Oliven (UFRGS)  
*Vice-Presidente:* Guita Grin Debert (Unicamp)  
*Secretária-Geral:* Maria Eunice Maciel (UFRGS)  
*Secretária Adjunta:* Ceres Victoria (UFRGS)  
*Tesoureiro Geral:* Ari Pedro Oro (UFRGS)  
*Tesoureira Adjunta:* Ilka Boaventura Leite (UFSC)  
*Diretores:* Eneida Correa de Assis (UFPA), Carlos Caroso (UFBA),  
Luis Roberto Cardoso de Oliveira (UnB) e Roberto Kant de Lima (UFF)

### *Diretoria atual (2002-2004)*

*Presidente:* Gustavo Lins Ribeiro (UnB)  
*Vice-presidente:* Antonio Carlos de Souza Lima (MN/UF RJ)  
*Secretário:* Henry Trindade Barretto Filho (UnB)  
*Secretária-adjunta:* Carla Coelho de Andrade (Consultora In-  
dependente, DF)  
*Tesoureira:* Carla Costa Teixeira (UnB)  
*Tesoureiro-adjunto:* Manuel Ferreira Lima Filho (UCG)  
*Diretoria:* Carmen Silvia Rial (UFSC), Lilia Moritz Schwarcz  
(USP), Maria do Carmo Brandão (UFPE), Maristela de Paula  
Andrade (UFMA)

## **COMISSÃO DOS DIREITOS HUMANOS**

*Presidente:* Roberto Kant de Lima (UFF)  
Ana Lucia Eduardo Farah Valente (UFMS)  
Ana Lúcia Pastore Schritzmeyer  
(Universidade São Judas Tadeu, SP)  
Barbara Musumeci Soares (UCAM)  
Cláudia Fonseca (UFRGS)  
Luiz Mott (UFBA)  
Pedro Bodê de Moraes (UFPR)  
Roberto Araújo (MPEG)  
Sérgio Luís Carrara (IMS/UERJ)

# PREFÁCIO

---

Esta coletânea dá continuidade ao trabalho conjunto conduzido pela Diretoria da ABA, presidida pela Dra. Yonne de Freitas Leite, e a Fundação Ford, que instituíram em 2000 o concurso Antropologia e Direitos Humanos – Prêmio ABA/Ford. Já naquela oportunidade, os trabalhos premiados foram publicados pela EdUFF – Editora da Universidade Federal Fluminense, no volume 30 da Coleção Antropologia e Ciência Política, do Programa de Pós-Graduação em Antropologia e Ciência Política, organizado por *Regina Reyes Novaes* e *Roberto Kant de Lima*, com o título *Antropologia e Direitos Humanos. Prêmio Associação Brasileira de Antropologia/Fundação Ford* em 2001. Como apontei no texto de apresentação, naquela ocasião, acredito que esta iniciativa reflete a prática cada vez mais diversificada dos associados da ABA, propiciando mais um *locus* de legitimação institucional àqueles que desejam discutir esta temática no seio de nossa disciplina.

Em 2002, novo concurso foi realizado, sob os auspícios de nova diretoria da ABA, presidida então pelo Dr. Ruben Oliven, compondo a banca os Drs. Ana Lucia Eduardo Farah Valente (UFMS), Eliane Cantarino O’Dwyer (UFF), Regina Reyes Novaes (UFRJ) e Roberto Kant de Lima (ABA/UFF). Comprometeu-se também a ABA, no edital, a publicar os melhores trabalhos, o que está sendo realizado neste segundo volume, já na terceira e atual administração de nossa Associação, agora presidida pelo Dr. Gustavo Lins Ribeiro.

Como da vez anterior, o concurso foi proposto para que se candidatassem autores em duas categorias, em nível de mestrado e de doutorado. A distinção pretende expandir a abrangência dos interessados no concurso, estimulando a reflexão sobre o tema desde o início da formação pós-graduada. Entretanto, como seria de se esperar, resulta em abordagens com profundidade e complexidade diversas, em termos dos resultados apresentados e, por isso mesmo, divididos em duas categorias de candidatos no concurso.

Na categoria de doutorado, foi premiado em primeiro lugar o texto de *Pedro Paulo Gomes Pereira*, do Programa da UnB, intitulado *O silêncio e a voz*, uma etnografia da Fraternidade Assistencial Lucas Evangelista do Distrito Federal, voltada para o tratamento de pacientes portadores de AIDS. Foram concedidas, entretanto, duas menções honrosas, também premiadas com a publicação, para os textos de *Patrice Schuch*, do Programa da UFRGS, intitulado *Trama de significados – uma etnografia sobre sensibilidades jurídicas e direitos do adolescente no plantão da delegacia do adolescente infrator no juizado da infância e da juventude de Porto Alegre/RS*, onde se destaca a discussão das estratégias sociais utilizadas por adolescentes e familiares/responsáveis neste campo institucional, e o de *Emerson Giumbelli*, do Programa do Museu Nacional/UFRJ, intitulado *Liberdade religiosa no Brasil contemporâneo – uma discussão a par-*

*tir do caso da Igreja Universal do Reino de Deus*, onde se discute a dinâmica do campo religioso no espaço público brasileiro.

Na categoria de mestrado, classificaram-se dois trabalhos em primeiro lugar, dividindo o prêmio: o de *Daniela Cordovil Corrêa dos Santos*, do Programa da UnB, intitulado *Antropologia e direitos humanos no Brasil*, uma contribuição para a contextualização da categoria direitos humanos na tradição disciplinar da antropologia, no Brasil, e o de *Mariana Eva Tello*, da Universidade de Córdoba, Argentina, intitulado *La fuerza de la cosa dada: derechos humanos, política y moral en las indemnizaciones a las víctimas del terrorismo de estado en Argentina*, uma análise instigante que situa criticamente o debate dos direitos humanos na Argentina ligado diretamente ao tema dos desaparecidos políticos.

Como se pode ver, os temas abordados são bastante diversificados, refletindo, ao meu ver, a riqueza temática contemporânea de nossa disciplina. Espera-se que esta iniciativa da ABA, que já perdura por três de suas administrações, em colaboração com a Fundação Ford, continue a estimular a elaboração de reflexões voltadas para esta questão em nosso país, marcado de maneira tão dramática pela desigualdade, não só econômica e social, que a economia de mercado provoca, mas também por uma desigualdade jurídica, inusitada em países republicanos do ocidente, e aqui responsável pela instituição arraigada culturalmente de estratégias repressivas de controle social, as quais se têm revelado cada vez mais insuficientes para administrar os conflitos em nossa sociedade.

Direitos desiguais geram deveres desiguais, e neste contexto jurídico-político institucionalizado – como é o caso da prisão especial, por exemplo – torna-se extremamente difícil promover a internalização de regras e falar coerente e correntemente em direitos humanos, por definição atrelados a uma perspectiva universalista. A particularização freqüente que esta categoria sofre quando dela se faz uso corrente no Brasil – direitos humanos dos bandidos, direitos humanos das vítimas, direitos humanos da polícia – como se fossem expressões desiguais e complementares de um mesmo fenômeno, comprova quão longe ainda estamos de uma sociedade mais justa da perspectiva jurídico-política, em que o acesso aos mecanismos e valores institucionais para a promoção da administração pacífica dos conflitos entre juridicamente iguais esteja ao alcance da maioria da população.

Neste sentido, a ABA e a Fundação Ford, com mais esta iniciativa, reafirmam seu papel institucional de continuar contribuindo para o estabelecimento de uma sociedade mais justa, onde os preconceitos e as desigualdades encontrem formas institucionalizadas de neutralização, na busca incansável de mais justiça para todos.

*Roberto Kant de Lima*  
Universidade Federal Fluminense  
Associação Brasileira de Antropologia



# APRESENTAÇÃO

---

É comum que os antropólogos, até mesmo sem o saberem, estejam envolvidos com questões vinculadas aos direitos humanos. Afinal, a própria noção de cultura, marca registrada da disciplina ao menos em seus primórdios, foi e é, em grande medida, um instrumento da luta anti-racista. Mas o espectro deste envolvimento é muito amplo, engloba outras problemáticas e aponta para um combate irrestrito contra todas as formas de intolerância e discriminação. Assim, em suas pesquisas e em suas práticas, os antropólogos frequentemente trazem à luz a realidade e a perspectiva de segmentos altamente desfavorecidos e submetidos a condições de subordinação algumas vezes extremas. Em consequência, no Brasil, é comum ver a presença de antropólogos, muitas vezes em destacadas posições de liderança, nas universidades, em organizações não-governamentais ou em iniciativas da sociedade civil, tratando dos direitos dos negros, índios, homossexuais, dos direitos da grande massa de excluídos, militando nos movimentos feminista, ambientalista e por outras formas de globalização.

Esta tradição orientada tanto por um viés peculiar à disciplina quanto por sua história específica no Brasil encontra-se imbricada, de maneira tal, que é difícil até separar uma da outra, com a trajetória da Associação Brasileira de Antropologia. Fundada em 1955, ao longo de cinco décadas, a ABA vem progressivamente ampliando sua atuação em diversas frentes. Tal tendência reflete-se mesmo em sua estrutura político administrativa, em especial no que diz respeito às comissões que abriga. A Comissão de Assuntos Indígenas tem uma inestimável contribuição ao longo de muitos anos na defesa da causa indígena. Recentemente, criou-se a Comissão de Relações Étnicas e Raciais com a atribuição de tomar iniciativas voltadas ao combate aos abusos e à discriminação contra os negros, emigrantes e imigrantes. A Comissão de Direitos Humanos tem atuado desde 1998, a partir da gestão presidida pela prof<sup>a</sup> Yonne de

Freitas Leite (1998-2000), durante o biênio presidido pelo prof. Ruben George Oliven (2000-2002) e na gestão atual, sob a liderança do prof. Roberto Kant de Lima que, com a sua energia constante e o apoio sempre fundamental da Fundação Ford, tem equacionado tanto a defesa dos direitos de minorias quanto o aprofundamento da discussão sobre direitos humanos interna e externamente ao campo da antropologia no Brasil.

A publicação do presente volume, além de ser uma inequívoca demonstração de continuidade político-administrativa da ABA e do apoio da Fundação Ford, representa mais um exemplo do nosso engajamento crítico neste campo político constituído pelos discursos e ações vinculados aos direitos humanos. Em dois anos a ABA publicou três livros sobre a questão. Regina Novaes organizou o volume intitulado *Direitos Humanos. Temas e Perspectivas*, resultante de um curso que, por sua vez, era parte do projeto mais amplo “Direitos Humanos e Cidadania: a contribuição dos antropólogos”.<sup>1</sup> A coletânea *Antropologia e Direitos Humanos* reúne artigos ganhadores do Concurso Antropologia e Direitos Humanos, Prêmio ABA/FORD, realizado em 2000, e foi organizado por Regina R. Novaes e Roberto Kant de Lima.<sup>2</sup> Agora, também em decorrência de mais uma edição do Prêmio ABA/FORD de Direitos Humanos, apresentamos este terceiro livro com os trabalhos vencedores em 2002. A ABA tem contado sempre com a pronta e generosa cooperação dos seus membros em diferentes ocasiões e formas. Desta vez, temos que agradecer o empenho da comissão, coordenada por Roberto Kant de Lima, formada por Ana Lúcia Eduardo Farah Valente, Eliane Cantarino O’Dwyer e Regina Reyes Novaes, colegas que selecionaram os artigos que aqui aparecem.

Com estas publicações, a ABA dá prosseguimento a sua política de difundir e estimular estudos antropológicos sobre a temática. Mas a Comissão de Direitos Humanos tem

<sup>1</sup> Regina Novaes (org.). *Direitos Humanos. Temas e Perspectivas*. 2001. Rio de Janeiro: ABA/MAUAD/Fundação Ford.

<sup>2</sup> Regina Reyes Novaes e Roberto Kant de Lima (orgs.), *Antropologia e Direitos Humanos*. 2001. Niterói: ABA/EDUFF/Fundação Ford.

desempenhado papel fundamental também em outras áreas, tomando iniciativas que implicam em uma interação mais direta com operadores jurídicos, atores que no nosso país têm atribuições imediatas no tocante à questão. Desta forma, em novembro de 2002, a Escola Superior do Ministério Público da União (órgão da Procuradoria Geral da República) e a Associação Brasileira de Antropologia assinaram um termo de cooperação que implica, entre outras medidas, a realização de cursos sobre direitos humanos sob uma ótica antropológica. O primeiro destes cursos, no primeiro semestre de 2003, em Brasília, representa um aprofundamento das nossas relações estabelecidas desde 1988 com a Procuradoria Geral da República, com a qual mantemos atualmente um convênio com o objetivo de colaborar na realização de laudos antropológicos periciais, que permitam subsidiar e apoiar tecnicamente os trabalhos do Ministério Público Federal, em questões que envolvam direitos e interesses de populações indígenas, remanescentes de quilombos, grupos étnicos e minorias. Esse aprofundamento terá, certamente, repercussões em outras áreas de atuação como aquela vinculada aos trabalhos do nosso GT de Laudos Antropológicos. Aqui, se impõem complexas relações entre territórios, etnicidade e direitos coletivos que, sempre imersas em conflitos de interesses, representam desafios enormes tanto para o reconhecimento dos direitos humanos de negros e índios quanto para a própria prática profissional da antropologia.

A ABA, na melhor tradição do seu envolvimento na defesa da justiça social, da democracia, da equidade, do bem-estar das coletividades e da paz, orgulha-se, mais uma vez, de afirmar que a responsabilidade social e política dos antropólogos vai muito além de suas atividades de pesquisa e acadêmicas. Nossas contribuições incluem certamente estas últimas e fundamentais atividades, mas englobam, também, a atuação crítica permanente como cidadãos diferenciados e sintonizados radicalmente com os valores mais profundos da democracia contemporânea que incluem todos os direitos fundamentais da pessoa e das coletividades humanas e, sobretudo, o direito à diferença. É cada vez mais inadiável a necessidade de estender os benefícios da demo-

cracia e da produção social da riqueza aos historicamente excluídos no Brasil. A antropologia brasileira não apenas tem, desde muito, consciência disso, como trabalha nessa direção. Que este livro seja visto como mais um passo em direção a esse objetivo maior.

Brasília, Maio de 2003.

*Gustavo Lins Ribeiro*

Presidente Atual da ABA

*Ruben George Oliven*

Presidente Gestão 2000-2002

# ANTROPOLOGIA E DIREITOS HUMANOS NO BRASIL

---

*Daniela Cordovil Corrêa dos Santos\**

## INTRODUÇÃO

A antropologia não pode ser dissociada do contexto institucional, cultural e político em que ela é produzida. A forma como os antropólogos lidam com a categoria direitos humanos também não está, por isso, livre desses condicionamentos. O objetivo deste texto será, a partir desse pressuposto, analisar como a constituição de uma tradição disciplinar brasileira pode influenciar a percepção dos antropólogos brasileiros sobre a categoria direitos humanos. Isso será feito por meio da comparação com outros contextos institucionais e políticos que engendraram, de alguma maneira, tradições e práticas antropológicas diferenciadas. Será utilizada a comparação como recurso metodológico para examinar de que forma o local de fala do pesquisador atua sobre sua maneira de conceber e debater questões de direitos humanos.

Para empreender esta análise será preciso também estudar os determinantes políticos e as relações de poder presentes na constituição da disciplina enquanto campo científico em contextos locais/nacionais. Os antropólogos dos países periféricos, com relação aos grandes centros onde se originou a disciplina – Inglaterra, França e Estados Unidos –, vêm-se inseridos num dilema intelectual que consiste, segundo Cardoso de Oliveira (1988a), em “domesticar”, uma ciência comprometida com sua *matriz* de pensamento ocidental, de maneira a adequá-la a suas próprias tradições intelectuais. A noção de *estilo* refere-se às transformações sofridas pela antropologia realizada fora dos grandes centros, sem que ela deixe de estar compro-

---

\* Mestranda em Antropologia – Universidade de Brasília. Bacharel em Ciências Sociais / Habilitação em Antropologia, UnB

metida com sua *matriz* disciplinar universal (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1995).

Analisando a relação entre tradições disciplinares como *estilos* diferenciados de antropologia e subsequentes formas de apreensão da categoria direitos humanos, pretendo refletir também sobre como práticas políticas na comunidade internacional não podem ser ignoradas como fator determinante no tratamento dado a questões de direitos humanos por antropólogos. Esta relação pode ser percebida tendo em vista que os países centrais no âmbito da disciplina coincidem, quando se trata da defesa dos direitos humanos, com países que possuem grande poder de influência e de mobilização da opinião pública internacional. Minha hipótese é: esta relação de poder entre países de centro e periferia, na arena internacional, também é responsável pelo tipo de percepção dos antropólogos centrais e periféricos – no âmbito da disciplina – acerca da categoria direitos humanos.<sup>1</sup>

A intenção neste texto será analisar como a apropriação local de uma forma de pensamento gerada em outro contexto institucional – o das antropologias centrais – influencia, no caso do Brasil, a compreensão dos antropólogos da categoria direitos humanos e quais as conseqüências políticas deste processo, levando-se em conta a arena internacional onde os direitos humanos são, como demonstrou Rosinaldo Sousa (2001), além de uma categoria teórica, um discurso político pragmático cujas contradições internas podem torná-lo tanto arma de defesa quanto de ataque, dependendo de quem e como seja manipulada. No percurso será utilizada a comparação entre a abordagem que a antropologia brasileira tem dado às questões de direitos humanos e a maneira como ela tem sido tratada por antropólogos norte-americanos. Visto que, pela minha hipótese, estes últimos, como pertencentes a um país de centro –, tanto dentro dos critérios da disciplina quanto no que se refere a critérios econômicos –, possuirão um entendimento e uma sensibilidade diferentes daqueles dos antropólogos de países periféricos a respeito da categoria direitos humanos e sua possível implementação. Percepção esta que é moldada, repito, através de sua respectiva tradição disciplinar.

O raciocínio será desenvolvido em quatro momentos: a) exploração da especificidade da antropologia brasileira, na sua relação crítica travada entre uma matriz conceitual ocidental e a realidade local; b) a partir daí, discussão de como as características que marcam a antropologia brasileira também se fazem presentes no debate atual desta em torno dos direitos humanos, moldando, de certa maneira, uma especificidade brasileira na forma de lidar com a categoria; c) situar então, a partir das conclusões chegadas anteriormente, a abordagem brasileira sobre direitos humanos dentro das características de uma antropologia periférica e das relações de poder aí envolvidas. Para isso utilizarei a comparação com o tratamento dado a questão dos direitos humanos por antropólogos norte-americanos; d) por fim, pretendo mostrar como o fazer antropológico, particularmente no que se relaciona ao debate sobre direitos humanos, não pode ser discutido sem atentar-se para seu vínculo com as relações de poder estabelecidas entre países centrais e periféricos e como estas relações de poder refletem na absorção da categoria direitos humanos por antropólogos centrais e periféricos no âmbito da disciplina.

## **ANTROPOLOGIA NO BRASIL: PROBLEMAS E QUESTÕES RELATIVAS A DISCIPLINA NA PERIFERIA**

O pensamento antropológico brasileiro pode ser dividido em duas áreas básicas: etnologia indígena e estudos sobre a sociedade nacional (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1988). Essa divisão, ainda que proliferem novos focos de interesses e subáreas, mantém-se até os dias atuais. A etnologia indígena tem como característica marcante a preferência por estudar grupos situados dentro do país. Isto significa que, como atesta Peirano (1999), mesmo o estudo do outro mais radical, as sociedades indígenas, foi estabelecido através de um envolvimento direto ou indireto com questões nacionais. Tal fato contrasta com a tradição das antropologias centrais (Inglaterra, França e Estados Unidos) onde a alteridade estudada encontra-se mais distante, por vezes para além-mar.

Na segunda grande área da antropologia brasileira – estudos da sociedade nacional –, o objeto já não é mais a compreensão da alteridade. Nesta área a alteridade é a própria sociedade do antropólogo. Operou-se no Brasil um afastamento com relação ao princípio que caracterizou a disciplina nos países centrais, pelo menos nas suas primeiras décadas: o estudo de sociedades diferentes daquela do observador. Isto gera problemas éticos para o antropólogo brasileiro diferentes daqueles que afligem antropólogos que realizam seus estudos em países diferentes dos seus. Ou seja, o esforço atual da disciplina para desmascarar as relações de poder presentes no conhecimento antropológico, tal como já abordado por Clifford (1982), adquire um caráter particular quando sujeito e objeto pertencem a mesma comunidade nacional.

Para os antropólogos dos países centrais que estudam grupos situados em países de terceiro mundo, um dos principais problemas éticos e epistemológicos envolvidos no encontro etnográfico é o esforço que porventura seja feito no sentido do antropólogo não vir a ser cúmplice das relações de poder colonialistas. Esta assimetria de poder entre antropólogo e povo estudado perpassa historicamente a relação entre seu país de origem e o grupo que agora é seu objeto de pesquisa. Tal relação, é bom repetir, atravessa nossa disciplina – pelo menos para um antropólogo consciente e interessado nos efeitos dessa possível cumplicidade com o poder tanto como problema epistemológico quanto eticamente. Já o antropólogo brasileiro precisa situar sua ética com relação a sua própria comunidade nacional, ou seja, ela diz respeito moralmente à sua condição de cidadão nacional de um país em desenvolvimento. Esta ética, diferente da requerida dos antropólogos que estudam grupos situados fora de seus países, está inserida dentro de uma meso-esfera,<sup>2</sup> onde se conciliam os interesses do Estado com o dos grupos étnicos e com os de outros setores desprivilegiados de seu país.

Assim estamos diante da especificidade de que, no caso dos antropólogos brasileiros voltados para o estudo de sua própria sociedade, o papel destes como cientistas sociais confunde-se com o seu lugar de cidadão nacional. Deste fato decorre o engajamento peculiar da antropologia brasileira com questões



políticas, principalmente aquelas relacionadas com a construção da nação. Este envolvimento com processos de construção da nação é comum a outras antropologias periféricas, desenvolvidas em países que também foram colônias, como a Argentina (FÍGOLI, 1995) e o Canadá francófono (CRÉPEAU, 1995). No entanto, apesar de compartilhar muitas de suas características com outras antropologias periféricas, a antropologia brasileira desenvolveu um *estilo* próprio, que é diferente para cada realidade nacional.<sup>3</sup>

Algumas conseqüências epistemológicas podem ser extraídas destas características encontradas na antropologia brasileira. Gostaria de tratar primeiramente daquelas relativas ao problema da reflexividade entre sujeito e objeto. A questão da reflexividade está presente em todas as disciplinas das chamadas ciências humanas. Numa perspectiva hermenêutica ela implica que o conhecimento se dá dentro de um conjunto de pré-noções provenientes do horizonte de compreensão do sujeito. Ela também significa que o objeto estudado não é passivo, ele dialoga e interfere com as pré-compreensões do observador. No Brasil temos como condicionante desta reflexividade o fato de o antropólogo e a sociedade pesquisada pertencerem a um mesmo estado-nação. Duas conseqüências podem ser daí extraídas. Por um lado, por ser um conhecimento, digamos, explicitamente interessado, há um maior risco de cair facilmente numa naturalização das questões estudadas, transformando, de maneira um tanto apressada, problemas sociais em questões teóricas. Os valores do pesquisador precisam sofrer uma vigilância epistemológica ainda mais rigorosa do que quando o grau de envolvimento com o objeto é mais distante.

Por outro lado, este envolvimento com questões de valores pode ser também saudável, já que implica no desenvolvimento de uma ética própria às ciências sociais brasileiras, a qual deve levar em conta os interesses dos grupos estudados, tema bastante abordado por Cardoso de Oliveira (1996a,b).<sup>4</sup> Como nos mostra este grande mestre, o debate sobre etno-desenvolvimento é um exemplo de como o comprometimento político de intelectuais latino-americanos pode gerar um saber capaz de intermediar o difícil diálogo entre as minorias e o Estado. O conceito de etnodesenvolvimento, elaborado por

Stavenhagen (1985), formula uma proposta de desenvolvimento onde as minorias étnicas e o Estado estabeleçam um diálogo igualitário no sentido de elaborar um projeto político em comum. O importante do conceito é que nele as minorias não são elementos passivos num processo externo ao grupo, mas participam com suas propostas para a elaboração das estratégias de desenvolvimento.

No nível do debate teórico dentro da disciplina surge outra consequência decorrente das características particulares assumidas pela antropologia brasileira. Posto que o conhecimento nas ciências humanas implica, pelo menos idealmente, a “fusão de horizontes” entre observador e observado, no caso brasileiro faz-se presente uma espécie de “segunda fusão de horizontes” envolvida na forma de produção do conhecimento antropológico, a saber, aquela que envolve o debate acadêmico entre o intelectual brasileiro e a comunidade acadêmica internacional, de onde provêm sua matriz disciplinar. Como já afirmado anteriormente, o problema da antropologia brasileira, assim como de outras antropologias periféricas, tem sido tentar aliar de maneira criativa a teoria, vinda quase sempre de fora, com a realidade nacional. Por estar predominantemente voltada para sua própria realidade, assim como ocorre com outras antropologias periféricas, com exceção talvez do caso indiano, conceitos e avanços teóricos gerados na produção intelectual nacional acabam não atingindo o debate das antropologias centrais (PEIRANO, 1999). Há uma espécie de mercantilismo intelectual onde nós “importamos” a teoria produzida nos “centros” da disciplina, porém nossos avanços teóricos não contribuem para a discussão entre eles, que apropriam-se apenas de nossas “matérias-primas”, os dados.

Seja como for, o ponto positivo desse maior direcionamento para a realidade local da antropologia brasileira é que uma antropologia voltada para as questões nacionais pode ter sucesso no empreendimento de “domesticar” a ciência exógena, ou seja, adaptar as teorias da *matriz* disciplinar universal às especificidades locais. Tal preocupação tem ocupado antropólogos brasileiros em todas as áreas. O problema pode não ter sido resolvido, mas não deixa de ser tematizado.<sup>5</sup> Com isso desenvolve-se uma tradição e uma legitimidade para lidar com

questões nacionais, legitimidade que não seria facilmente alcançada por pesquisadores estrangeiros. Esse *ethos* acadêmico nacional consolidou-se principalmente na antropologia indígena que, segundo Ramos (1990), é marcada por uma combinação equilibrada entre produção antropológica e militância política.

A relação peculiar travada pelos antropólogos brasileiros entre teoria e prática fornece o quadro a partir do qual será apropriada a categoria direitos humanos no debate acadêmico nacional. A abordagem dada a categoria direitos humanos pela antropologia brasileira e as implicações políticas e epistemológicas de sua apropriação serão tema do próximo tópico.

## **ANTROPOLOGIA E DIREITOS HUMANOS NO BRASIL**

Atualmente, há maior interesse dos antropólogos brasileiros que se dedicam às questões relativas a sociedade nacional em problematizar também o tema dos direitos dos cidadãos brasileiros. São textos sobre menores de rua (FONSECA e CARDARELO, 1999; SILVA, 2001), favelas (ALVITO, 2001), terras indígenas (SANTILLI, 2001), questões de direitos no sistema jurídico brasileiro (KANT DE LIMA, 1990, 2001; CARDOSO DE OLIVEIRA, L. 1996) só para citar alguns exemplos onde os direitos humanos são direta ou indiretamente relacionados ao objeto.

Este interesse, principalmente no caso de uma temática como violência, segurança pública, cidadania, indigenismo etc., tem uma preocupação política e comprometimento ético. Muitas vezes textos sobre estas questões baseiam-se em experiências de intervenção na realidade, ou pretendem dar subsídios para tais experiências, quase sempre relacionadas à problemática de direitos humanos.<sup>6</sup> Esta proliferação recente de trabalhos que abordam de alguma forma a questão da ausência de direitos humanos no Brasil aponta para o fato dos textos antropológicos relacionados com esta área reproduzirem algumas das características identificadas anteriormente com relação à an-

tropologia brasileira. Dentre estas características, a principal é o privilégio dado a temas relativos a nossa própria sociedade.

Vejamos um exemplo de como esta preferência se manifesta em estudos sobre direitos humanos realizados por antropólogos brasileiros. A antropóloga Débora Diniz\_(2001), em sua conferência sobre clitorectomia realizada no curso Direitos Humanos em Várias Dimensões,<sup>7</sup> justifica sua escolha por uma temática estrangeira com base em princípios metodológicos da disciplina, como a possibilidade de estranhamento. Todos os outros antropólogos que participaram do curso não justificaram suas escolhas de objeto, já que estavam discutindo questões referentes ao Brasil.

Um problema das características que vêm adquirindo a apropriação por antropólogos brasileiros da categoria direitos humanos é o pouco interesse em discutir questões de direitos humanos fora do Brasil. Assim perdemos a chance de nos beneficiar das possibilidades de comparação proporcionada por uma maior atenção à problemas de direitos humanos que extrapolam nossas questões locais. Por outro lado, a temática dos direitos humanos no Brasil beneficia-se de nossa longa tradição em lidar com questões nacionais, pois pode-se identificar novos problemas a partir de antigas questões. Um exemplo disso é como a discussão sobre individualismo e holismo na sociedade brasileira realizada por Da Matta (1979) contribuiu e inspirou estudos atuais sobre sistemas jurídicos (KANT DE LIMA; 1990), assim como sobre justiça e solidariedade no país (CARDOSO DE OLIVEIRA, L., 1996). Podemos mesmo encontrar pesquisadores com longa experiência em determinado campo, revisitando sua temática a luz da abordagem dos direitos humanos (SIGAUD, 2001).

Outra forma de reproduzirmos em relação aos direitos humanos antigas práticas disciplinares é que a inserção de antropólogos brasileiros no debate internacional também costuma se dar a partir da discussão de violações dos direitos humanos realizadas dentro do território nacional. Assim, antropólogos brasileiros têm tido sucesso em mobilizar ONGs internacionais em prol das causas locais, algo que têm ocorrido com maior frequência com as questões indigenistas, porém são pou-

cos os casos de antropólogos brasileiros envolvidos na defesa de direitos humanos fora do Brasil.

Isto implica por um lado, que nossos antropólogos podem estar mais capacitados e mais envolvidos na elaboração de princípios éticos de convivência entre o Estado nacional brasileiro e as populações desprivilegiadas no Brasil. Mas, por outro lado, com esta tradição de conhecimento somos vítimas de limitações impostas a nossa prática acadêmica que datam desde a origem da antropologia enquanto disciplina acadêmica. Falo da distinção entre antropologias periféricas e centrais, onde as primeiras atuam muitas vezes como reprodutoras de modelos teóricos e campo de observação para antropólogos de países centrais. Tratarei das conseqüências desta divisão do trabalho intelectual para apropriações da categoria direitos humanos por antropologias centrais e periféricas no próximo tópico.

## **OS USOS DA CATEGORIA DIREITOS HUMANOS PELAS ANTROPOLOGIAS CENTRAIS E PERIFÉRICAS**

A primeira vista pode parecer natural que os problemas de direitos humanos sejam propostos a partir de uma *intelligentia* interna dos países envolvidos, como acontece com grande frequência no Brasil, porém não é isso o que sempre ocorre. Muitas vezes a sensibilização da comunidade internacional para a violação de direitos ocorridos em países de terceiro mundo é feita por antropólogos e ativistas de primeiro mundo. Só para citar um exemplo, recentemente, em 1992, o conhecido antropólogo norte-americano Richard Price viu-se envolvido em audiências na Corte Interamericana de Direitos Humanos em defesa dos Saramkam, grupo que o Price estuda no Suriname desde a década de 1970 (PRICE, 1999).<sup>8</sup>

Assim como é incomum vermos antropólogos de antropologias periféricas estudando países centrais, seria também difícil de imaginar estes antropólogos questionando a aplicação dos direitos humanos nos países centrais. É do que fala Nader (1999) quando propõe imaginarmos uma comissão de chine-

ses verificando as condições de liberdade religiosa nos Estados Unidos. O inverso – norte-americanos verificando a liberdade religiosa na China – realmente ocorreu e é encarado com excessiva naturalização por ativistas de direitos humanos e até mesmo por antropólogos.

Minha tese aqui é que nenhuma destas configurações ocorre por acaso. Encontra-se fortemente enraizada na antropologia uma espécie de divisão de trabalho onde as antropologias centrais mantêm ainda hoje as pretensões iniciais da disciplina de dar conta da diversidade cultural em todas as regiões do globo, enquanto as antropologias periféricas caracterizam-se por um acentuado interesse em suas questões “domésticas”. Um bom departamento de antropologia nos Estados Unidos precisa conter um especialista em cada uma das mais importantes áreas geográficas do mundo (PEIRANO, 1999). No Brasil, nossos departamentos possuem profissionais voltados para o estudo de temas considerados relevantes para a sociedade nacional e na maioria das vezes suas pesquisas preocupam-se marcadamente com a realidade local/regional. Daí a apropriação da categoria direitos humanos pela antropologia brasileira se dar mais no sentido de propor questões relativas a própria realidade nacional. Por outro lado, por estarem envolvidos em uma tradição disciplinar que pretende dar conta de todos os povos do mundo, antropólogos centrais deparam-se com mais frequência com violações dos direitos humanos fora de seus próprios países. Isto é uma constatação de fato.

Esta divisão do trabalho tem origens históricas mais profundas que a própria institucionalização da disciplina antropológica. Segundo Godelier (1993) a antropologia desenvolveu-se a partir da necessidade dos estados-nações – que começam a se articular na Europa a partir do século XVI – de conhecer outros povos que estavam sob o seu poder, sejam as minorias étnicas do continente sejam os povos autóctones das colônias da América, África e Ásia. Sua prática é tributária dos relatos de viajantes, missionários e outros que escreveram sobre as chamadas sociedades “exóticas”. A antropologia busca fundamentar suas pretensões de legitimidade científica, a partir do século XIX, contrapondo-se a estas formas de escrita. O método etnográfico é desenvolvido para atestar o caráter científico e desinteressado da ciência nascente, em contraposição ao

amadorismo dos relatos anteriores. No entanto, sabe-se hoje que mesmo tentando dissociar-se desta tradição a antropologia nunca conseguiu libertar-se do espectro do colonialismo. Como assinala Godelier:

a antropologia apresenta-se como uma disciplina dedicada ao conhecimento de povos ou grupos sociais que aos olhos de outros povos ou outros grupos sociais parecem estar atrasados culturalmente e ser menos desenvolvidos econômica e socialmente. Nossa profissão está marcada por estes estigmas (1993, p. 7).

Esta relação de afinidade com o colonialismo e as práticas de conquista de outros povos fez com que as antropologias que hoje consideramos centrais se desenvolvessem, em grande medida, a partir de dados obtidos de todas as partes do mundo. Por outro lado, nos países com um passado colonial, como é o caso do Brasil e a maioria dos países da América Latina – assim com de outros continentes que foram “descobertos” –, segundo Cardoso de Oliveira (1998) a antropologia foi apropriada no sentido de fazer parte de um projeto de construção da nação, o que fez com que seus estudos se voltassem primordialmente para a sociedade nacional.

Desta herança histórica decorre que as antropologias centrais são consideradas de certa forma herdeiras de uma espécie de “passado maldito” da antropologia – seus vínculos com o colonialismo. Por isso também algumas correntes de antropólogos das antropologias centrais procuram remediar tal situação através da mobilização da categoria direitos humanos como um discurso não só científico, mas também pragmático. Vejamos como isto ocorre a partir do exemplo da antropologia norte-americana.

A antropologia norte-americana, oscila entre o criticismo teórico e um certo otimismo quanto às possibilidades dos antropólogos contribuírem de alguma forma prática para a melhoria da qualidade de vida das populações que estudam. Este otimismo transparece no pronunciamento de abertura do 93º Encontro Anual da American Anthropological Association, realizado em Atlanta, 1994 (COLE, 1995). Nele a antropóloga exalta a longa tradição norte-americana de discutir problemas relativos aos direitos humanos e em tomar posições políticas

em defesas de minorias. Cita o exemplo de antropólogos famosos como Boas e Benedict e de suas posições e práticas políticas humanitárias para exortar seus colegas a tomarem partido em questões concernentes a direitos humanos.

No entanto, o envolvimento de antropólogos em projetos de intervenção na realidade também sofre duras críticas no meio acadêmico norte-americano. Os vínculos colonialistas da antropologia nos Estados Unidos e na Inglaterra, fazem com que a antropologia aplicada<sup>9</sup> seja vista com desconfiança pelos antropólogos destes países, principalmente quando ela implica a participação de antropólogos em projetos desenvolvimentistas em países do Terceiro Mundo (BENNET, 1996). Segundo este autor a antropologia aplicada britânica surgiu na tradição de colaboração entre antropólogos e administradores coloniais e caracteriza-se pelo discurso paternalista do tipo: “os povos tribais devem ser protegidos, suas culturas compreendidas e sua vida melhorada” (p. 29). A antropologia aplicada norte-americana diferencia-se da britânica mais pelos apelos ideológicos de seus discursos do que pelas suas práticas. Nos Estados Unidos a antropologia aplicada mobilizou retóricas como o liberalismo, o populismo igualitário norte-americano da virada do século e o *New Deal*. Este apelo ideológico fez com que o viés paternalista norte-americano ficasse menos claro até a década de 1970, quando a antropologia aplicada neste país passou a sofrer severas críticas.

Para Bennet, o principal problema da antropologia aplicada é o risco de se ver submergida aos interesses políticos, no passado, dos administradores coloniais, hoje de agentes desenvolvimentistas que atuam no terceiro mundo. Mesmo defendendo a intervenção, Bennet fala de “culpa histórica” dos antropólogos norte-americanos e chega a admitir que alguns problemas éticos são insolúveis. Segundo o autor, a antropologia aplicada se vê envolvida num dilema que ele denominou “engajamento ambíguo”: “o desejo de participar refreado pelo medo de uma transformação indesejada ou da destruição de culturais existentes e integrais” (BENNET, 1996, p. 39)

Os problemas da antropologia aplicada e as críticas sofridas nos anos 70 fizeram com que a Society of Applied Anthropology, uma associação que reúne antropólogos e outros cientis-



tas sociais envolvidos com projetos de intervenção na realidade, elaborasse um código de ética. Este código prega a responsabilidade do antropólogo engajado em projetos práticos no sentido de sempre buscar o melhor para a comunidade. Hoje os defensores da antropologia aplicada aderem a uma corrente onde o antropólogo pode e deve intervir, desde que mantenha autonomia com relação as agencias governamentais.<sup>10</sup>

Isto demonstra que a visão crítica destes antropólogos não impede que eles problematizem a questão e se vejam engajados com as causas práticas relativas às populações que estudam em suas pesquisas. Auxiliar o reconhecimento de direitos coletivos de grupos autóctones (THOMPSON, 1997), de direitos de propriedade intelectual de povos indígenas (BRUSH, 1993) e na produção de conhecimento que seja útil para a comunidade estudada (KRULFELD, 1998), são algumas das soluções propostas por antropólogos norte-americanos para escapar das relações de poder desiguais envolvidas na pesquisa de campo e do risco de ser cúmplice de práticas prejudiciais às populações estudadas por parte de seus governos.

No entanto, apesar da consciência crítica e engajamento político, os antropólogos norte-americanos parecem fechar os olhos para alguns dilemas envolvidos na sua atuação em defesa dos direitos humanos dos povos estudados. Uma destas questões, e que me interessa mais de perto, diz respeito a relação entre centro e periferia e ao pano de fundo ideológico que está por trás da atuação prática de antropólogos de países centrais – aqui tomo o exemplo dos norte-americanos – em países periféricos.

## **DIREITOS HUMANOS NA ORDEM INTERNACIONAL – AS RELAÇÕES DE PODER E O PAPEL DOS ANTROPÓLOGOS**

Os direitos humanos são um conjunto de normas de direito internacional, portanto, sua principal via de formalização se dá através de tratados de validade internacional. No plano ju-

rídico-legal os países signatários destes tratados comprometem-se a efetivar os princípios aí contidos por meio de sua legislação interna.

Apesar do grande debate a respeito da viabilidade da implantação de direitos humanos válidos para todos os povos, a ONU e outros organismos internacionais têm tido sucesso em coibir muitos casos de violações destes direitos. Um dos pontos de maior discussão na temática de direitos humanos e relações internacionais diz respeito à questão de como efetivar os direitos garantidos pelos tratados internacionais em cada realidade local. Neste processo vêem-se envolvidos, além dos organismos internacionais, as ONGs, ativistas de direitos humanos e a opinião pública internacional.

Estes atores transnacionais atuam no sentido a criar uma “cultura de direitos” em países onde ocorrem violações graves dos direitos humanos. Estes países geralmente estão sob regimes políticos ditatoriais que realizam práticas de tortura e perseguições políticas. O primeiro passo dos ativistas de direitos humanos consiste em sensibilizar organismos internacionais e a opinião pública internacional. A partir das pressões externas estes países acabam fazendo concessões às redes envolvidas na proteção de direitos humanos. Estas redes atuam fortalecendo os grupos de oposição local, buscando democratizar o sistema político e reduzir as agressões. Com isto espera-se criar uma cultura de direitos dentro do próprio país, fazendo com que a interferência externa torne-se cada vez menos necessária. Esta cultura de direitos é considerada como efetivada quando o país ratifica os tratados internacionais sobre direitos humanos e adota seus princípios na legislação nacional (HUMAN RIGHTS RESEARCH GROUP, 1999).

Antropólogos também podem se ver envolvidos neste processo. Antropólogos de países centrais, quando confrontados com violações de direitos humanos em países periféricos podem atuar junto a sensibilização da opinião pública internacional com relação ao problema. O relativismo costuma quase sempre impor o dever ético de que antropólogos posicionem-se a favor das demandas culturais dos grupos estudados, não importando, algumas vezes, o grau de conflito moral que as mesmas lhes provoquem.

Apesar da postura esclarecida e politicamente engajada das antropologias dos países centrais, algumas situações podem escapar a boa vontade destes antropólogos. Falo das assimetrias de poder entre países pobres e ricos cuja influência nas relações internacionais pode não ser contemplada por ativistas de direitos humanos, entre eles, antropólogos.

O maior foco de ação dos organismos internacionais têm sido os países de terceiro mundo, pois é sabido que em muitos desses países as violações de direitos atingem um estado crônico. Esta configuração não ocorre por acaso. Uma das contradições dos direitos humanos é que sua violação sistemática em países de terceiro mundo advém da herança histórica e de processos atuais de desenvolvimento do capitalismo mundial, conhecidos como colonialismo e neocolonialismo. Com o “descobrimento da América” inaugura-se uma era de unificação e comércio mundial onde relações de servidão e escravidão dos povos africanos e ameríndios servem para produzir a riqueza a ser acumulada na Europa. Portanto, enquanto se desenvolvia o ideário individualista liberal na Europa, que funda as noções de direitos humanos, os povos não-europeus eram explorados e de certa forma considerados não-humanos (a escravidão foi mantida no *bill of rights* da independência norte-americana).

Para tentar solucionar desigualdades entre países pobres e ricos, mais uma herança do colonialismo, os tratados internacionais sobre direitos humanos também garantem os direitos chamados de segunda geração: os direitos econômicos e sociais. Economicamente os países de terceiro mundo possuem baixa competitividade no mercado internacional e as políticas econômicas do FMI e do Banco Mundial, por serem comprometidas com os interesses dos países ricos, acabam reproduzindo estas desigualdades. Assim, o direito ao desenvolvimento e a autodeterminação é visto como fundamental para a implementação dos direitos humanos nos países de terceiro mundo. Segundo este argumento não bastariam condições de igualdade e democracia internas, mas também qualidade de vida e distribuição de renda, que só podem ser promovidas com a cooperação internacional dos países ricos (MBAYA, 1985).

Sabe-se que a ONU e a grande maioria das ONGs têm limitado sua atuação a casos de agressões aos direitos políticos, tendo tido pouco sucesso em reduzir as desigualdades econômicas entre norte e sul (MARTÍNEZ, 1996). Segundo esse autor, a ideologia de direitos humanos está fortemente enraizada no liberalismo ocidental e numa cultura de direitos onde liberdades civis são tidas como prioritárias, o que fez com que o lado econômico do problema tenha sido negligenciado. Uma outra dificuldade na implantação dos direitos econômicos para países de terceiro mundo é que, como atestam seus defensores (MBAYA, 1985), o incentivo a maior competitividade para os países pobres no mercado internacional implicaria na quebra de alguns princípios liberais de comércio. Isto significa que, por estarem envolvidos no horizonte de compreensão da cultura liberal, ativistas de direitos civis podem, eventualmente, fechar os olhos ao fato de que as políticas econômicas perversas dos países centrais também constituem uma violação aos direitos humanos.

Os países centrais possuem mecanismos de pressão através dos quais condicionam o recebimento por países periféricos dos financiamentos do BID e Banco Mundial – assim como a participação destes países nas redes de comércio mundial – ao comprometimento com políticas de direitos humanos que agridem, ou não levam em conta, as suas lógicas locais. Assim, a retórica dos direitos humanos pode acabar transformando-se em mais uma forma de colonialismo, expressão de uma relação de poder desigual entre centro e periferia (HUNTINGTON, 1999).

O ponto que desejo destacar é que as políticas de direitos humanos não se desenvolvem numa arena internacional inteiramente democrática. Os países de primeiro mundo possuem maiores mecanismos de pressão para efetivar seus interesses com relação aos países de terceiro mundo. As redes transnacionais correm o risco de atuar como um mecanismo de pressão a favor de interesses que nem sempre são os mais favoráveis aos países menos influentes. Ou, no mínimo, de defender interesses que talvez não sejam os mais importantes para aqueles que têm seus direitos violados nestes países. Sendo assim, como ficam os antropólogos nestas redes internacionais, que são também arenas políticas?

A diferença de poder entre o Ocidente e os outros faz com que muitas vezes a diferença cultural não seja devidamente respeitada, mesmo por aqueles envolvidos em preservá-la. Ativistas, como membros de uma cultura particular compreendem as práticas internacionais a partir de seu próprio horizonte de significação. Assim como antropólogos, como membros de uma comunidade de argumentação disciplinar, observam a partir deste horizonte. Portanto, mesmo possuindo uma pretensão de elevar a dignidade da diferença cultural no mundo de hoje, antropólogos que pertencem aos grandes centros da disciplina podem se ver envolvidos com práticas disciplinares que reproduzem assimetrias de poder presentes na ordem internacional.

Vejamos o caso de Starn (1994), um antropólogo norte-americano com longa experiência de pesquisa em questões andinas. O autor reconhece os interesses estratégicos que fizeram com que o governo norte-americano financiasse sua pesquisa na região, assim como as apropriações que o resultado dos seus estudos pode sofrer, como por exemplo aquelas do conselho anti-drogas dos EUA, ou por grupos guerrilheiros andinos (colombianos, bolivianos).

Após apontar com extraordinária lucidez os problemas envolvidos na pesquisa de antropólogos norte-americanos nos Andes, Starn defende a idéia de que o antropólogo pode contribuir para a melhoria da qualidade de vida das populações andinas com pequenas ações como dar aulas de inglês ou organizar um centro cultural na comunidade. Suas sugestões vão mais além, chegando a propor atividades para o antropólogo como escrever para o grande público documentando as condições de vida destas comunidades e engajar-se no ativismo internacional. Porém, dada a delicadeza de sua posição suas sugestões soam como paliativos para aliviar o complexo de “culpa histórica” dificilmente solucionável de que fala Bennet (1996).

Este exemplo mostra que o engajamento político dos antropólogos norte-americanos em favor dos grupos estudados por eles em países de terceiro mundo enfrenta problemas éticos de natureza diferente daqueles encontrados pelos antropólogos brasileiros. Isto ocorre tanto em decorrência

das tradições disciplinares surgidas nestes dois países quanto das relações políticas entre países de centro e de periferia travadas na arena internacional. Por se tratar de uma antropologia central, a tradição disciplinar norte-americana desenvolveu-se no sentido de privilegiar pesquisas relacionadas a alteridade distante, fora do país. Os interesses estratégicos norte-americanos, por outro lado, fizeram com que o governo muito investisse em pesquisas sobre países do terceiro mundo. Assim, os problemas éticos com os quais se defrontam os antropólogos norte-americanos situam-se geralmente no âmbito da macroesfera, das questões que ultrapassam as fronteiras nacionais. Estes problemas estão ligados ao fato de que, da mesma forma que os países periféricos são objeto de estudo de antropólogos, são também estes países que sofrem maior interferência de políticas internacionais dos países de primeiro mundo, e estão mais vulneráveis às críticas da opinião pública internacional.

A legitimidade construída ao longo do desenvolvimento das antropologias centrais para lidar com o outro distante, situado em sociedades não-ocidentais, permite que os antropólogos centrais interfiram nas questões de direitos humanos relativas aos grupos que estudam, mesmo que estes grupos não façam parte de seu próprio país. Algo que, como já assinalamos, raramente ocorre quando se trata de antropólogos periféricos, como no caso de antropólogos brasileiros. A primeira razão para isso, segundo penso, é que estes antropólogos pouco estudam outras sociedades e, por sua pequena inserção no debate internacional, acabam restringindo sua área da ação a questões relativas as suas próprias fronteiras nacionais.

Ainda hoje é o interesse cosmopolita dos antropólogos de países centrais que faz com que eles se defrontem com situações de agressão dos direitos humanos em outros países. Por outro lado, a pouca tradição acadêmica das antropologias periféricas para pesquisarem “fora de casa” faz com que sua inserção no debate internacional sobre direitos humanos seja pequena e suas conclusões, se é que ocorrem, sequer sejam ouvidas. De maneira semelhante, a construção de legitimidade para a interferência de antropólogos periféricos em problemas de direitos humanos – fora dos seus países – não tem avançado

muito. Tal fato reproduz relações de poder constituídas juntamente com a disciplina, onde a pretensa autoridade para falar sobre o outro é maior no que diz respeito aos antropólogos centrais, da mesma forma que seus países julgam ter maior legitimidade para corrigir desigualdades que ocorrem no terceiro mundo.

No entanto, a legitimidade de intervenção de antropólogos norte-americanos em populações do terceiro mundo pode ser contestada por se tratar de uma ação que se dá fora dos limites da relação entre estes grupos e o Estado. E, mais ainda, pelo fato de se tratar de antropólogos que são cidadãos de um país com interesses econômicos muitas vezes prejudiciais aos países que são seus campos de pesquisa. Tudo isto torna a situação dos antropólogos norte-americanos, como eles mesmos reconhecem, bastante ambígua.

Relembrando o caso de Starn (1994), por maior que seja seu comprometimento com as causas nativas, as questões andinas não afetam a cidadania do antropólogo nem seus projetos como cidadão nacional. Sua ética situa-se na macro-esfera de interesses que dizem respeito a todo o globo e nesta esfera as relações de poder assimétricas entre países são determinantes. Desconhecer estes condicionantes pode levar a ações que por mais bem-intencionadas parecem ingênuas e até autoritárias ao antropólogo de Terceiro Mundo.

As discussões sobre direitos humanos e antropologia podem beneficiar-se da incorporação destes temas. Para que um campo disciplinar possa constituir-se numa comunidade argumentativa democrática, é preciso reduzir ao máximo as assimetrias de poder condicionadas pelo local de fala daqueles que a ele pertencem. Vimos que estas assimetrias de poder dizem respeito não só ao campo disciplinar, mas a esfera das relações internacionais entre países de centro e de periferia. Se o debate sobre direitos humanos na comunidade internacional não goza de condições de igualdade entre as partes envolvidas; de maneira semelhante, o debate acadêmico vê-se perpassado por desigualdades entre seus interlocutores, provenientes da constituição da disciplina antropológica. Reduzir as assimetrias do segundo tipo é um desafio tão premente quanto minimizar

as primeiras. Somente neutralizando ou ao menos minimizando esta relação de poder, o debate antropológico poderá tornar-se plenamente uma comunidade argumentativa no sentido habermasiano, posto que assim possuirá um requisito fundamental a sua concretização: todos os interlocutores estarem em iguais condições de fala.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A antropologia como disciplina caracteriza-se por uma pretensão de conhecimento do outro que supera a intolerância e o etnocentrismo. Com isso, destaca-se o papel da antropologia de traduzir culturas e amenizar o racismo e outras formas de intolerância. No entanto, o relativismo cultural e outras posturas “politicamente corretas” não são a única forma de combater violações de direitos humanos. Pelo contrário, elas podem revelar sua face perversa ao fechar os olhos para outros condicionantes do debate sobre direitos humanos, principalmente no que diz respeito às relações de poder entre países de centro e periferia aí envolvidas.

Por outro lado, a categoria direitos humanos não deixa de trazer benefícios aos povos que têm seus direitos violados. Os direitos humanos, desde que sofram uma crítica de seus valores ocidentais e sejam atualizados em contextos locais, podem ir além de uma retórica vazia e transformarem-se em poderosas armas de democratização e reivindicação de direitos por grupos oprimidos (SOUSA, 2001). Um exemplo da tentativa de adaptação dos direitos humanos a uma realidade não-ocidental é a Carta Africana dos Direitos Humanos e dos Povos (African Charter on Human and Peoples’ Rights). Esta Carta, cuja versão final foi elaborada em 1981 na Conferência de Banjul, enfatiza o que a comissão que a elaborou denominou os “valores africanos”. Entre estes valores estão o princípio de não-discriminação e o direito dos povos, principalmente o de autodeterminação, enquanto que direitos como o de livre expressão e de pertencer a uma nacionalidade ficam em segundo plano (KUNIG, 1983). Ao enfatizar o princípio de autodeter-



minação, a Carta Africana transformou-se num instrumento para a independência das colônias deste continente.

Os antropólogos, pela natureza de seu objeto de pesquisa e do conhecimento produzido pela disciplina, podem participar deste processo de crítica e adaptação dos direitos humanos às realidades locais. O envolvimento da antropologia brasileira com temáticas nacionais, que faz parte da sua própria tradição disciplinar, pode tornar os antropólogos fortes aliados das populações menos favorecidas no processo de reivindicação de direitos e de construção de cidadania, incorporando criticamente os princípios envolvidos na categoria direitos humanos.

## REFERÊNCIAS

ALVITO, Marcos. Acari: a comunidade, os silêncios e o terror. In: *Direitos Humanos, Temas e Perspectivas*. Regina Novaes (org.) Rio de Janeiro: Mauad. 2001.

BENNETT, John W. Applied and Action Anthropology: Ideological and Conceptual Aspects. In: *Current Anthropology*. Vol., 37, supplement. 1996.

BRUSH, Stephen B. Essay: indigenous Knowledge of Biological Resources and Intellectual Property Rights: The Role of Anthropology. In: *American Anthropologist* vol. 95, num. 3. 1993.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís Roberto. Entre o Justo e o Solidário: os dilemas dos direitos de cidadania no Brasil e nos EUA. In: Cardoso de Oliveira, Roberto e Cardoso de Oliveira, Luís Roberto. *Ensaio Antropológico Sobre Moral e Ética*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro. 1996.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. O que é isso que chamamos de Antropologia Brasileira. In: *Sobre o Pensamento Antropológico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1988.

\_\_\_\_\_. Por uma Etnografia das Antropologias Periféricas. In: *Sobre o Pensamento Antropológico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1988a.

\_\_\_\_\_. Notas sobre uma estilística da Antropologia. In: *Estilos de Antropologia*. Roberto Cardoso de Oliveira e Guillermo Raul Ruben (orgs.). Campinas: Ed. UNICAMP. 1995.

\_\_\_\_\_. O Saber e a Ética: a pesquisa científica como instrumento de conhecimento e de transformação social. In: Roberto Cardoso de Oliveira e Luís Roberto Cardoso de Oliveira. *Ensaio Antropológico Sobre Moral e Ética*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1996.

\_\_\_\_\_. Práticas Interétnicas e Moralidade: por um indigenismo (auto) crítico. In: Roberto Cardoso de Oliveira e Luís Roberto Cardoso de Oliveira. *Ensaio Antropológico Sobre Moral e Ética*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1996a.

\_\_\_\_\_. Antropologia e Moralidade: Etnicidade e as possibilidades de uma ética planetária. In: Roberto Cardoso de Oliveira e Luís Roberto Cardoso de Oliveira. *Ensaio Antropológico Sobre Moral e Ética*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1996b.

\_\_\_\_\_. Antropologias Periféricas versus Antropologias Centrais. In: *O Trabalho do Antropólogo*. Brasília: Paralelo 15 e São Paulo: Ed. UNESP. 1998.

CLIFFORD, James. Sobre a Autoridade Etnográfica. In: *A Experiência Etnográfica: antropologia e literatura no século XXI*. Gonçalves (org.). Rio de Janeiro: Ed. UFRJ. 1982.

COLE, Johnnetta B. Human Rights and the Rights of Anthropologists. In: *American Anthropologist*. Vol. 97, num. 3. 1995.

CRÉPEAU, Robert R. A antropologia indígena brasileira vista do Quebec: uma proposta de pesquisa. In: *Estilos de Antropologia*. Roberto Cardoso de Oliveira e Guillermo Raul Ruben (orgs.). Campinas: Ed. UNICAMP. 1994.

DA MATTA, Roberto. Você Sabe com Quem Está Falando? Um Ensaio sobre a Distinção entre Indivíduo e Pessoa no Brasil. In: *Carnavais, Malandros e Heróis*. Rio de Janeiro: Zahar. 1979.

DINIZ, Débora. Valores Universais, Direitos Culturais. In: *Direitos Humanos, Temas e Perspectivas*. Regina Novaes (org) Rio de Janeiro: Mauad. 2001.

FÍGOLI, Leonardo H. A antropologia na Argentina e a Construção da Nação. In: *Estilos de Antropologia*. Roberto Cardoso de Oliveira e Guillermo Raul Ruben (orgs.). Campinas: Ed. UNICAMP. 1995.

FONSECA, Claudia e CARDELLO, Andrea. Direitos dos Mais e Menos Humanos. In: *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 5, n. 10. 1999.

GEERTZ, Clifford. O Pensamento como Ato Moral: dimensões éticas do trabalho de campo antropológico nos países novos. In: *Nova Luz sobre a Antropologia*. Rio de Janeiro: Zahar. 2001.

GODELIER, Maurice. O Ocidente, espelho partido: uma avaliação parcial da antropologia social, acompanhada de algumas perspectivas. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n. 21, ano 8. 1993.

HUMAN RIGHTS RESEARCH GOUP. International Human Rights Norms, transnational networks and Political Change in Developing Countries. In: *Law and State*. Vol. 59/60. Tübingen, Germany. 1999.

KANT DE LIMA, Roberto. Constituição, Direitos Humanos e Processo Penal Inquisitorial: Quem cala, Consente? In: *DADOS – Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, v. 33, n. 3. 1988.

\_\_\_\_\_. Práticas Policiais: o Caso Brasileiro em uma Perspectiva Comparada. In: *Direitos Humanos, Temas e Perspectivas*. Regina Novaes (org.) Rio de Janeiro: Mauad. 2001.

KRUFELD, Ruth M. Exploring New Methods for Collaboration in Ethnographic Research: An Attempt at Overcoming Exploitation and Violation of Informant Rights. In: *Power, Ethics, and Human Rights: anthropological studies of refugee research and action*. Ruth Krufeld and Jeffery Mac Donald. Boston: Rowman & Littlefield Publishers. 1998.

- KUNIG, Philip. The Protection of Human Rights by International Law in Africa. In: *Law and State*. Vol.27. 1983.
- LEAL, Ondina Fasher e ANJOS, José Carlos Gomes dos. Cidadania de Quem? Possibilidades e limites da antropologia. In: *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre,, ano 5, n. 10. 1998.
- MARTÍNEZ, Samuel. Indifference within indignation: Anthropology, Human Rights, and the Haitian Bracero. In: *American Anthropologist*. Vol. 98. Number 1. 1995.
- MBAYA, Etienne. Human Rights in North-South Relations. In: *Law and State*. Vol. 30. 1985.
- NADER, Laura. Num espelho de Mulher: Cegueira normativa e questões de direitos humanos não resolvidas. In: *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre,, ano 5, n. 10. 1998.
- PEIRANO, Mariza. Antropologia no Brasil (Alteridade Contextualizada). In: *O que Ler nas Ciência Social Brasileira (1970-1995)*. Sérgio Miceli (org). São Paulo: Ed. Sumaré: ANPOCS; Brasília, DF: CAPES. 1999.
- PRICE, Richard. Quilombolas e Direitos Humanos no Suriname. In: *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre,, ano 5, n. 10. 1999.
- RAMOS, Alcida Rita. Ethnology Brazilian Style. In: *Cultural Anthropology*. 5 (4). 1990.
- SANTILLI, Paulo José Brando. Usos da Terra, Fusos da lei: O caso Makuxi. In: *Antropologia e Direitos Humanos*. Regina Novaes e Roberto Kant de Lima (orgs). Niterói: Ed. Universidade Federal Fluminense. 2001.
- SEGATO, Rita. Religião, vida Carcerária e os Direitos Humanos. In: *Direitos Humanos, Temas e Perspectivas*. Regina Novaes (org.) Rio de Janeiro: Mauad. 2001.
- SIGAUD, Lygia. “Ir à Justiça”: Os Direitos entre os Trabalhadores Rurais. In: *Direitos Humanos, Temas e Perspectivas*. Regina Novaes (org.) Rio de Janeiro: Mauad. 2001.
- SOUSA, Rosinaldo Silva de. Direitos Humanos através da História Recente em uma Perspectiva Antropológica. In: *An-*

*tropologia e Direitos Humanos*. Regina Novaes e Roberto Kant de Lima (orgs). Niterói: Ed. Universidade Federal Fluminense. 2001.

STARN, Orin. Rethinking the Politics of Anthropology: the case of the Andes. In: *Current Anthropology*. Vol. 35, n. 1. 1993.

STAVENHAGEN, Rodolfo. Etnodesenvolvimento: uma dimensão ignorada do pensamento desenvolvimentista. In: *Anuário Antropológico* 84.1985.

THOMPSON, Richard H. Ethnic Minorities and the Case for Collective Rights. In: *American Anthropologist*. Vol. 99, n. 4. 1997.

VESSURI, Hebe M. Estilos Nacionais da Antropologia? Reflexões a partir da sociologia da ciência. In: *Estilos de Antropologia*. Roberto Cardoso de Oliveira e Guilherme Raul Ruben (orgs.). Campinas: Ed. UNICAMP. 1995.

## NOTAS

- <sup>1</sup> É importante atentar que nações periféricas e centrais dentro da disciplina antropológica não coincidem com o centro e a periferia descritos através de critérios econômicos. Um país central como a Espanha ou o Canadá produz uma antropologia periférica em relação aos centros de onde surgiram os grandes paradigmas da disciplina: Estados Unidos, França e Inglaterra. Como estou preocupada apenas com o caso brasileiro estas situações atípicas não influenciarão na análise.
- <sup>2</sup> A microsfera, mesoesfera e macroesfera, como explica Cardoso de Oliveira (1996), citando H. Groenewold, dizem respeito, respectivamente, às relações pessoais (familiares e de amizade), da política nacional e dos interesses comuns à toda humanidade.
- <sup>3</sup> Para uma discussão sobre estilos nacionais de antropologia ver Vessuri (1995).
- <sup>4</sup> Em seus textos da coletânea *Ensaio Antropológico sobre Moral e Ética*, Roberto Cardoso de Oliveira discute as possibilidades de gerar uma comunidade de argumentação envolvendo as minorias étnicas e o Estado trazendo para a discussão e problematizando o papel dos antropólogos neste processo.
- <sup>5</sup> Ver a coletânea *O que Ler nas Ciências Sociais Brasileiras*, onde retomam-se temas como a adaptação de conceitos weberianos à análise da religião no Brasil.

- <sup>6</sup> Para citar apenas alguns trabalhos deste tipo ver Segato (2001), Leal e Anjos (1999).
- <sup>7</sup> O Curso faz parte das atividades do projeto da ABA/ Ford *Direitos Humanos e Cidadania: a contribuição dos antropólogos* e foi realizado em colaboração com o IFCS/UFRJ e o ISER.
- <sup>8</sup> Richard Price depôs como testemunha num processo da Corte Inter-Americana de Direitos Humanos. O processo foi movido por esta Corte contra o Estado do Suriname em razão do assassinato de quilombolas do grupo Mowiana pelo exército surinamês durante a Guerra Civil.
- <sup>9</sup> “O termo ‘antropologia aplicada’ é usado tanto na Inglaterra quanto nos Estados Unidos para referir-se principalmente ao emprego de antropólogos por organizações envolvidas em induzir mudanças ou aumentar o bem-estar humano” (BENNET, 1996, p. 25).
- <sup>10</sup> claro que há os antropólogos bastante críticos sobre a possibilidade de que o antropólogo possa fazer muito para melhorar a curto prazo as condições de vida de seus informantes de países do terceiro mundo. Entre eles Geertz (2001).

**LA FUERZA DE LA COSA  
DADA: DERECHOS  
HUMANOS, POLÍTICA  
Y MORAL EN LAS  
“INDEMNIZACIONES”  
A LAS VÍCTIMAS DEL  
TERRORISMO DE ESTADO  
EN ARGENTINA**

---

***Mariana Eva Tello\****

Abordar desde una perspectiva antropológica la categoría Derechos Humanos, implica situarla en los diferentes escenarios donde el término se resignifica, poniendo en tensión la pretensión generalizadora de los “derechos universales” con la singularidad de contextos nacionales, grupos específicos, trayectorias concretas en las que el término adquiere características particulares.

Pensar en los Derechos Humanos desde “dentro” de la misma sociedad a la que se pretende analizar, obliga a hacer un esfuerzo de distanciamiento. En mi experiencia particular, “tornar exótico lo familiar”, en la expresión de Da Matta, debe ser tomado literalmente: haber tenido una experiencia cercana de represión política, me ha llevado a hacer este esfuerzo por comprender, analizar, o al menos echar luz sobre problemas relacionados con un drama personal y colectivo.<sup>1</sup>

En el caso de Argentina, pensar en Derechos Humanos remite directamente al tema de los desaparecidos políticos, o como lo señala Da Silva Catela “el problema de los desaparecidos absorbe y concentra el núcleo de lo que en ese país se considera Derechos Humanos” (2001). A partir de diferentes experien-

---

\* Licenciada em Psicología, Graduada en abril de 2001, Facultad de Psicología; UNC. Argentina. Maestría en Antropología, FFyH, UNC, 2001 (cursado el primer año). Curso pa Graduados “Lecto-comprensión y traducción del idioma francês”, FFyH, UNC, 2001.

cias de represión política, se conforman en este país una serie de organizaciones que se nuclean bajo el nombre de “Organismos de Derechos Humanos”.<sup>2</sup> Las mismas vehiculizan desde hace veinticinco años una serie de reclamos de justicia ante los crímenes del Estado, y en el caso que me ocupa del Terrorismo de Estado durante la última dictadura militar.<sup>3</sup>

El objetivo de este trabajo es analizar las tensas relaciones que se generan entre las concepciones de Derechos Humanos ligadas a la muerte y desaparición de personas durante la última dictadura militar (1976-1983) y los valores y actitudes que construyen los familiares, en respuesta a las indemnizaciones que el Estado propone como forma de reparación ante sus crímenes.

De este forma, el trabajo gira en torno a una de las políticas estatales que en la Argentina se dan con respecto a la dictadura y a las violaciones a los Derechos Humanos ocurridas en ese período: *la reparación económica a las víctimas del Terrorismo de Estado* (en la terminología legal), o la llamada *indemnización* (según las categorías nativas). Para ello, parto del análisis de una trayectoria, para desde allí acceder a cuestiones más generales donde esta la misma se enmarca.

La “reparación económica a las víctimas del Terrorismo de Estado” se implementa como una política estatal a partir de 1994,<sup>4</sup> consistiendo en una indemnización a los familiares de los desaparecidos políticos.<sup>5</sup> Esta política surge como una respuesta en el plano de lo legal al problema de la represión política durante la última dictadura y se halla enmarcada en una disposición de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos que insta a varios Estados de Latinoamérica, que pasaron por periodos dictatoriales en los 70, a indemnizar a las víctimas de su accionar represivo.

Si bien la “reparación económica” puede ser vista como una política en la que el Estado busca “reparar” las consecuencias de sus crímenes, y dar respuesta a los reclamos de justicia de los Organismos de Derechos Humanos; la misma es una de las acciones que ha generado mayor conflicto al interior de los Organismos en base a la relación que éstos buscan establecer con el Estado. Esta política viene a colocar la noción de Dere-



chos Humanos en relación con la de dinero, cuando ambas parecen irreconciliables, situadas en polos opuestos en las representaciones que de ellas se construyen.

Esta política por parte del Estado genera en los sectores comprometidos con la causa de los Derechos Humanos una serie de polémicas en torno a su legitimidad. A partir de la observación de estas polémicas -en donde se disputan sentidos en torno a la categoría de Derechos Humanos y su relación con el dinero, la vida y la muerte- es que comencé a preguntarme ¿Qué y cómo repara esta “reparación”? ¿Qué tipo de relaciones sociales tiende a establecer? ¿Entre quiénes? ¿Por qué genera conflictos?

En este componente conflictivo, la indemnización revela y coloca en tensión a las significaciones que el término Derechos Humanos adquiere para diferentes actores sociales que, por un lado han logrado legitimar la problemática de los desaparecidos al punto de institucionalizarla en organizaciones y secretarías de Estado, y por el otro se muestran disconformes con las políticas que éste implementa.

Desde una perspectiva antropológica, esta tensión en torno a lo que se considera justicia y Derechos Humanos en la sociedad argentina, muestra algunos ejes para pensar las relaciones entre lo universal y lo particular: entre las imposiciones de un orden supraindividual y las significaciones que en la sociedad se construyen sobre la justicia, los Derechos Humanos y la desaparición, en respuesta a la solución Estatal donde se involucra al dinero como forma de reparación frente a la muerte.

En síntesis, este trabajo se inscribe, de forma más general, en las políticas creadas en las esferas nacionales para dar respuesta a las violaciones a los derechos humanos y en las reinterpretaciones, respuestas y estrategias que las víctimas y sus familiares, construyen sobre estas políticas.<sup>6</sup>

## VERÓNICA

...en mi terapia lo planteé, en medio de toda la crisis de que recién había cobrado la indemnización, le dije como

que venía siguiendo todo el trámite, que para mí tenía todo un lugar re importante de reconocimiento de cosas, era como un “mis viejos existieron” Bla, bla, bla, y cuando llegué al final, yo lo que le dije a mi terapeuta es que parece que hubiera hecho todo esto con la idea de que al final me iban a decir “tomá tu mamá y tu papá”. Y llegué hasta ahí y “la guita metetela en el orto! Quién quiere la guita!

La frase de Verónica, está dando cuenta de un dilema ético en torno al problema de los desaparecidos y de las políticas “reparatorias”. Luego de la dictadura, muchas han sido las estrategias para dar sentido a la experiencia de la desaparición, en ellas se juegan cada vez, lo singular y lo colectivo.<sup>7</sup> En este sentido la “reparación económica” viene a insertarse en un proceso social donde las políticas estatales y las acciones colectivas con respecto a los Derechos Humanos van a enmarcar las representaciones que los actores construyen acerca de diferentes objetos sociales como la vida, la muerte, el dinero y los Derechos Humanos.

A su vez ser “familiar”, “madre” o “hijo” de un desaparecido constituye una identidad que conlleva una ética donde se enmarcan las decisiones individuales y colectivas. Entrevisté a Verónica preguntándole de qué manera la decisión de cobrar, o no, la “indemnización” tomaba cuerpo en una trayectoria concreta. En este sentido me pregunté ¿Qué significados adquiere ese dinero en la vida de Verónica? ¿Qué relaciones crea? ¿Cuáles modifica?

Verónica tiene 27 años, estudia psicología y vive en Capital Federal. Llego a ella por medio de la agrupación H.I.J.O.S., después de explicitar las inquietudes de esta investigación y de concertar la entrevista me recibe en su departamento donde vive con sus dos perras, nos sentamos en su cocina y con mates de por medio me empieza a contar su historia.<sup>8</sup>

Verónica es hija de Beto y Teresita, militantes de Montoneros<sup>9</sup> durante la década del 70. Beto iba a ser cura hasta que conoció a Teresita, después fue preceptor de un colegio. Teresita era maestra y estudiaba para asistente social, los dos hacían trabajos sociales en barrios. Al momento del secuestro de sus padres, en una casita en Castelar, Verónica tenía dos años y medio y su mamá estaba embarazada de seis meses. Lo que

Verónica reconstruye en lo relacionado a la experiencia del secuestro, es que al dar con la casa donde la familia había vivido en la clandestinidad el último tiempo, su familia materna encuentra que las fuerzas de seguridad se habían robado casi todo, además de matar al perro.

Verónica no recuerda cómo fueron las decisiones de los adultos, pero luego de vivir una semana con cada una de sus abuelas, se va a vivir con la familia de su único tío paterno. Este tío era subcomisario de la policía federal, su esposa trabajaba en una oficina, Verónica convive con ellos y cuatro primos, en una casa que colindaba con la de su abuela paterna.

Ella recuerda su incorporación a esta nueva familia sin sobresaltos, compartiendo experiencias más que nada con sus primos (a los que pasa a llamar hermanos en ese momento) y con su abuela, que se ocupaba del cuidado diario de los chicos. Las experiencias cotidianas con sus tíos (a los que llamaba papá y mamá) no ocupan un lugar central en su memoria: trabajaban mucho, se iban temprano y volvían tarde, “me acuerdo muy pocas cenas con él”, dice Verónica en su reconstrucción de esa cotidianeidad, “era alguien que veía una vez por semana más que nada”. Verónica recuerda a su tío como alguien bastante autoritario, pero dice no haber sentido diferencias en el trato con los otros niños de la casa. Se ve a sí misma como una niña cuestionadora de la autoridad de su tío y relata anécdotas de situaciones conflictivas donde aparecen diferencias de trato anudadas al hecho de “ser hija de otra persona”. Estos recuerdos, en relación con sus elaboraciones de esta doble filiación que asume luego de ser incorporada a esta nueva familia, aparecen siempre ligados a situaciones extraordinarias, como las vacaciones, navidades o el día del padre:

... nos trataban para el orto a todos (se ríe) es más te digo que la única diferencia así como más grotesca es que mi tío fue un golpeador, cagó a palos a todos los hijos, cagó a palos a la mujer, y a la única persona de esa casa que nunca le levantó la mano fue a mí, que yo creo que tiene que ver con que... el sabe que yo no soy la hija, y que soy la hija del hermano, y que el hermano era otra persona dígame. O sea que, de última la única diferencia que hubo es positiva, prefiero que no me hayan pegado. Y... después,

*en el único momento que yo me acuerdo que se me hacía más presente lo de mis viejos era en las vacaciones, pero porque yo tenía la teoría que la gente que se moría no se podía ir a vivir al cielo porque en el cielo no había piso entonces se caían. Entonces mi teoría es que se iban a vivir al fondo del mar y que las películas de la Atlántida estaban filmadas con la gente que vivían en el fondo del mar y yo me las veía a todas a ver si encontraba a mis viejos. (se ríe) Entonces cuando iba a la playa, de la casa que nosotros teníamos en la playa, la ventana de mi pieza daba a techo del baño y si vos te sentabas ahí se veía el mar. Y siempre alguna de las noches que estaba ahí me colgaba y me sentaba ahí en el techo del baño y le contaba al mar todo lo que había hecho en el año, como me había ido en la escuela, así de loca, hablaba sola (se ríe) pero bueno...*

La infancia de Verónica aparece signada por esta “doble filiación”, que según ella “le llevó años de terapia resolver”: por un lado esta familia de crianza, por otro una familia original, reconstruida por los relatos de su abuela y más tarde por los compañeros de militancia política de sus padres. Ella misma reflexiona sobre la ambigüedad de sus clasificaciones familiares: padres que son tíos o tíos que son padres, hermanos-primos, tíos que son compañeros de militancia de sus padres, reconstrucción de vínculos donde lo “familiar” busca recomponerse después de la desarticulación de su familia original como consecuencia de la represión.

... después lo que sí había es que ante cualquier cosa que yo hiciera que consideraban ellos que merecía un reto, supongo que me debo haber mandado mocos como todo chico, y también yo me doy cuenta que los mocos otras veces eran por diferencias ideológicas, que no eran mocos, digamos... y te empezaban con que ‘yo que te tuve cuando vos quedaste sola, en la calle, abandonada’ lo cual ya es mentira porque a mí nadie me abandonó ‘entonces te compré el lápiz negro de primer grado, el guardapolvos, el librito...’ toda una cosa así de echarte en cara lo económico. Después, ocho años tendría como mucho cuando empezaron con ‘si no estás de acuerdo te vas se esta casa porque la casa es mía’ (...)la diferencia tal vez más grossa es que al resto no les echaban en cara si te mantuve o no te mantuve.

En los relatos de Verónica, los conflictos de autoridad con su tío remiten a una ambigüedad en los vínculos de filiación que se expresa en las “diferencias ideológicas”. En otro plano, los conflictos refieren a una circulación de dones (MAUSS; 1974), en la cual la desobediencia es vista como falta de gratitud.

En general los abordajes teóricos sobre el intercambio de dones en el ámbito familiar, los mismos circulan en forma de reciprocidad generalizada, lo cual tiende a reforzar la cohesión entre sus miembros en base a sentimientos de generosidad y gratitud en los intercambios entre generaciones. En las relaciones familiares lo material está “reprimido” y el flujo de bienes materiales circula, al menos durante la infancia, en el sentido de “obligación” por parte de los mayores de la reproducción de los niños lo que, en el sentido inverso de la relación, conforma con el tiempo un reconocimiento en términos de “gratitud” o “deuda”. Estos sentimientos forman parte de una moral que sanciona ver a estos intercambios como económicos, a riesgo de producir una fisión en los vínculos. (BOURDIEU; 1997, SAHLINS; S/D). En el caso de Verónica, los sentimientos de “obligación” y “gratitud” se vuelven ambiguos en base a la doble filiación que se establece luego del secuestro de sus padres y la incorporación a esta nueva familia.

Una de las características principales de la familia, como lo ha señalado Jelin (1998) es la cohabitación, simbolizada por el “hogar”. Según Mauss (1979) la etimología de familia proviene del sánscrito *dhaman*, que significa casa. En el caso de Verónica, la alusión a la casa va a ser una constante, la casa como el soporte material del espacio de lo familiar, de los vínculos cercanos y, a la vez, el espacio donde el “dueño” instituye su autoridad. Estos conflictos con la autoridad del tío, las amenazas de expulsión, van a llevarla a mudarse sucesivas veces hasta encontrar “su lugar”.

Por otra parte, la relación con la familia materna es casi nula, durante la infancia más bien “entre los adultos”, y sólo aparece en situaciones ligadas a conflictos económicos. Verónica cuenta, como hitos en la relación con esta parte de su familia, que a los ocho años su tía materna falsifica el boleto de compra-venta de la casa en donde había vivido con sus padres y se queda con el dinero; que al momento de cobrar la pensión a

familiares de desaparecidos<sup>10</sup> su tío paterno no quiso que la cobrara y la cobró su abuela materna; que cada vez que aparecía alguien de su familia materna era para “manguear” a su abuela paterna y finalmente, el corte de la relación con esta misma tía al cobrar la reparación.

...las veces que venían a la casa de mi abuela, ellos eran muy pobres, casi siempre era más que para verme a mí, para manguearle guita a mi abuela, que acabo de decir lo que cobraba (150 pesos), así que mi abuela tampoco tenía un mango partido al medio. Y también siempre hubo cosas así como chotas, por guita. Por ejemplo lo que te conté que rompió el boleto de compra venta, vendió la casa y se la quedó ella, la casa que era de mis viejos.

Durante la adolescencia Verónica empieza a trabajar con el sueño de “irse a vivir sola”, transita por las casas de algunas amigas, de su abuela, hasta que finalmente va a vivir con Alicia, una compañera de militancia de sus padres que reencuentra y pasa a ser su “tía”. En el lapso de su adolescencia los conflictos económicos con su tío vuelven a aparecer, esta vez por la casa de la abuela paterna de la cual Verónica es heredera junto a su tío. En este marco relata la siguiente situación:

...tipo diecinueve años, en una discusión que si uno quiere tenía que ver con guita y si no tenía que ver con otra cosa, que fue por la casa de mi abuela. Que la casa de mi abuela, legalmente los herederos somos él y yo, porque no estando mi papá la heredera soy yo. Y la casa la estaba habitando mi prima, y la mantenía mi prima y yo iba cuatro días a la semana a dormir ahí, el resto del tiempo vivía acá en Capital, porque estaba laburando, ellos son de Merlo, yo estaba laburando en Moreno que es al toque de Merlo, entonces los días que laburaba me iba a Merlo y los días que cursaba me venía a Capital. Y como que cada vez mi prima estaba más adueñada de la casa, yo tenía menos voz y voto sobre la casa. Y un día comenzó la discusión con ella por el tema de la casa y terminó a los pelos, mal, que yo siempre digo, como le he dicho a ellos, porque me salían como que yo estaba discutiendo por guita, y para mí no era guita, o sea, el hecho de que no me reconozcan a mí como heredera tenía que ver con no reconocer a mi papá dentro de la familia y era desaparecerlo del todo. Más allá de la

guita. De hecho yo a esa casa a mi prima se la estoy vendiendo en cuotas de 350 pesos por mes, si la alquilo me da más plata, no es un tema de plata, y a mí me hace feliz que ella me esté pagando mi parte de la casa, no por la plata porque la plata en si es nada, porque que te la paguen así es igual a que no te la paguen, prácticamente. Es el hecho de que eso me pertenece a mí porque hubo alguien que existió, y para mí lo que se estaba debatiendo ese día era eso. Se armó un recontra quilombo familiar, y en un momento me estaban puteando todos, me estaban puteando mi prima, mi tía y él, estaba así contra la pared, me acuerdo de la escena, era patética, yo estaba contra una pared y estaba rodeada de gente que me puteaba y yo decía “todo bien, me quiero ir de acá”. Y en un momento logré zafar, y empezó con lo del lápiz negro y toda la historia, que cuando comienza así yo ya ni lo escucho porque son tantos años que te digan el mismo verso que me abstraigo, me pongo a pensar en otro cosa y en un momento lo volví a escuchar y él estaba diciendo ‘y ahora ya son todos grandes –no se, me perdí del lápiz negro salté a esto, no se lo que dijo en el medio- y cada uno eligió su camino y vos elegiste el camino equivocado’ entonces yo lo miré y le dije ‘bueno, desde tu punto de vista’ y se sacó, o sea, como que no podía aceptar que en el mundo hubiera otro punto de vista que no fuera el de él, y me dijo ‘¿Me estás cuestionando?’ y le dije ‘no te estoy diciendo que vos tenés un punto de vista y yo tengo otro punto de vista’ y me echó, una vez más me echó, porque ya me había echado tantas! En la actualidad estoy declarada persona no grata y tengo prohibido el ingreso.

La situación relacionada con la “autoridad” sobre la casa de la abuela desata nuevamente la ambigüedad en torno a las relaciones sociales entre los miembros de la familia, en base a esto podemos ver las fuerzas de fusión y fisión de los vínculos que se asientan en los intercambios materiales. Tal como lo ha señalado Bourdieu (1997) los aspectos legales en lo que refiere a la propiedad, en este caso de una casa, suelen desatar fuerzas de fisión en las familias, tal como sucede a la hora de repartir una herencia. Verónica reconstruye este conflicto, que da cuenta de que, por el lado de las relaciones familiares, ha sido socializada en esta familia como una hija más, por el lado legal sin

embargo, la relación de paridad es con el tío, en tanto que ella es heredera de su padre.

Verónica no considera a la falta de reconocimiento como heredera “una cuestión de guita”, habla de un reconocimiento hacia su padre dentro de la familia y este reconocimiento está ligado con cuestiones morales y políticas en tanto que considera que no reconocerla a ella como heredera implica “desaparecer” del todo a su papá, y en eso radica para ella el reconocimiento de su derecho sobre esa propiedad. El tío por su parte, se posiciona del lado “no legal”, desde el punto que haberla criado obliga a una gratitud, terminando la contienda en una supuesta disolución de la relación, al prohibirle la entrada a su casa.

Como vemos, el conflicto desata estas reflexiones acerca del valor de ciertos bienes anudados con relaciones familiares en permanente redefinición. El enfrentamiento está siempre focalizado en la autoridad de la casa, el tío. Con el resto de la familia, particularmente sus primos, las relaciones son menos conflictivas y van a delinear otros tipos de intercambios donde se utilizan formas intermedias como el crédito. En la relación que establece con su prima ella encuentra un término medio para este intercambio, que es un término medio en cuanto a distancia social también, poniendo de relieve que lo que “la hace feliz” no es el dinero, no es la lógica del cálculo material, sino un reconocimiento mutuo dado por el “favor” (poco conveniente en términos económicos) de venderle la casa en cuotas a cambio del reconocimiento de la existencia de su padre y de ella como heredera ante la ausencia del mismo.<sup>11</sup>

## LA REPARACIÓN

Cuando Verónica se va a vivir con su “tía” Alicia se inicia una etapa de tranquilidad, ella la relata como que “encontró su lugar”. Es en ese momento que se dan las leyes de reparación que reconocen las violaciones a los derechos humanos por el Estado argentino. Verónica recuerda el momento en que se enteró de las leyes en relación a un episodio ingrato con su tía materna, que terminó forzando su decisión de cobrar la indemnización:



...cuando salió la ley de indemnización, mi tía en el medio de un cumpleaños y delante de todos sus invitados, era el cumpleaños de ella, me mostró un artículo del diario donde había salido la ley, en ese momento estaba aprobada por diputados, faltaba que la apruebe senadores. Y me hizo leer el artículo, lo terminé de leer, yo ya sabía que algo retorcido detrás venía, me la quedé mirando a ver qué me decía y me dijo *‘mirá, esto es solamente para los que están denunciados, tu papá no está denunciado –yo hasta ese momento ni siquiera sabía que mi papá no estaba denunciado- a tu mamá la denuncié yo así que la plata es mía’*. Ahí lo primero que hice fue irme a la subsecretaría de Derechos Humanos a denunciar a mi papá, que no fue difícil porque lo que yo tenía eran cartas que había escrito mi abuela paterna al Ministerio del Interior, tenía las respuestas, no las cartas. Pidiendo por mi papá, mi mamá y mi hermano. (...) O sea, con las cartas esas y con el certificado de casamiento, denuncié a mi papá y después cuando salió la ley fui a ver que tenía que hacer para que mi tía no se presentara (se ríe). La decisión era inversa porque me dijeron “si te presentás vos cualquier otro queda anulado porque sos única heredera” y mi decisión de presentarme en un primer momento tuvo que ver con eso. O sea, yo en ese momento no decidí si la iba a cobrar, no la iba a cobrar, que iba a hacer, decidí que ella no. De hecho, ella cuando se enteró que me había presentado yo y no se podía presentar, me llamó, me dijo que la vaya a ver, el trámite estaba recién iniciado y duró como seis años y en ese momento me dijo que estaba muy enferma y que se iba a morir y que necesitaba atención médica urgente y yo le dije “Mirá, yo no tengo un mango, te acompaño al hospital no vaya a ser que te mueras” No estaba enferma ni mierda! Si la estaba viendo! Entonces se entró a desesperar hasta que terminó llorando y diciendo que ella había perdido a su hermana entonces que también necesitaba ser indemnizada y yo agarré y le dije que yo hijos no tenía pero que suponía que el día que tuviera un hijo cualquier cosa que tuviera yo en la vida se la iba a querer dejar a mi hijo, iba a querer quedarme tranquila que mi hijo iba a poder estar bien, que mi mamá había hecho eso pero que ella no lo había permitido porque se robó la casa que mi mamá me había dejado, entonces que bueno, que estaba todo bien, que considere que esa casa había sido su

indemnización, que yo no se la iba a reclamar ni nada pero basta. Fue como “Del culo de mi vieja no comés más” (se ríe)

La decisión de Verónica al respecto del cobro estuvo condicionada principalmente por motivos personales, sin embargo, después de esto, en su discurso aparecen aspectos políticos. Cuando ella inicia el trámite de la indemnización, es asesorada por una abogada que le da argumentos legales a favor del cobro, esta última había sido una de las promotoras de las leyes reparatorias:

...lo que sostenía esta abogada es que estaba bien cobrarla, porque era el Estado el que estaba pagando por haber secuestrado a los desaparecidos, lo cual no era menor, que el Estado reconozca como Estado que había tenido que ver, es como que en algún punto es muuuy indirectamente y no como yo quisiera que se haga pero era reconocer el Terrorismo de Estado. Yo no creo que reconozcan nada porque por algo los milicos están libres y todo eso pero... creo que es una punta y creo que esto no me conforma, ni me cierra, ni hace que yo deje de hacer cosas, creo que es una parte. Hay toda otra parte por la que pienso seguir peleando, creo que la guita me permite seguirlo haciendo porque tengo la posibilidad de no laburar y de dedicarle, vos sos testigo yo le dedico muchas horas, a la militancia.

En su argumentación política aparece una caracterización sobre el papel del Estado en cuanto a las políticas reparatorias y los derechos humanos, pero relacionado con una situación personal en la que el dinero le permite dedicarle muchas horas a la actividad política en la agrupación H.I.J.O.S. En ella se plantea un dilema enmarcado en las disputas entre los Organismos de Derechos Humanos, donde algunas posiciones consideran que “la fuerza de la cosa dada” por el Estado, tomando la expresión de Mauss (1974), obliga a quien la recibe a restituirla de algún modo.

En las construcciones que hacen los Organismos con respecto a la “indemnización” las argumentaciones que condenan el cobro consideran que recibir el dinero implica entregar a cambio la lucha. En las opiniones de Verónica se ven encuentros y desencuentros con estas posturas, fuerzas sociales de fusión y fisión en las que su decisión encuentra una legitimidad. Por un

lado, comparte las definiciones de los Organismos en su conjunto que coinciden más allá de sus diferencias en el pedido de justicia hacia el Estado; por el otro, justifica la decisión de cobrar en un plano estratégico donde el dinero no “repara” las desapariciones, pero es un medio para revertir la situación que reconoce como injusta.

En la trayectoria de Verónica a partir del cobro de la reparación se mezclan aspectos de lo político y lo personal, crisis que son resueltas de manera íntima pero también colectiva. Su mayor conmoción estuvo relacionada con la ausencia de su hermano. De alguna manera, los trámites y denuncias, la responsabilidad sobre ese dinero, la remitieron al drama de su hermano desaparecido, apropiado:<sup>12</sup>

Al principio no podía hacer nada. Estuve como un mes de congelamiento que lo que sentía era que tenía mucha bronca, que mi hermano no había aparecido y que quería que esté ahí y que teníamos que estar los dos juntos, no me bancaba... o sea yo sentí que era así como una responsabilidad extrema que se me caía encima, estaba mal con todo el mundo.

Verónica recuerda que fue el compartir experiencias afines con otras personas lo que la ayudó a sobrellevar esa situación:

Y... era todo un rollo, después lo hablé mucho con el Ñ. (un integrante de H.I.J.O.S.), con el Ñ. hablé muchísimo un día, que el Ñ. en realidad lo que me dijo es que los porteños somos todos enroscados, que él iba a cobrar, y el Ñ. tiene a su hermano vivo y a su hermano desaparecido, su hermana desaparecida. Y el lo que me dijo es ‘Yo la cobro y la dividiré de algún modo y el día en que mi hermano aparezca, todo lo mío es de mi hermano y veremos como, o se lo devuelvo o no se lo devuelvo, mi casa es de ella’ o sea como que ‘pará de hacerte quilombo’, esa fue la historia del Ñ., y lo que me aconsejó, que a mi me hizo bien, es que en ese momento yo me tomara vacaciones de la comisión de hermanos<sup>13</sup> me dijo ‘Me parece que estás como muy así con este tema, hacé un impás porque estás rayada’ aparte me estaba peleando con toda la comisión, estaba en contra de la comisión, no importa lo que decían, yo estaba en contra por las dudas, estaba así Ahh!! Y me tomé las vacaciones. Y después otra persona con la que lo

hablé mucho y también me hizo bien, que fue el que me sacó del congelamiento fue con W. (un integrante de H.I.J.O.S.) que W. tiene el papá asesinado, la mamá está desaparecida embarazada de un segundo matrimonio, y W., por teléfono me acuerdo que lo hablé, que me dijo 'me enteré que andás mal' entonces le empecé a contar todo lo que se me pasaba por la cabeza y W. me dijo 'cambiale el significado' y yo le dije 'no se, no entiendo lo que me decís' y me dice 'que se yo, yo me compré una casa' y cuando W. me dijo eso me cayó la ficha, me cayó la ficha de qué significaba una casa para mí, yo no se lo que significaba una casa para W., por qué dijo 'le cambié la onda, me compré una casa'. Para mí en ese momento, es como que empecé a recapitular que yo había perdido mi hogar y que tener una casa era tener un hogar, con mis dos nenas ahora, con mis dos perritas. Y fue así, a mí comprarme la casa me hizo re bien, pero re bien. Y aparte es una casa que, que se yo, es grande para mí, primero lo que yo buscaba era una casa chica con patio, después vi esta casa y me encantó. Y yo tengo una pieza que es una pieza de más, que en el momento que compré la casa decidí poner una cama ahí, para mí era la casa con la cama esa es para cuando venga gente de la red<sup>14</sup>

En el relato, Verónica da cuenta de que ese dinero viene a ligar cuestiones políticas y personales y cómo la organización de la que participa funciona de marco de contención de lo personal al compartir con otras personas experiencias similares. Por otra parte, se ve que el dinero, en lo personal, necesita ser cambiado por otra cosa, necesita tener otro significado que lo haga tolerable, le restituya una utilidad y se ligue así a lo que se considera un lucha por los Derechos Humanos.

## H.I.J.O.S., LO/ POLÍTICO Y LO PERSONAL

Según Mauss (1979), los hechos sociales no pueden ser separados de su tiempo y de su espacio, ni de los individuos que los protagonizan. He analizado la trayectoria personal de Verónica. Sus experiencias de vida son resultado tanto de procesos particulares como de otros generales que la condicionan. Veamos ahora, cómo su trayectoria se inscribe en movimientos colectivos y en hechos públicos.

Verónica participa en H.I.J.O.S. Como en todos los Organismos de Derechos Humanos que se conformaron a partir de la última dictadura, el hecho de que muchos de sus miembros hayan vivido situaciones límite<sup>15</sup> los ha llevado a articular acciones políticas. En cuanto a las posturas de otros Organismos con respecto a las indemnizaciones, la más relevante es la de la Asociación Madres de Plaza de Mayo: las sanciones al respecto del cobro que en lo público expresa su presidenta, Hebe de Bonafini<sup>16</sup>, repercuten en los directamente implicados, o por lo menos en el caso de Verónica, con una carga más bien emocional.

...en el discurso por ejemplo de Hebe, me parece que está totalmente meando fuera del tarro, porque ella ¿A quién está agrediendo? ¿A las víctimas? No entendés nada, digamos, y me parece que debe haber sido muy duro, siendo la primera indemnización que salió, con toda la mierda que removió eso, que debe tener que ver con las mierdas internas que te genera haber sido víctimas, entonces todo su dolor en vez de tirarlo contra quien lo tiene que tirar, lo tira para el otro lado, pobre. Y se lo tuvieron que comer solos los ex detenidos, primero eso y debe haber sido fuerte. Más que la mayoría de ellos tiene la culpa de haber sobrevivido, no digo que crea que son culpables, digo que ellos se sienten culpables de haber sobrevivido. Ya eso es un peso muy fuerte, que encima te lo alimenten es como... no quisiera estar ahí.

Las relaciones en el espacio de H.I.J.O.S., tal como las relata Verónica no son meramente políticas ni meramente personales y de esta combinación surge una ética compartida que regula las interacciones entre los sujetos y sus intercambios. En su discurso, H.I.J.O.S. aparece como una gran familia, una nueva familia que viene a restituir de alguna manera los vínculos rotos, los vacíos. En lo político, H.I.J.O.S. tiene una actitud flexible hacia las decisiones de sus miembros con respecto a la reparación. Dice Verónica que las opiniones acerca de qué hacer con ese dinero dentro de la agrupación son muy diversas, están los que creen que hay que “donarla a la causa”, hay quienes no cobran, hay quienes la invierten indirectamente en la actividad política como es su caso.

De todos modos, lo que revela Verónica es que ese dinero, al igual que con la compra de la casa, debe circular en forma de otros tipos de bienes. El dinero en sí no puede circular, no es aceptado, es como si tuviera que ser transformado, sacado de la lógica de los precios y el cálculo que cancela las relaciones sociales en el intercambio. De esta forma, si el dinero va a ser invertido en la agrupación, debe ser transformado en algo que se ponga por fuera de la transacción comercial. Esto también marca un adentro y un afuera de la agrupación en cuanto a las metodologías para gestionar fondos, ya que con el “afuera” sí se aceptan las transacciones.

...yo muchas veces no vendo los periódicos y me los compro todos yo, y me parece que está bien poner esa plata en H.I.J.O.S., y después los periódicos los regalo, yo lo veo así, pero no es que yo diga ‘voy a poner la plata de la indemnización en la agrupación’ porque a muchos les traería disturbios, entonces lo hago por cuenta propia, entonces digo ‘vendí los periódicos’ y en realidad los compré yo y después los regalé, que se yo, me parece que también está bueno poder hacer eso.

M- ¿Y cuáles son los disturbios que trae ponerla directamente?

V- Y, como hay compañeros que creen que no está bien cobrarla tienen resquemores y hay que charlarlo más si quieren que se ponga esa guita en la agrupación o no y capaz que si lo ponés de a 20 pesos no se dan cuenta (se ríe) o al menos no les afecta tanto.

En esta trayectoria particular se pueden ver aspectos más generales, tanto en lo referido a los significados que socialmente circulan acerca de la reparación económica como en lo que respecta a los intercambios y dones en las relaciones familiares. En sociedades complejas como en la que vivimos un hecho como el de la reparación económica a las víctimas del terrorismo de estado nos hace pensar en cómo se recomponen los vínculos y los intercambios familiares, cómo se van recreando otros de estas características por fuera de lo familiar y por último, cómo se reestructuran estas relaciones y las formas de reciprocidad a partir de una política del estado que busca “reparar” un drama individual y colectivo con dinero.

## **DINERO Y MORAL: LAS DISPUTAS EN EL ÁMBITO DE LO PÚBLICO**

Los organismos de Derechos Humanos en Argentina a partir de la última dictadura militar adquieren denominaciones centradas en lo familiar. En un primer momento son los vínculos primordiales los que impulsan a los familiares a salir de la esfera privada y a articular acciones públicas de reclamo. Con respecto a la sociedad y al Estado “lo familiar” aparece como un criterio central para la legitimidad de esta lucha y en el plano de la justicia, este vínculo justifica las acciones de reclamo, ya que en términos legales son sólo los familiares los que están en condiciones de efectuar las demandas reparatorias y sólo en términos personales o individuales. Pese a esto, los reclamos adquieren un carácter colectivo y público (JELIN; 1998).

Esto viene a introducir un debate alrededor de las nociones de lo público y lo privado, de la política y la participación de diferentes sectores de la sociedad en torno a la problemática relacionada con la dictadura. El desarrollo de las políticas de Derechos Humanos en los últimos años se ha hecho extensivo a otros sectores o personas que no entran en la categoría de “familiares de desaparecidos”. No obstante, la trayectoria de los organismos en el terreno de lo público ha tenido como impronta esta separación entre los que están “habilitados” en términos legales y los que no, lo que también significa la separación entre los que tienen de la legitimidad, otorgada la vivencia del sufrimiento particular, para enunciar la “verdad” a partir de esa experiencia y los que no. En términos de legitimidad, es decir de producción y reconocimiento de un discurso sobre la dictadura, la participación en los Organismos de personas que no tienen ningún familiar que haya sido víctima de la represión, está en construcción y aún no se presenta de forma nítida.

Con lo dicho, las políticas reparatorias vienen a introducir nuevamente estas diferenciaciones en torno a los familiares, habilitados legalmente, dándose las contiendas públicas en torno a si es lícito o no cobrar la reparación principalmente en el terre-

no de los habilitados a tales fines. Sin embargo la trascendencia que tienen algunas opiniones al respecto han puesto el tema en el tapete, más allá de las opciones individuales. En términos legales la decisión de cobrar es una cuestión individual pero en términos políticos las opciones se ven condicionadas por procesos colectivos.<sup>17</sup>

En charlas sostenidas con personas que no tenían familiares desaparecidos o muertos por consecuencia de la represión, pude observar que la posibilidad de cobro vuelve a introducir esta diferencia entre “el que le pasó algo” y “el que no”. Las opiniones registradas, adquieren un carácter moral: “*ese camión que ve ahí, se lo compró a costillas de su hermano (desaparecido)*” o “*no quiere hablar de eso (de la dictadura) porque el bar que puso lo puso con la plata de la indemnización*”, son comentarios de estas personas, de los cuales podríamos inferir que la significación del dinero en circunstancias relacionadas con la reparación se anuda con cuestiones sociales generales donde, nuevamente, la equivalencia dinero-vida humana o dinero- muerte de un familiar no se presenta como algo del todo legítimo.

Dentro del “mundo” de los organismos, por otro lado, podemos sacar conclusiones que nos remiten al interjuego de lo público y lo privado, de lo singular y lo colectivo. En líneas generales los organismos se dividen en dos posturas con respecto a la reparación: aquellos que como posicionamiento político condenan el cobro (Asociación Madres de Plaza de Mayo, Asociación de Ex Detenidos Desaparecidos) y aquellos que no (Madres Línea Fundadora,<sup>18</sup> Abuelas de Plaza de Mayo, Familiares de Detenidos Desaparecidos, H.I.J.O.S.). Una de las primeras cosas a recalcar es que la presencia pública sentando postura acerca de estas políticas está dada mayoritariamente por los que se oponen al cobro, adquiriendo una visibilidad ostensiblemente menor aquellas que no lo sancionan.

El hecho de que las opiniones públicas sean las que se oponen al cobro, puede estar obedeciendo tanto a significaciones generales –como las que he analizado con respecto a la equivalencia entre la vida-muerte de un familiar y el dinero-, como a



relaciones sociales en las que se anclan estos discursos y que les otorgan legitimidad.

El lugar que ocupa la Asociación Madres de Plaza de Mayo en el mapa de los Organismos, y particularmente su presidenta Hebe de Bonafini, hace que sus opiniones tengan una gran eficacia a la hora de emitir juicios acerca de las decisiones de los demás sectores. Su trayectoria le da una legitimidad y la pone en un lugar “establecido”, lo cual le da la posibilidad de posicionarse como “guardiana” de los valores moralmente esperables en este campo, en contraposición con los “marginales” que deben invertir un esfuerzo mayor para contrarrestar estas opiniones estigmatizantes (ELIAS; 1998). Es por esto que la opinión de esta asociación aparece como la más visible, en contraposición con las otras que deben referenciarse en ella para justificar su proceder.

A partir de diciembre de 1997 pude observar que la Asociación Madres de Plaza de Mayo comienza a colgar en eventos públicos (marchas, conmemoraciones, actos) una bandera con la consigna “*el que cobra la reparación económica se prostituye*”.<sup>19</sup> Por otra parte, un rastreo en publicaciones me reveló que el medio donde más se plasmó la polémica fue el “Diario de las Madres”, perteneciente a esta asociación y en menor medida en el diario Página/12. A su vez, la Asociación Madres de Plaza de Mayo el 28 de agosto de 1997 realiza una “toma simbólica de la bolsa de comercio”<sup>20</sup> En la misma la presidenta de esta asociación, Hebe de Bonafini, manifestó:

Es inmoral que la sangre de nuestros hijos pretenda ser cotizada aquí, en el mismo lugar en el cual los traficantes le ponen precio a la vida y a los sufrimientos de nuestro pueblo (...). Con estos Bocones quieren ‘resarcirnos’ por los crímenes que los militares, los empresarios, los políticos, los burócratas sindicales y la iglesia cometieron contra nuestros hijos.

Muchos de los llamados ‘Organismos de Derechos Humanos’, muchos familiares de desaparecidos y los partidos políticos, están haciendo fila para cobrar. Ellos calculan por anticipado la cotización de la sangre de los revolucionarios.

Los que se prostituyen se olvidan que nuestros hijos –los 30000 desaparecidos- se oponían a este capitalismo asesino que se exhibe en la Bolsa de Comercio. (...)

Las Madres de Plaza de Mayo no vamos a permitir jamás que la sangre derramada sea negociada. La vida de nuestros hijos se cotiza solamente en los corazones revolucionarios de los que sueñan con un mundo más justo y solidario. (“Las Madres en la Bolsa de Comercio” *Diario de las Madres*; Nº 145; Setiembre de 1997)

Las declaraciones en esta intervención pública de la Asociación Madres de Plaza de Mayo revelan el carácter moral que reviste el cobro de las indemnizaciones. La decisión se evalúa en base a una moral “revolucionaria” que se opone a una moral de los empresarios, los sectores de poder y el sistema capitalista en general y en base a esto, vuelve incompatible el resarcimiento por el daño causado con sus medios, simbolizados en el discurso de este organismo por la Bolsa de Comercio como espacio donde se “cotizan” las muertes. Además, en varias oportunidades se asocia a “la Bolsa” y sus agentes como aquellos que violan sistemáticamente los derechos humanos “del pueblo”. Por otra parte, aparece como sancionable el cobro en sí, ya que es visto como una negociación, en términos de Mauss lo que estaría sancionado es este tipo de intercambio y el “cálculo premeditado”, el “precio” de la “sangre” de los desaparecidos.<sup>21</sup>

El discurso de este organismo interpela a dos sectores: por un lado a los representantes del sistema económico pero principalmente a los familiares y a los Organismos de Derechos Humanos que avalan, o por lo menos que no sancionan, el cobro de la reparación. Se atribuye a éstos últimos dos características de la “racionalidad capitalista”: el cálculo y la premeditación de ese cálculo; que desde una racionalidad opuesta o “revolucionaria” (expresada en valores como la solidaridad y la justicia) serían moralmente condenables.

En este discurso podemos reconocer clasificaciones referidas al cobro de la reparación, en disputa por la asignación de valores al “dinero” y a la “sangre” de los desaparecidos. En esta disputa, se juega una legitimidad para enunciar una verdad sobre los desaparecidos y los valores que ellos encarnan, cons-

trucciones que están en el núcleo de la identidad de los familiares y de los Organismos. Esto último quizás queda más claro en una de las resoluciones del último congreso de este organismo. La misma figura en las conclusiones publicadas por internet como un punto de definición política:

No aceptamos que se le ponga precio a la vida

Nuestros hijos nos enseñaron el valor que tiene la vida. Ellos la pusieron al servicio de todos los oprimidos, de los que sufren injusticias.

*Las Madres de Plaza de Mayo rechazamos la reparación económica y decimos que la vida sólo vale vida. Que la vida sólo vale algo cuando la ponemos al servicio del otro. La vida de un ser humano no puede valer dinero y, mucho menos, la vida de un revolucionario. Lo que hay que reparar con justicia no se puede reparar con dinero. Los radicales y menemistas que perdonaron a los asesinos, ahora quieren tapar sus crímenes con dinero. Nadie le va a poner precio a la vida de nuestros hijos. Las Madres de Plaza de Mayo seguiremos afirmando que los que cobran las reparaciones económicas se prostituyen.”*

En esta definición se pueden ver varias equivalencias de las que venimos enunciando con respecto al par vida-dinero y a sus intercambios. En primer lugar, se puede ver el rechazo de la idea que la vida pueda ser trocada por dinero y calculada adjudicándole un precio, es decir introducida en la institución por excelencia que regula los intercambios dentro del sistema capitalista: el mercado. Al tener un precio y cotizarse en un mercado, la vida entraría en la esfera de lo impersonal ya que al entrar en juego el dinero, cancelaría la “fuerza” que obliga a ser restituida por otros medios, en este caso el juicio y castigo a los culpables.

Se enuncia que la vida sólo vale en sí misma, pero en este caso se construye una representación especial que separa la vida en general de la vida de un desaparecido. La vida de un desaparecido (un “revolucionario”, en la construcción que de ella se hace) tiene más valor que otras ya que ha sido puesta al servicio del “otro”. El “dar la vida” en nuestras representaciones sociales, políticas y religiosas, es el punto máximo de la entre-

ga a una causa, lo cual sacraliza más la muerte de la persona y la separa de las muertes “comunes” convirtiéndolos en héroes.

Por otra parte la sanción moral se dirige nuevamente hacia los familiares que cobran la indemnización, poniéndolos por fuera de esta “moral revolucionaria”. “*El que cobra la reparación económica se prostituye*”, consigna que figura también en la bandera, apunta a una forma de uso del cuerpo sancionado socialmente, donde se entrega una parte tabú del mismo (el sexo) a cambio de dinero.<sup>22</sup> Esta condena hacia la decisión de cobrar, resulta reveladora en tanto que remite a significaciones generales acerca de temas tabú como la muerte, la violencia y el sexo, que al entrar en relación con el dinero, vuelven ilegítimo el intercambio.

El caso de la Asociación de Ex Detenidos Desaparecidos,<sup>23</sup> cuya postura aparece en el Diario de las Madres en forma de polémica con otros ex militantes, presenta también una actitud de rechazo hacia el cobro de las indemnizaciones, pero su posición reviste a la vez un contenido moral y una crítica al carácter individual o colectivo de esta decisión en términos políticos. Algunos puntos del análisis de la Asociación de ex detenidos con respecto a la reparación, coinciden con la postura antes desarrollada en cuanto a su interpelación hacia el Estado y al rechazo de la compensación en dinero como elemento en este intercambio:

*¿Qué el Estado con esta medida reconoce el genocidio? Lamentablemente, lo que el Estado más que reconocer recibe con beneplácito, es que el genocidio pueda tener un precio: tantos dineros por tantos desaparecidos en el álbum familiar (...) Este Estado, se separa de los diferentes regímenes gubernamentales en cuanto a las coyunturas y metodologías políticas, pero se identifica con ellos en cuanto sostén burocrático de los intereses de la burguesía, no busca hacer justicia. No la justicia íntegra que reclamamos. Sólo es capaz de reparar(se) con dinero. (“Reparación económica, debate y reflexión.” *Diario de las Madres*, N° 141, Mayo de 1997).*

Más adelante, el carácter moral en la relación vida (o muerte)-dinero, se hace aún más evidente y vuelve a aparecer la idea de una negociación con, en términos de relaciones sociales

entre las partes involucradas, sectores que tienen diferentes distancias sociales. Al respecto podríamos decir, tal como lo plantea Sahlins (S/D), que hay dos tipos de sujetos interpelados en el cobro de las reparaciones: por un lado los familiares (cercanos en términos de distancia social) y por otro el Estado (como entidad burocrática e impersonal). La moral “revolucionaria” y la “moral capitalista”, basadas en las distancias sociales en las que se anclan, constituirían polos morales, que generan clasificaciones regulando las formas de intercambio y los “dones” de acuerdo a valores. En el juego de estas dos “morales” se pone en jaque a la definición de derechos humanos, demostrando que no es una y universal, sino que dependerá de las reinterpretaciones locales, grupales, históricas.

Creemos que no todo puede canjearse, ni por dinero ni por un equivalente a aquello que pretende ser intercambiado. No todo, porque algunos bienes no tienen igual, ni siquiera entre sí, por ejemplo la vida, la tierra, la cultura, la libertad.

Afirmamos que las reparaciones, así planteadas, esto es, con impunidad, nos involucran en una negociación.” “Reparación económica, debate y reflexión. (*Diario de las Madres*, N° 141, Mayo de 1997).

En otra parte de las declaraciones de este organismo, los sujetos que pasan a ser interpelados son aquellos que están en condiciones de acceder a la reparación, haciendo un contrapunto con los posibles argumentos de los mismos, en los cuales se ponen como eje lo individual y lo colectivo, pero también la ilegitimidad moral de la decisión de cobrar en general, recalcando el carácter colectivo y político de la misma, y rebatiendo el argumento de que ese dinero puede ser empleado estratégicamente:

Innegablemente con ese dinero se pueden hacer muchas cosas, para sí como ‘para la causa’ (pero) cada billete guardado o donado supone la aceptación de esa dicotomía excluyente: justicia o dinero. Con él podrán hacerse muchas cosas, lo que no podrá lograrse es borrar la impronta de esa abdicación, ya que con el dinero se aceptan también las condiciones en que ese beneficio se otorga, más allá de la voluntad individual de los solicitantes. Y esto porque la ética no es únicamente un código de legitimidad personal

(‘yo cobro, pero continúo la lucha’)” (“Reparación económica, debate y reflexión. (*Diario de las Madres*, Nº 141, Mayo de 1997).

De esta interpelación a los demás afectados al cobro de la reparación, quizás lo más rico es que se da -como en el caso de la Asociación Madres de Plaza de Mayo- una lucha por la “verdad” sobre la historia, sobre la dictadura, sobre la “moral” de los desaparecidos y sobre las políticas posteriores del Estado; lo cual constituye un campo de conflictividad. Por otra parte, lo que está en juego es lo que se puede considerar una “reparación” con respecto a los crímenes cometidos por el Estado: “justicia o dinero” aparecen como medios excluyentes para la reparación.

En torno a la política de “reparación económica” se da una lucha por imponer una lectura sobre los hechos del pasado reciente, en ella se disputan los significados que van a legitimar nuestras acciones y representaciones en el presente (CONNERTON; 1993). Esta “verdad” que entra en conflicto, forma parte de las identidades que construyen los familiares de los desaparecidos, “verdad” que delinea una ética y una moral que van a funcionar como marco de las decisiones presentes, entre ellas la reparación.

Con la reparación, las identidades construidas hasta el momento en torno al reclamo unificador de justicia parecen tambalear, se vuelven ambiguas, ya que en ellas se ponen en cuestión aspectos centrales en las significaciones atribuidas a la vida, la muerte y los derechos humanos, cuando se relacionan con el dinero.

Frente a esta posición que traza una larga argumentación en torno a los principios morales y políticos en base a los cuales la reparación es vista como ilegítima, el contrapunto de otras opiniones a favor del cobro se ha dado de manera mucho menos visible y en reacción a las primeras. Los términos utilizados para, si no rebatirla, dar una respuesta a esta condena moral expresada públicamente, deben siempre referenciarse en los de los agentes “establecidos” y tienden a ser más bien individuales.

En una publicación realizada por familiares de desaparecidos de la provincia de Jujuy, figura una referencia al destino de ese dinero con respecto a acciones vinculadas con “la causa” de los Derechos Humanos. En el libro *Jujuy, 1966/1983. Violaciones a DDHH cometidas en el territorio de la provincia o contra personas a ella vinculadas*, Andrés Fidalgo escribe el siguiente epígrafe:

Para Alcira, cuyo recuerdo permanece junto al de las víctimas de delitos del tipo de los aquí considerados. La ‘reparación histórica’ que a ella corresponde se aplicó a esta edición y a actividades similares.

El autor de este libro es padre de Alcira, desaparecida en Buenos Aires y forma parte de Familiares de Detenidos Desaparecidos de esta provincia. Si bien esta publicación es un producto público, el epígrafe, es firmado a título individual y personaliza el aporte en la indemnización otorgada a una persona puntual. Los significados otorgados a la indemnización en este caso revelan una relación más laxa entre lo individual y lo colectivo, donde se mezclan experiencias personales con una actividad política.

(Porque no colocar esto después de lo de las Madres. Me parece que acá queda un poco disgregado) Otro ejemplo, parte de una disputa en torno a la reparación que se dio en el diario *Página/12*, que hace referencia a la bandera colgada en Plaza de Mayo en diciembre de 1998. En la misma participan Marta Dillon, que si bien es integrante de H.I.J.O.S. firma la nota personalmente y Hebe de Bonafini, en representación de Asociación Madres de Plaza de Mayo. En el diario *Página/12* del 13 de diciembre de 1998 se publica una polémica en torno a las reparaciones, que se suscita a partir de la bandera colgada en la Marcha de la Resistencia con la consigna “el que cobra la reparación económica se prostituye”. El titular del diario dice: “Sentimientos e ideas encontrados por los pagos del Estado. La polémica de las reparaciones”. La columna de opinión que corresponde a Marta Dillon tiene como subtítulo “Tenemos derecho a ese dinero” y la de Hebe de Bonafini “La vida solo vale vida”.

La nota de Marta Dillon, tal como lo expresa el subtítulo, versa sobre una caracterización de las reparaciones como un derecho y de su implementación como un reconocimiento por parte del Estado de los crímenes cometidos; pero la argumentación central es realizada en clave generacional. Podría decirse que da una perspectiva diferente a la que pueden dar las madres porque generacionalmente se sitúa en el sector más joven de los sujetos comprometidos en el cobro: los hijos de desaparecidos.

Marta Dillon desde esa posición responde también desde una caracterización moral, a las acusaciones de la bandera, que además ocupa un lugar central en un espacio simbólicamente cargado por la lucha de los Organismos de Derechos Humanos: la Plaza de Mayo.<sup>24</sup> Dice Dillon:

“... el insulto que llevaba por firma el logo de la Asociación Madres de Plaza de Mayo parece querer sentar una moral universal, la única: el que no la acepta simplemente se prostituye ¿Cómo digerirlo en silencio? ¿Quiere decir que Hebe de Bonafini (...) guarda alguna verdad tan pura que se anima a calificar a quien no acuerde con ella?” Página 12, 13 de diciembre de 1998.

La argumentación de Dillon apunta a la existencia de múltiples situaciones en las que se opta por el cobro y si bien se asienta en una moral común, representada por la consigna de “juicio y castigo”, la memoria y los ideales de los desaparecidos, abre la posibilidad de lectura de estos actos a una multiplicidad de opciones morales y circunstancias de vida.

*“Es dinero, nada más. Que nunca alcanzará para silenciar el pedido de juicio y castigo. Que no nos hará olvidar ni perdonar. El dinero no repara la ausencia, no borra la historia, no empaña los ideales de los caídos. Hay quienes eligen cobrarlo y quienes no. Cada uno tiene argumentos suficientes –y respetables– para hacerlo o no. (...) Es respetable que ella (Hebe de Bonafini) se fije sus límites. Pero son los suyos. La vara de la ética no le pertenece.”* (Página 12, 13 de diciembre de 1998).

Esta postura va a cuestionar fuertemente la existencia de una moral única, y al mismo tiempo la autoridad para establecerla. A la luz de las diferentes posturas, hay una confluencia en



valores morales y experiencias que actúan como fuerzas centrípetas en la lucha de los organismos, que los unen; y otros que son fuerzas centrífugas y tienden al conflicto, a la segmentación. Para poder aprehender las lógicas de funcionamiento, las relaciones sociales y de poder debemos tener en cuenta estas dos fuerzas que hacen a la fusión y a la fisión de los grupos (EVANS PRITCHARD; 1977). Estos dos elementos de la dinámica en las relaciones políticas se ven claramente en la siguiente frase:

“... muchos de los jóvenes que resistieron batiendo los parches durante 24 horas eran hijos de desaparecidos que iban a cobrar la famosa reparación y no van a entregar nada a cambio (...) Esos carteles en la plaza fueron un golpe bajo. Un puño que golpea con intenciones de romper” Página 12, 13 de diciembre de 1998.

Esta posición en definitiva, altera la concepción del intercambio “vida (o muerte) por dinero” o “lucha por dinero”, tomando la concepción de estos agentes “establecidos” en términos de algo que “golpea” y “rompe” a lo que los une en una condición común, pero a la vez trata de imponer un significado diferente a los términos del intercambio (como lo expresa la frase “es dinero, nada más”) y cuestiona el hecho de que las reparaciones “obliguen” a retribuir las en una postura política por fuera de la ética mencionada.

Esta misma argumentación se expresa en las resoluciones del V Congreso Nacional de H.I.J.O.S., de abril del 2000:

“INDEMNIZACIONES: La reparación económica es una cuestión personal, consideramos que quienes cobran no claudican nuestra lucha.”

De las declaraciones de Hebe de Bonafini, lo único que se podría agregar, para no redundar en los argumentos ya expuestos, es que reafirma la separación de grupos en base a las opciones, esta vez focalizando en los jóvenes, puntualmente en los hijos de los desaparecidos:

“Reafirmamos que nuestros hijos jamás van a morir mientras haya jóvenes que sientan que la vida es el valor máximo de todo revolucionario, que la sangre no se vende...” (Página 12, 13 de diciembre de 1998)

En definitiva, las disputas en el terreno de lo público en torno al hecho de la reparación económica se dan principalmente entre los sujetos y grupos habilitados a los fines de su cobro. Sin embargo la trayectoria de algunos de ellos (como el caso de Hebe Bonafini) en lo referido a las representaciones que circulan socialmente sobre este movimiento y sobre los hechos relacionados con el Terrorismo de Estado, hacen que la misma tenga cierta trascendencia por fuera de las decisiones de los involucrados en un sentido estricto..

En las opiniones que he analizado, se ve que las disputas involucran una serie de representaciones en pugna acerca del pasado reciente, sobre las cuales se edifica una moral que otorga valores positivos y negativos a las prácticas de los agentes que intervienen en prácticas relacionadas con los Derechos Humanos, en particular con el hecho de la reparación. Como se ha visto, las caracterizaciones que hacen los organismos del Estado y de ellos entre sí, van a condicionar la lectura sobre los intercambios establecidos, la legitimidad de esos intercambios y las representaciones sobre los dones intercambiados.

Es curioso en este caso, como el dinero otorgado genera una serie de disputas que dan cuenta de las fuerzas centrífugas y centrípetas dentro del campo de los Derechos Humanos y sobre todo cómo, el valor del dinero adquiere una caracterización conflictiva en relación a la vida y la muerte. Las relaciones entre economía, política y moral en este contexto se vuelven complejas y son el trasfondo de las polémicas que repercuten a un nivel individual en las decisiones de los sujetos particulares.

## CONCLUSIONES

Entre los *nuer* estudiados por Evans Pritchard, un hecho de sangre, si no quiere ser seguido por una vendetta inmediata, debe ser compensado con un *cut*. El *cut* es un pago en ganado que el homicida da a los deudos del muerto. El jefe piel de leopardo media la transacción, pese a esto los deudos, luego de haber escuchado todos los argumentos para no proceder a la vendetta de sangre, declaran que aceptan el ganado para

honrar al jefe y no porque estén dispuestos a aceptar ganado por la vida de un pariente muerto. Todas las instituciones políticas de los *nuer* se basan en este tipo de resolución de los conflictos, actuando a la vez como fusión y fisión política de los miembros de las tribus y clanes.

Al leer esto, cuando realizaba este trabajo, me surgieron algunas preguntas ¿Son universales las relaciones entre la política, la economía y la moral? ¿Debemos considerar que los intercambios que implican estas tres esferas pueden ser tan similares entre sociedades altamente centralizadas políticamente - como las nuestras- y sociedades tan descentralizadas -como la de los *nuer*-? ¿Podemos pensar en el *cut* como un equivalente *nuer* de nuestra *reparación económica*?

Lo que parece cierto es que, adoptando una postura típicamente antropológica en el sentido comparativo, la violencia, la economía y la moral parecen estar en el centro de los principios reguladores de la política en ambas sociedades. Nuestro caso de análisis toca varios puntos significativos con respecto a esta afirmación ya que vincula representaciones opuestas en las concepciones morales de nuestra sociedad. La vida, la muerte y en consecuencia los Derechos Humanos, parecen ser por antonomasia de la esfera de las “cosas que no tienen precio”, sin embargo, en un sistema donde lo económico tiene una relevancia central entran en el orden de las cosas que pueden ser compensadas con dinero. Este caso revela que, pese a la conformación del mercado y la economía de precios como principios reguladores de nuestra economía, no todos los intercambios en nuestra sociedad están regidos por la “moral del mercader” como dijera Mauss.

Como hemos visto en las categorías nativas al respecto del intercambio muerte-dinero, el mismo desata conflictividades en la definición de las representaciones sobre estos objetos sociales, y genera relaciones sociales y políticas que provocan fusiones y fisiones entre grupos e individuos, tanto en colectivos altamente institucionalizados como los Estados, como entre grupos políticos e incluso en los que parecen estar por fuera de toda lógica política y económica como los grupos familiares.

En este ejemplo en miniatura, podemos ver también que los genocidios, característicos del siglo XX, y sus consecuencias han producido un trastocamiento inédito de los valores de la “civilización occidental”. Frente a esto, los Estados Modernos, erigidos como garantes de la pacificación social han tenido que implementar políticas para “reparar” algo nacido de violaciones a los derechos humanos, que en nuestras representaciones aparece como irreparable. Ante estos intentos reparatorios surgen nuevas concepciones acerca del valor de estos objetos, se generan nuevos intercambios y nuevas racionalidades para esos intercambios. La complejidad de los mismos, las significaciones que adquieren para los actores sociales y sus consecuencias en la economía, la moral y la política es de lo que he tratado de dar cuenta en este trabajo.

## NOTAS

- <sup>1</sup> Mi madre fue asesinada en Tucumán, el 12 de Julio de 1976, cuando yo tenía diez meses de edad. Veinte años después entré a H.I.J.O.S. (Hijos por la Identidad y la Justicia contra el Olvido y el Silencio), organismo de Derechos Humanos al que actualmente pertenezco.
- <sup>2</sup> Estos grupos pueden ser enumerados cronológicamente por su aparición en el ámbito público: la *Liga Argentina por los Derechos del Hombre* (1937), el *Servicio Paz y Justicia* (1974), la *Asamblea Permanente por los DDHH* (1975), el *Movimiento Ecuménico por los DDHH* (1976), *Familiares de Detenidos y Desaparecidos por Razones Políticas* (1976), *Madres de Plaza de Mayo* y *Abuelas de Plaza de Mayo* (1977), la *Asociación de Ex Detenidos Desaparecidos* (1984), *Correpi* (1992), *Cofavi* (1992), *Memoria Activa* (1994) e *H.I.J.O.S.* (1995) (DA SILVA CATELA; 2001).
- <sup>3</sup> Este término en si constituyó un terreno de disputas, implicando la asunción por parte del aparato estatal de los crímenes perpetrados por sus órganos de seguridad, oficial y clandestinamente; y no la asunción de la terminología militar que calificaba al periodo de “guerra sucia”, “proceso de reorganización nacional” o “lucha contra la subversión”.
- <sup>4</sup> En Uruguay hubieron diferentes formas de reparación con respecto a los presos y exiliado. En general, esas formas de reparación tuvieron que ver con la restitución a sus antiguos trabajos, y la compensación por los años no trabajados, con respecto a los familiares de los desaparecidos aun no ha existido ninguna forma de indemnización. En Brasil, fue la Ley 9140/95, de diciembre de 1995, la que estableció las condiciones para la reparación moral de las personas muertas por motivos políticos, así como la indemnización financiera a sus familiares (MIRANDA y TIBURCIO; 1999).

- <sup>5</sup> La indemnización consiste en un monto de “dinero” otorgado a las víctimas, al ser imposible el cobro por éstas en persona, dada su situación de desaparición, en el caso argentino no fue dinero sino bonos de la deuda pública con los que el Estado pagó las indemnizaciones. Los mismos, los reciben causahabientes de los desaparecidos, o sea sus familiares directos.
- <sup>6</sup> En el futuro, me propongo comparar con otros espacios nacionales (como en pueden ser los países del Cono Sur), las diferencias y similitudes que este tipo de políticas imprimen en el significado del término Derechos Humanos.
- <sup>7</sup> La categoría “desaparecido” en sí, constituyó un terreno de disputas. A partir de una experiencia inédita que trastocó las representaciones sobre la vida y la muerte, diferentes actores construyen la figura del “desaparecido” dándole existencia como un problema social. Así la categoría desaparecido se construye desde diferentes planos: da sentido a una experiencia individual, a una lucha política se objetiva en una figura jurídica (DA SILVA CATTELA; 2001).
- <sup>8</sup> Es interesante ver cómo las conversaciones sobre el tema, se dan mayormente en ámbitos privados, donde se pueden expresar con mayor comodidad las opiniones y las opciones acerca del cobro de la indemnización. En el ámbito público las posturas más visibles son aquellas que condenan el cobro, por lo que el tema tiende a tratarse en ámbitos privados o en espacios colectivos restringidos donde es posible debatir sobre la significación que adquiere el dinero en el marco de la lucha por los Derechos Humanos y en relación a la vida y a la muerte.
- <sup>9</sup> La organización Montoneros se conforma en el año 70 a partir de algunos sectores del peronismo provenientes de movimientos católicos y nacionalistas. Conformaron un movimiento armado para el desarrollo de un socialismo nacional. Hasta 1973 luchan por el regreso de Perón, en 1974 enfrentados con el gobierno del líder, pasan a la clandestinidad. Gelman (1997).
- <sup>10</sup> Ver en el apartado de políticas reparatorias.
- <sup>11</sup> Como lo señala Bourdieu (1997) podemos ver en estos tipos de intercambios en las familias, que la racionalidad económica no es la única que prima en términos de “cálculo”. La misma se halla condicionada por lo que simbólicamente es aceptable y por las relaciones sociales que la sustentan, aplicando una lógica de estrictamente de mercado, esta transacción sería vista como irracional, pero es “razonable” en términos de las relaciones sociales que crea o mantiene, mediadas por una moral específica.
- <sup>12</sup> La “apropiación sistemática de niños” fue una práctica corriente durante la última dictadura, muchos de ellos fueron apropiados por los mismos asesinos de sus padres y siguen desaparecidos, otros han sido localizados y se les ha restituido su verdadera identidad.
- <sup>13</sup> Comisión de H.I.J.O.S., que trabaja en la búsqueda de chicos apropiados con Abuelas de Plaza de Mayo, en la búsqueda y restitución de niños apropiados.
- <sup>14</sup> La forma de organización de H.I.J.O.S. es en red, una red nacional con regionales en diferentes partes del país. “La red”, alude al total de la organización.
- <sup>15</sup> Según lo señalado por Michel Pollak, la situación límite se caracteriza por ser extraordinaria, inédita para los sujetos que la viven, las mismas quiebran el

orden naturalizado en el que los sujetos han sido socializados obligando a los mismos a redefinir sus acciones, sus relaciones con otros individuos y grupos y su identidad. (POLLAK en DA SILVA CATELA; 2001).

- 16 Hebe Pastor de Bonafini, más conocida como “Hebe” para los integrantes de los Organismos de Derechos Humanos es la figura que más se ha opuesto, tanto en lo público como en lo privado, al cobro de las indemnizaciones.
- 17 En este sentido es interesante pensar en cómo la construcción de los Derechos Humanos se halla edificada sobre la idea de un individuo soberano, que realiza elecciones en esos términos; en detrimento de pensarlos como derechos colectivos (MAYBURY LEWIS; 1998). Esta tensión visible en este conflicto particular, constituye una generalidad en los procesos políticos relacionados con los derechos universales y las relaciones que se establecen entre individuo, sociedad y Estado en la modernidad.
- 18 Este Organismo surge de la escisión, en 1986, de la Asociación Madres de Plaza de Mayo.
- 19 Este Marcha se realiza en conmemoración del aniversario de la fundación de Madres de Plaza de Mayo, la del 24 de Marzo refiere al aniversario del golpe de 1976 y la del 10 de Diciembre a la declaración de Universal de los Derechos Humanos. Las dos últimas se realizan en todo el país, la primera solo en Buenos Aires. Cabe la aclaración de que estas polémicas tienen una relación directa con características regionales. Las expresiones públicas acerca del tema se dan principalmente en Buenos Aires, siendo el tema menos problemático en la “periferia” del país, esto sin duda remite a una reproducción a escala del centralismo general del país ya que, por un lado las “dirigencias” de los organismos tienen sede en la Capital y por otro esta misma característica hace que adquieran mayor visibilidad en el contexto de los medios masivos de comunicación.
- 20 Cabe la aclaración que la acción se realiza en ese ámbito porque el pago de la reparación fue efectuado en bonos y no en efectivo, por lo cual están sujetos a la cotización de la bolsa. En la actual crisis argentina, estos bonos, al pertenecer a la duda pública quedaron sin efecto hasta que el Estado resuelva la situación económica general. El Estado actualmente no continúa pagando ni las amortizaciones correspondientes a las indemnizaciones ya otorgadas ni paga las que están en trámite.
- 21 Según Bourdieu (1997) el precio caracteriza por antonomasia a los intercambios en la economía de mercado, por lo tanto se constituye en un tabú para determinados intercambios donde interviene la moral, la vida y la muerte en estos casos pertenecen a “la economía de las cosas que no tienen precio”.
- 22 El sexo en nuestras sociedades está reservado para ciertos tipos de vínculos, por fuera de los cuales se considera ilegítimo; en este sentido, el sexo entraría también el orden de “las cosas que no tienen precio” (Bourdieu; 1997)
- 23 La Asociación de Ex Detenidos Desaparecidos nuclea a personas que estuvieron detenidas legal y clandestinamente durante la última dictadura militar y que luego lograron recuperar su libertad. Fappiano, Oscar y Loayza, Carolina; *Repertorio de la Comisión Interamericana de DDHH. 1971 a 1995*; Buenos Aires; Ed. Ábaco de Rodolfo Depalma; 1998.

## BIBLIOGRAFÍA

BOURDIEU, Pierre. *Marginalia. Algumas notas adicionais sobre o dom*; en Revista Mana. Estudos de Antropología Social; Volume 2; Outubro de 1996; Rio de Janeiro.

\_\_\_\_\_. *La Economía de los Bienes Simbólicos*; en *Razones Prácticas*; Barcelona; Ed. Anagrama; 1997.

CONNERTON, Paul. *Como as sociedades recordam*; Lisboa; Celta Editora; 1993.

DA SILVA CATELA, Ludmila. *No habrá flores en la tumba del pasado. La experiencia de reconstrucción del mundo de los familiares de desaparecidos*; La Plata; Ed. Al Margen; 2001.

\_\_\_\_\_. *Desaparecidos e Direitos Humanos. Entre um drama nacional e um dilema universal*; en Reyes Novares, Regina y Kant de Lima, Roberto; *Antropología e Direitos Humanos*; Río de Janeiro; Ed. Da la Universidade Federal Fluminense; 2001.

ELIAS, Norbert. “*Ensayo teórico sobre las relaciones entre establecidos y marginados*”; en *La civilización de los padres y otros ensayos*; Bogotá; Grupo Editorial Norma; 1998.

EVANS PRITCHARD, E. E.. *Los Nuer*; Barcelona; Ed. Anagrama; 1977.

FIDALGO, Andrés. *Jujuy, 1966/1983. Violaciones a Derechos Humanos cometidas en al territorio de la provincia o contra personas a ella vinculadas*; Buenos Aires; Ed. La Rosa Blindada; 2001.

GELMAN, Juan y La Madrid, Mara. *Ni el flaco perdón de dios. Hijos de desaparecidos*; Argentina; Ed. Planeta; 1997.

GUBER, Rosana. *La etnografía. Método, campo y reflexividad*; Argentina; Grupo Editorial Norma; 2001.

JELIN, Elizabeth. *Pan y afectos. La transformación de las familias*; México; Fondo de Cultura Económica; 1998.

MAUSS, Marcel. *Ensaio de sociologia*; São Paulo; Ed. Perspectiva; 1979.

MAUSS, Marcel. *Ensaio sobre a dádiva. Forma e razao da troca nas sociedades arcaicas*. En; *Sociología y Antropología*; Sao Paulo; Ed. Edusp; 1979.

MAYBURY LEWIS, David. *Viviendo dentro del Leviatán: Grupos étnicos y el Estado*; en Anuario de Etnología y Antropología Social; Nº 1; 1998.

MIRANDA, Nilmário y CARLOS Tiburcio. *Dos filios destes solo*; Sao Paulo; Ed. Boitempo; 1999.

PALMEIRA, Moacir (Dir.). Núcleo de Antropología da Política; *Uma antropología da política, rituais, representacoes e violencia*; Río de Janeiro; Grypho edicões; 1998.

SAHLINS, Marshall. *La economía en la edad de piedra*; Ed. Akal; S/D.

SIGAUD, Lygia. *As vicissitudes do "ensaio sobre o dom"*; en Revista Mana. Estudos de Antropología Social; Volume 5; Otubro de 1999; Rio de Janeiro. Vecchioli, Virginia; *Políticas de la memoria y formas de clasificación social ¿Quiénes son las víctimas del Terrorismo de Estado en la Argentina?*; en Groppo, Bruno y Flier, Patricia; *La imposibilidad del olvido*; La Plata; Ed. Al Margen; 2001.

## DIARIOS Y REVISTAS

Página/12; del 13 de diciembre de 1998.

Diario de las Madres:

Nº 141, Mayo de 1997.

Nº 145, Septiembre de 1997.

Nº 146, Octubre de 1997.

Nº 149, Enero/Febrero de 1998.

Nº 150, Marzo de 1998.

Nº 151, Abril de 1998.



## PÁGINAS DE INTERNET

[www.madres.org](http://www.madres.org)

[www.hijos.org](http://www.hijos.org)

[www.abuelas.org](http://www.abuelas.org)

[www.famdesapcba.org.ar](http://www.famdesapcba.org.ar)

## DOCUMENTOS

Resoluciones del V Congreso Nacional de H.I.J.O.S., San Miguel, Córdoba, 2000.

*Derechos Humanos. Documentos básicos. Tomo II*; Córdoba; Ed. Advocatus; 1998.

## ANEXO

### BREVE RESEÑA DE LAS POLÍTICAS REPARATORIAS NACIONALES

#### ***1. Ley 23.238:***

Régimen de reincorporación de docentes interinos que fueron cesanteados por motivos ideológicos y gremiales hasta el 9/12/83.

#### ***2. Ley 23.278:***

Personas declaradas cesantes o prescindibles por razones políticas. Cómputos del tiempo a los fines previsionales.

**3. Ley 23.466:**

Pensiones para familiares de víctimas de desaparición forzada.

**4. Ley 23.511:**

Creación de Banco Nacional de Datos Genéticos.

**5. Ley 23.523:**

Ingreso de trabajadores bancarios que hubieran sido cesanteados por razones políticas o gremiales.

**6. Ley 23.852:**

Eximisión de servicio militar obligatorio para familiares de víctimas de desaparición forzada.

**7. Decreto 70/91:**

Indemniza a los presos políticos que hubieran iniciado juicios contra el Estado Nacional.

**8. Ley 24.043:**

Reparación patrimonial para personas detenidas a disposición del Poder Ejecutivo Nacional hasta el 10 de diciembre de 1983. Decretos reglamentarios 1023/92 y 205/97.

**9. Disposición 1328:**

Creación de la Comisión Nacional por el Derecho a la Identidad, con el propósito de impulsar la búsqueda de niños desaparecidos y determinar su identidad.

**10. Ley 24.321:**

Creación de la figura de “ausencia por desaparición forzada”.

***11. Ley 24.411:***

De indemnización a desaparecidos y muertos por el accionar represivo.

***12. Ley 24.556:***

Convención Interamericana sobre la Desaparición Forzada de Personas.

***13. Ley 23.736:***

Sancionada el 13/11/96. Establece el reconocimiento de los periodos de inactividad por razones políticas o gremiales a los efectos jubilatorios.



# **LIBERDADE RELIGIOSA NO BRASIL CONTEMPORÂNEO: UMA DISCUSSÃO A PARTIR DO CASO DA IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS<sup>1</sup>**

---

*Emerson Giumbelli\**

## **A DESCONCERTANTE ATUALIDADE DE DISCUSSÕES ACERCA DA “LIBERDADE RELIGIOSA”**

O objetivo deste trabalho é pensar a presença da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) no espaço público brasileiro levando em conta condições e questões relativas à “liberdade religiosa”. Isso requer que tratemos tanto das feições que marcam a inserção da IURD em certos espaços públicos, quanto de configurações históricas que se definiram em torno da adoção do princípio da liberdade religiosa no Brasil. Minha pretensão é exatamente apontar a relação entre esses processos na atual conjuntura. Mas enquanto a presença pública da IURD no Brasil parece ser ponto pacífico, fruto de mera constatação empírica, a problematização da idéia de “liberdade religiosa” é bem menos evidente. É por aí, então, que devo começar.

---

\* Graduado em Ciências Sociais (Bacharelado) pela Universidade Federal de Santa Catarina, 1992. Mestre em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1995. Doutor em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2000.

O princípio da “liberdade religiosa” faz parte dos elementos que compõem a idéia de democracia moderna. Nesse quadro, mantém parentesco com os princípios da “liberdade de consciência” e da “liberdade de associação”, em uma relação que ora evoca sua precedência (ao menos histórica) sobre eles, ora assinala sua subordinação (ao menos lógica) a eles: a liberdade religiosa como o primeiro dos direitos civis ou a que depende da liberdade de consciência e associação. Em todo caso, não se coloca em dúvida sua vinculação com o regime democrático. Esse vínculo alimenta uma certa narrativa histórica, que remete para o contexto europeu dos séculos XVI e XVII, povoado de exemplos de discriminações civis em Estados que mantinham religiões oficiais e de conflitos muitas vezes sangrentos definidos por fraturas confessionais. A “liberdade religiosa” vem associada a um certo modelo, tido como solução para essa situação problemática: discriminações e conflitos cessariam a partir do momento em que Estado e igrejas fossem autonomizados e em que a crença e a prática religiosas dependessem apenas da consciência individual. Se Locke e Bayle foram os filósofos dessas idéias, documentos como a Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão, elaborada em meio à Revolução Francesa, e a Primeira Emenda à Constituição dos Estados Unidos da América, também datada de 1789, podem ser tomados como sua expressão jurídica.

Separação entre Estado e igrejas, não-intervenção do Estado em assuntos religiosos e restrição dos grupos confessionais ao espaço privado, igualdade das associações religiosas perante a lei, garantia de pluralismo confessional e de escolha individual – eis, genericamente, o conjunto de condições com as quais associamos o princípio da “liberdade religiosa”. Como se observou, ele é imaginado como a solução encontrada historicamente para resolver situações problemáticas. Hoje em dia, volta a desempenhar o mesmo papel em reivindicações que exaltam os “direitos humanos” diante de governos que insistem em instaurar credos oficiais (incluindo aí os ateus) e de políticas que implicam a discriminação (ou que são ineficazes no enfrentamento de discriminações) de minorias religiosas. Se, no passado, a luta pela “liberdade religiosa” foi travada no interior do Ocidente, na atualidade, é na sua periferia e fora

dele que a mesma luta tende a ganhar novo alento. A lista de casos não seria pequena, abrangendo desde a China em suas restrições aos grupos religiosos até vários países oficialmente islâmicos, sem deixar de incluir situações, como na Indonésia e nas Filipinas, nas quais se observa o embate de facções religiosamente identificadas. O que há de comum nessa diversidade de casos é o fato de parecerem confirmar que no Ocidente encontrarão a solução para seus problemas, o Ocidente que inventou a “liberdade religiosa” e agora a disponibiliza para o restante do mundo.

Não há dúvidas de que em várias partes do mundo a religião constitui efetivamente um problema; a questão fundamental, contudo, é se o Ocidente pode manter a confortável posição em que comumente aparece. Para minar essa pretensão, poderíamos nos referir a uma série de reflexões elaboradas por filósofos políticos e dirigidas ao modelo liberal de relações entre Estado e igrejas, entre espaço público e religião.<sup>2</sup> Prefiro, no entanto, meramente apontar para movimentos que levantam reivindicações de “liberdade religiosa” contra os governos de países que, sob qualquer critério, pertencem ao Ocidente. O que há de interessante nessas situações é que tais reivindicações se fazem exatamente onde o modelo anteriormente mencionado foi aplicado com mais afinco e convicção. Refiro-me, de um lado, às chamadas “seitas” (ou *cults*, na terminologia anglófona), categoria aplicada a grupos tidos como perigosos e ameaçadores e que, desde o final da década de 1960, agrega um conjunto de reações, inclusive oficiais, em vários países centrais. Refiro-me, de outro lado, à expansão no Ocidente de instituições e práticas associadas a tradições não-cristãs (penso especialmente no islamismo), acompanhada da nítida percepção de que essas instituições e práticas não gozam das mesmas condições desfrutadas pelas religiões tradicionais. As reações contra as “seitas” e a situação de minorias étnico-religiosas, por caminhos diferentes, vêm suscitando discussões sobre a “liberdade religiosa” e renovando a discussão sobre a relação entre democracia e religião.

No caso das “seitas”, a “liberdade religiosa” é reclamada por grupos que, declarando uma identidade religiosa, se sentem atingidos por medidas ou precauções instauradas em defesa da

liberdade individual. Em países como Estados Unidos, Inglaterra, França e Alemanha, a principal acusação dirigida às “seitas” remove em torno da idéia de dependência psicológica: alguns grupos recorrem a métodos de propaganda e mantêm atividades que minam ou solapam a capacidade de decisão de seus adeptos. No caso de minorias étnico-religiosas, a “liberdade religiosa” é reivindicada por conta da desigualdade de condições que caracteriza sua inserção em países ocidentais moldados sobre outras tradições religiosas. Essa desigualdade é expressa seja na dificuldade de reconhecimento de especificidades comportamentais e rituais (como uso de véus e sacrifícios animais), seja na percepção das marcas que vinculam o espaço público às religiões tradicionais (como ocorre com os dias religiosos oficializados em feriados nacionais). Ao contrário das “seitas”, que são acusadas de alvejar os indivíduos, as minorias étnico-religiosas levantam problemas que têm a ver com dimensões coletivas, ou seja, a inserção de comunidades alimentadas por imigrantes e que mantêm relações com seus países de origem. Daí que, considerando certos pressupostos do regime democrático, as questões também sejam diferentes. As controvérsias acerca das “seitas” suscitam questões sobre atributos de autonomia e livre-arbítrio, tidos como bases da lógica democrática. As preocupações com as minorias étnico-religiosas alimentam discussões acerca do pluralismo cultural como condição essencial da democracia.<sup>3</sup>

No tocante ao princípio da “liberdade religiosa”, o mais importante, evidentemente, não consiste em julgar a pertinência das reivindicações levantadas por certos grupos acusados de serem “seitas” ou por minorias étnico-religiosas. O mais interessante dessas situações é que elas revelam os arranjos históricos que correspondem concretamente às formas pelas quais aquele princípio foi aplicado. Obrigam a explicitar o que se tomava como implícito e agregam aos dispositivos jurídicos várias outras dimensões que também contribuem para definir e situar as condições de inserção e de prática do “religioso”. Permitem, portanto, retomar o passado sob outra perspectiva: ao invés de perguntar como tal ou qual país “encarna” em seu sistema jurídico o princípio universal da “liberdade religiosa”, devemos investigar os mecanismos pelos quais se definiu o “religioso” e como se instauraram as condições concretas



que presidiram as relações dos grupos religiosos entre si e deles todos com o Estado e o espaço público. Além disso, é importante perceber como essas controvérsias recentes não apenas revelam, mas também representam movimentos de redefinição de tais arranjos históricos. Trata-se, em suma, de transformar a “liberdade religiosa” em problema, enquadrando-o nos variados esforços de reflexão sobre o “retorno do religioso” e as “religiões públicas”,<sup>4</sup> de forma que através dele possamos repensar certos aspectos do passado e apreender criticamente algumas das facetas do presente.

## **PENSANDO A “LIBERDADE RELIGIOSA” NO BRASIL**

Partindo da perspectiva esboçada na seção anterior, a problematização da “liberdade religiosa” no Brasil esbarra em certas percepções do passado e certas avaliações do presente. Começamos pelo presente, procurando por focos onde possamos notar reivindicações de “liberdade religiosa”. De um lado, depois de observar a relativa ausência de situações que remetam aos problemas de minorias étnico-religiosas, encontramos grupos atingidos por suspeitas, acusações e reações que lembram os problemas vividos pelas “seitas” e “cultos” na Europa e na América do Norte. Tivemos rápidas e difusas controvérsias em torno de grupos visados também no estrangeiro, como a Igreja do Reverendo Moon, os Meninos de Deus, os Testemunhas de Jeová. Deve-se ainda citar o caso de grupos voltados à ingestão ritual do “daimé” (uma infusão com propriedades alucinógenas), de origem local, que intermitentemente têm suscitado reações da parte de autoridades e de familiares de adeptos. Em termos gerais, pode-se dizer que as controvérsias envolvendo grupos como esses são realmente pouco expressivas e de alcance limitado. A não ser em momentos isolados, nunca chegaram a mobilizar energias significativas seja da parte de aparatos governamentais, seja da sociedade civil. Prova disso é o estatuto da categoria “seita” no Brasil: sem deixar de ter um sentido pejorativo, não se tornou o eixo em torno do qual

gravitam discursos e intervenções compartilhados pelo Estado e por vários segmentos da sociedade.

De outro lado, encontramos recentemente protestos recorrentes contra restrições à “liberdade religiosa” no Brasil protagonizados pelos “evangélicos”.<sup>5</sup> Desde a segunda metade da década de 1980, o reclame já foi articulado nos meios de comunicação, em manifestações de rua, na plataforma de candidatos a cargos políticos e em diversas casas legislativas através de *lobbies* e blocos parlamentares; serviu para apoiar e rejeitar candidaturas políticas, bem como para constituir entidades coletivas; fez-se presente em reações contra investigações oficiais recaindo sobre igrejas e pastores, contra regulamentações da poluição sonora, leis urbanísticas e legislações no setor de comunicação que supostamente afetariam o funcionamento e a expansão das instituições evangélicas. Tornou-se comum vermos “evangélicos” ou pessoas e instituições que tomam a sua defesa lamentando os “obstáculos” dirigidos a suas práticas religiosas e apontando os “privilégios” de que gozaria a Igreja Católica. O problema, nesse caso, é que parece haver uma contradição entre tais protestos e o fato de que são exatamente os protestantes o segmento religioso em maior expansão no Brasil, seja em número de adeptos e instituições, seja na ocupação de espaços públicos através dos meios de comunicação, da política partidária, de projetos de assistência social, seja, enfim, pela visibilidade que conquistou perante a sociedade em geral. A sua própria expansão não estaria a tornar improcedentes os protestos dos “evangélicos” por maior “liberdade religiosa”?

Conclusão: levando em conta que reclamares denunciando restrições à “liberdade religiosa” no Brasil remetem para situações pouco significantes ou partem de grupos em franca expansão, não parece haver aí uma questão com que se importar. Prova disso é que, quando perscrutamos a bibliografia jurídica e sociológica atual, a bem poucas se reduzem as referências dispostas a pensar a “liberdade religiosa no Brasil”. Uma exceção, como é o caso de Pierucci (1996), não serve senão para ratificar a contradição que se notou a propósito dos “evangélicos”. Referindo-se aos seus reclamares, o autor descreve-os como “crispação paranoide e extemporânea, anacrônica, (...) retóri-

ca fóbico-persecutória fora de hora e ‘fora de lugar’” (p. 7). Em seu entender, o Brasil apresentaria hoje, além de garantias jurídicas, uma situação efetiva de “liberdade religiosa”. A prova disso encontramos na efervescência e no pluralismo de um campo religioso que transborda por todos os lados os seus domínios:

tantas igrejas novas abrindo e crescendo, (...) tanta religião, para-religião, terapia religiosa se oferecendo nos interstícios do mercado urbano de serviços e bens simbólicos, (...) tanto espaço conquistado na política e na mídia, tanto pastor na tela da TV (...), tamanha diversidade de oferta religiosa (...). Liberdade para as religiões é o que, decididamente, não falta por aqui. Não falta mais. Foi-se o tempo (...) (p. 4).<sup>6</sup>

A proposição, além de ter como base uma certa articulação entre a metáfora econômica do mercado e o ordenamento juridicamente liberal da religião, insinua alguma ruptura com o passado. Ou seja, teria havido um período no qual efetivamente o Brasil carecia de “liberdade religiosa”. Juridicamente, esse período equivale à vigência de uma religião oficial, estatuto conferido ao catolicismo durante a Colônia e o Império. A República instaura o Estado laico, considera juridicamente todas as religiões em pé de igualdade e garante a liberdade religiosa. De fato, como princípios legais, esses pontos jamais deixarão de marcar a história republicana brasileira e continuam a se aplicar ao ordenamento jurídico atual. No entanto, retomando a narrativa dos que se recusam a ver na “liberdade religiosa” um problema atual no Brasil, demoraria algum tempo para que o campo religioso estivesse suficientemente livre do jugo da Igreja Católica. Para isso, foram importantes duas circunstâncias: as tensões que marcaram a relação da Igreja Católica com o regime militar contribuindo para distanciá-la efetivamente do Estado e o progressivo aumento e consolidação do pluralismo religioso. Note-se que uma das implicações dessa visão é associação entre Igreja Católica e restrições à “liberdade religiosa”, de tal forma que esta só passa existir no Brasil depois que o Estado se laiciza e que outros grupos, tais como os protestantes em expansão, conseguem povoar o campo religioso.

Proponho aqui uma visão algo diferente acerca das condições que qualificam o regime de “liberdade religiosa” que historicamente se constituiu no Brasil. Um primeiro ponto tem a ver exatamente com a Igreja Católica. Se voltarmos ao processo de definição da separação entre Estado e Igreja na passagem para a República, notaremos que a Igreja Católica desempenhou aí um papel que a coloca a favor, e não contra, a “liberdade religiosa”. Na ocasião, a Igreja, como se sabe, nunca se posicionou através de seus bispos a favor da laicidade de Estado. Aceitaria conviver com outras confissões – como aliás já ocorria durante o Império, que estabelecia certas condições para a existência de religiões não-católicas –, desde que não fosse colocada com elas no mesmo patamar. No entanto, perdida esta batalha, os líderes e representantes da Igreja Católica engajaram-se em outra, referente às condições de existência e legalização das associações religiosas. E aí, em uma curiosa convergência conjuntural com positivistas e protestantes, saiu-se vitoriosa. Posições derrotadas sustentavam que deveriam haver restrições ao patrimônio e ao funcionamento das instituições religiosas. No entanto, definiu-se um arranjo no qual se concedia às instituições religiosas total autonomia de constituição e operação, dentro dos limites estabelecidos genericamente para as sociedades civis sem fins lucrativos. Hoje alguns lamentam que seja tão fácil criar uma instituição religiosa no Brasil, já que não há necessidade de autorização prévia e as entidades não ficam sujeitas ao monitoramento de nenhum aparato estatal específico. A ironia é que esse sistema, que atualmente parece beneficiar a pluralização do campo religioso e que muitos consideram permissivo, foi forjado com a colaboração da Igreja Católica e com a anuência daqueles que cuidavam dos interesses públicos.

Permanece, contudo, a pergunta: quais são então os mecanismos efetivos que definem o espaço do “religioso” e estabelecem os limites legítimos no interior dos quais podem transitar as instituições e práticas “religiosas” no Brasil? O que se acabou de apresentar, embora sirva mais para adiar do que para chegar à resposta, não deixa de ser parte dela. Sugiro que se possa conceber o quadro no qual ocorre a *regulação* do religioso no Brasil a partir de dois vetores básicos. De um lado, constituiu-se com a República um arranjo liberal (nos dois sentidos

da palavra: inspirado no liberalismo e relativamente permissivo) que autoriza ao Brasil considerar-se como legatário de exigências inspiradas no princípio da “liberdade religiosa”. Segundo esse arranjo, o Estado não tem vínculos com qualquer igreja e os grupos religiosos têm total autonomia de criação e funcionamento. O que sustenta esse arranjo é a ausência de especificidade jurídica das instituições religiosas, que para efeitos legais gozam das mesmas condições e respeitam os mesmos limites aferidos às associações sem fins lucrativos.<sup>7</sup> De outro lado, podemos notar no mesmo período inaugurado com a República uma série de controvérsias intermitentes que colocam em questão exatamente o estatuto religioso de certos grupos. Na prática, a situação e a conformação de um grupo contestado passam a depender de dispositivos específicos, que se definem pela intervenção mais ou menos articulada de aparatos policiais, jurisprudências legais, coberturas jornalísticas, representações intelectuais. O que temos, então, são *conjunturas*, desenhadas pelas características e pelas resultantes dessas controvérsias, que se articulam de formas próprias ao arranjo jurídico geral. Essa articulação, por sua vez, expressa-se em uma configuração determinada do “campo religioso”, de acordo com as relações que se estabelecem entre os vários grupos que o compõem.

Permitam-me dar um exemplo de uma conjuntura específica. As discussões em âmbitos ministeriais e parlamentares que definiram os termos da separação entre Estado e igreja, garantindo o princípio da liberdade religiosa, foram conduzidas tendo por parâmetro quase que único a situação da Igreja Católica no Brasil. É interessante perceber que, à mesma época, em outros âmbitos, havia a preocupação quanto à definição do estatuto de práticas associadas aos cultos de origem africana e do espiritismo. No tocante ao espiritismo (lembrando que nesse caso não estava clara a fronteira com cultos afro-brasileiros), que conheço melhor (GIUMBELLI, 1997), um dos resultados foi a sua inclusão entre os delitos contra a saúde pública no primeiro código penal republicano, de 1890. A condenação expressava a vitória do pensamento e dos interesses de juristas e médicos que achavam necessário oficializar a medicina acadêmica. Contudo, ela alimentou uma controvérsia que, por mais de meio século, envolveu não apenas juristas e médicos, mas

também policiais e outros funcionários estatais, jornalistas e intelectuais, além dos próprios “espíritas”. Cada uma dessas personagens operava com códigos e discursos próprios, sem que isso impedisse articulações e embates, através dos quais se aplicava na prática e sem necessariamente passar por canais jurídicos o princípio constitucional da “liberdade religiosa”. Trata-se de uma conjuntura, mas sem ela não entendemos como no Brasil se continua a afirmar o monopólio da medicina acadêmica e, mesmo assim, deixa-se livres de perseguição legal (atestando sua legitimidade social) *certas* práticas terapêuticas associadas a concepções “religiosas”.

Penso que a situação recente dos “evangélicos” no Brasil pode constituir outra dessas *conjunturas cruciais*. Para tanto, é preciso atentar para o fato de que a já mencionada expansão dos protestantes ocorre em meio a uma ampla controvérsia. Embora os protestantes sempre tenham sido objeto de controvérsia no Brasil, as polêmicas suscitadas desde o final da década de 1980 distinguem-se pela sua extensão e pela presença de novos elementos. Em grande parte isso se deve à centralidade detida nessa controvérsia pela Igreja Universal do Reino de Deus. As doutrinas dessa igreja “neopentecostal”, os cultos, o patrimônio, as manifestações em espaços públicos, a belicosidade contra outras religiões, as incursões pelo domínio da política partidária e da mídia impressa e eletrônica, alimentaram desconfianças, reações e ataques envolvendo uma gama extensa e heterogênea de personagens sociais. Autoridades dedicaram-se a investigações e processos; no próprio meio evangélico, a IURD conquistou rivais e inimigos; jornais, revistas e televisões produziram um volume extraordinário de material, em geral acusatório, em torno dessa Igreja e de seu principal líder, o bispo Macedo. O interesse da controvérsia não reside apenas nas energias que mobiliza momentaneamente; é possível analisá-la pelo que revela e pelo que modifica quanto aos mecanismos de regulação do “religioso”. Nesse caso, um elemento fundamental parece ser o dinheiro e seu lugar nos cultos – assim como a cura na controvérsia sobre o espiritismo, é através dele que podemos perceber as implicações dessa conjuntura na qual se reedita um debate sobre a “liberdade religiosa” no Brasil.

## **A IURD E A LIBERDADE RELIGIOSA NO BRASIL ATUAL**

A Igreja Universal do Reino de Deus destaca-se entre os “evangélicos” exatamente por liderar manifestações que lamentam restrições à liberdade religiosa ou denunciam privilégios a outras religiões. Este foi um elemento essencial dos posicionamentos tomados pela IURD em reação às várias controvérsias nas quais esteve envolvida desde o final da década de 1980. Um momento significativo é a criação do Conselho Nacional de Pastores do Brasil, ocorrida em 1993 e com colaboração decisiva de líderes da IURD, cujo discurso insistia na necessidade de defender os “evangélicos” das ameaças à “liberdade religiosa”. Ao mesmo tempo, a IURD demonstrou ser uma instituição de êxito nas várias frentes nas quais investiu. Criada em 1977 nos subúrbios cariocas, com sede em um galpão, no início da década de 1990 ela já aparecia entre os protestantes como uma das igrejas com maior número de templos e de adeptos. Além de se dedicar a sua expansão internacional, a IURD monta progressivamente uma estrutura que articula dezenas de empresas. Entre elas, destacam-se jornais, rádios e mais de uma rede de televisão. Desde 1986, a Igreja está presente na política partidária, apontando candidatos a cargos legislativos e executivos próprios ou empenhando seu apoio em favor de outros; atualmente, há no Congresso Nacional cerca de duas dezenas de parlamentares vinculados à IURD. Por fim, é ainda preciso citar o campo da assistência social, transformado em uma das prioridades da IURD, em 1994, com a criação da Associação Cristã Beneficente, uma entidade que faz distribuições de víveres e mantém diversos projetos assistenciais. Mais recentemente, a Igreja ganhou publicidade por conta da implementação de uma colônia agrícola em uma região afetada pela seca no Nordeste.

Como já foi assinalado, o êxito da IURD como empreendimento religioso e sua expansão em várias outras esferas sociais, convertem-se, dentro de um certo ponto de vista, na própria refutação de seus protestos a propósito da “liberdade religiosa”. Do que reclama uma igreja que não pára de abrir templos e espalhar seus pastores e que conquista espaços crescentes no

campo da mídia, da política e da assistência social? A perspectiva que defendo aqui leva em conta esses mesmos elementos, mas procura articulá-los segundo um outro entendimento. Em termos gerais, trata-se de mostrar que esses dois processos – a reivindicação por “liberdade religiosa” e a notável expansão da IURD – estão relacionados de uma forma positiva. Nesse sentido, a posição que aponta a contradição torna-se ela mesma parte da situação a ser considerada, ou seja, o resultado plausível de um determinado arranjo de processos e discursos sociais. Para chegar lá, meu argumento toma duas direções. De um lado, mostro como o êxito *religioso* da IURD não veio acompanhado propriamente da sua legitimação social; a principal implicação consiste em que suas práticas e representações abrigam elementos que não se adequam a concepções correntes do que seja ou deva ser o “religioso”. De outro lado, proponho que vejamos sua presença em esferas *não-religiosas* como o canal pelo qual a IURD procurou cultivar relações e imagens positivas, sem deixar de investi-las de uma conotação religiosa; nesse caso, o resultado consiste no transbordamento do “religioso” em direção a outros campos sociais.

Para mostrar como as práticas e doutrinas religiosas da IURD carecem de legitimidade social, recorro, em primeiro lugar, à análise de acusações judiciais levantadas contra seus pastores e dirigentes. Ao longo de sua curta história, pastores e dirigentes da IURD foram várias vezes investigados e em alguns casos processados. Embora a lista de figuras legais acionadas seja grande e diversa, uma delas adquiriu estatuto especial: a do estelionato. Trata-se de um crime que lesa o patrimônio individual e que se define pelo emprego de “artifícios fraudulentos” que propiciam, sem qualquer tipo de coerção, a obtenção ilícita de uma vantagem material. A acusação de estelionato já estivera sob consideração na jurisprudência produzida acerca do espiritismo desde o início do século, mas geralmente subordinada às figuras do curandeirismo e do charlatanismo; essa relação se inverte quando o alvo são as igrejas pentecostais. Considerando agora a forma como a acusação é fundamentada, o ponto mais importante consiste no fato de que não se questiona este ou aquele pastor, o que ocorre neste ou naquele templo, mas a própria doutrina e a prática da IURD. Ou seja,



a acusação é articulada de modo a converter essa doutrina no “artifício fraudulento” com a ajuda do qual os pastores em suas práticas procuram enganar os fiéis com vistas a obter dinheiro na forma de doações e dízimos.

Outra acusação, em âmbito bem distinto, pode também ser considerada a propósito da legitimidade social da IURD. Refiro-me aos posicionamentos assumidos pela Associação Evangélica Brasileira (AEvB) entre 1993 e 1996. Essa entidade foi recentemente a organização que conseguiu reunir o escopo mais amplo de representantes do protestantismo brasileiro, tendo o seu então líder, o pastor Caio Fábio d’Araújo Filho, se transformado em figura de referência para os “evangélicos”. Em 1995, a AEvB divulgou um pronunciamento no qual explicitava julgamentos sobre os “conteúdos de fé” e a “metodologia” da IURD. Embora reconhecesse a presença da doutrina de “Jesus como único salvador”, o texto apontava a existência de “elementos radicalmente contrários à fé evangélica e ao melhor da herança bíblica da igreja protestante e pentecostal”. Condenava-se como “superstição pagã” o “uso de elementos mágicos dos cultos e das superstições populares do Brasil”. E, sobretudo, considerava-se a doutrina da IURD como uma forma de fazer depender de doações materiais a obtenção de bênçãos, reeditando o “ensino católico medieval de que a graça de Deus pode ser adquirida através do esforço humano”. Se a acusação que articulava argumentos jurídicos procurava negar que a IURD fosse uma religião, o pronunciamento da AEvB procurava excluir a IURD do universo evangélico.

Diante dessas alegações, que providências tomou a IURD? Insistiu, diante dos juízes, que seria uma “religião”, advogando que atividades religiosas não excluem o dinheiro, e, diante dos “evangélicos”, que seria tão “evangélica” quanto seus acusadores, pregando que suas práticas possuem fundamento bíblico. Dessa maneira, não buscou adequar sua doutrina e sua prática às exigências feitas por uns ou por outros; ao contrário, defendeu noções de “religião” e de “protestantismo” largas o suficiente para abarcar o que continua a encenar em seus templos. O significado dessa postura ganha amplitude quando consideramos que tanto as acusações judiciais quanto as reprovações religiosas não surtiram o resultado que procuravam. A

IURD não sofreu, até hoje, uma condenação legal definitiva por suas práticas de culto; nem se pode dizer que conseguiu ser excluída do campo “evangélico” brasileiro. Essa dupla falta de êxito não ocorreu por conta de um enquadramento das doutrinas e práticas da IURD aos critérios anteriormente estabelecidos seja quanto ao juridicamente “religioso”, seja quanto ao teologicamente “evangélico”. A ausência de condenação legal decorreu, para os juízes e outras autoridades, de uma inépcia processual ou da falta de instrumentos jurídicos adequados. A permanência da IURD entre os “evangélicos” explica-se pela ausência de um consenso construído em torno de uma ortodoxia religiosa e de um dispositivo institucional capaz de fazer valer essa ortodoxia. A IURD sai “vitoriosa” sem ganhar o convencimento dos juízes e o reconhecimento religioso dos protestantes.

Se voltamos uma última vez às alegações com base jurídica e às avaliações com base teológica, notamos que de comum entre essas acusações que partem de dois âmbitos distintos da sociedade brasileira, além de ambas implicarem em operações de exclusão, há o fato de que o *dinheiro* consiste no problema fundamental. O dinheiro é o elemento que serve para questionar o estatuto religioso e para duvidar da condição protestante. Há aí uma implicação muito importante quando consideramos esse fato juntamente com o fracasso daquelas tentativas de exclusão e com a perseverança da IURD quanto às feições de suas doutrinas e práticas. O que está em jogo é a existência de uma doutrina e de uma prática reclamadas como “religiosas” e que, no entanto, são descritas de tal forma a ter como eixo algo que, em princípio, se opõe ao “religioso”. A questão, portanto, não é meramente a presença do dinheiro, mas a percepção altamente compartilhada de que na IURD a lógica mercantil é axial. Essa percepção, extraída da observação do que se passa nos templos, alimenta-se ainda da atenção dada a outras dimensões da vida institucional da IURD que assumem feições empresariais: a administração centralizada e burocratizada, a possibilidade de considerar a organização como uma *holding* de empreendimentos econômicos. No conjunto, tem-se um quadro que se choca mais ou menos claramente com um dos pressupostos da definição do “religioso” no Brasil, ou seja, sua natureza dissociada de atividades lucrativas. Na me-

dida em que a IURD parece se enquadrar na lógica de uma empresa, podemos dizer que sua expansão religiosa não passou propriamente por uma legitimação social – o que, afinal, é atestado pela imagem predominantemente negativa que a Igreja possui entre a opinião pública, e inclusive entre boa parte dos protestantes brasileiros.<sup>8</sup>

Vimos, no entanto, que a expansão da IURD não ocorre apenas no âmbito especificamente religioso, mas abrange as esferas da política, da mídia e a da assistência social. O investimento nessas áreas pode ser considerado como a via encontrada pela IURD para buscar uma legitimidade que, como se notou, não desfruta na esfera propriamente religiosa. Se em relação à opinião pública essa via está sujeita a impressões variáveis (mais generosas no caso da assistência social, mais negativas em se tratando da política, ambivalentes e mutantes para a mídia), é necessário apontar para o dado de que ela tende a estabelecer vínculos positivos com o Estado. Nas três áreas consideradas, a presença da IURD lhe confere posições que permitem a circulação de recursos econômicos e a negociação de apoios políticos. Desse modo, ela passa a estar em condições de explorar uma das possibilidades abertas pelo arranjo de relações Igreja/Estado no Brasil. Embora o Estado declare-se laico, a inexistência de um estatuto jurídico diferenciado e específico para as instituições religiosas permite que essas sejam consideradas, para efeitos de relações com o Estado, como componentes plenos do universo mais amplo das associações civis. Isso significa, por exemplo, que para justificar o recebimento de recursos públicos uma instituição não precisa deixar de ser religiosa, bastando que demonstre estar dedicada a uma atividade de caráter assistencial.

No caso da IURD, o investimento sistemático nos domínios da política, mídia e assistência social veio explicitamente acompanhado de um discurso religioso. Em primeiro lugar, porque, do ponto de vista de seus porta-vozes e líderes, esse investimento possui uma dimensão evangelizadora: projetos assistenciais, cargos políticos, ondas radiofônicas e televisivas são, todos, espaços que demandam a presença redentora de Cristo. Além disso, há um elemento fundamental no discurso da IURD que mantém relação direta com a questão aqui discutida: a retórica persecutória (MAFRA, 1999). Recorrente nos

pronunciamentos públicos da IURD são reações pautadas por uma narrativa que assimila obstáculos e acusações vividos hoje às perseguições sofridas pelos primeiros cristãos. Nesse quadro, enquanto a política e a mídia tornam-se as arenas nas quais a IURD pode responder às “perseguições”, os projetos assistenciais serviriam para mostrar o quão elas são injustas e infundadas. Por fim, não se pode deixar de mencionar que é exatamente por essas vias não-religiosas que a IURD tem conseguido ocupar um lugar como protagonista entre os protestantes. De fato, a ortodoxia religiosa não parece ser o meio almejado para sustentar esse protagonismo, mas sim a força política, a presença na mídia, o destaque no campo assistencial. A prova é que, em todas essas esferas não-religiosas, a IURD aparece, mesmo sem ter delegação para tanto, em nome dos “evangélicos”. Essa estratégia reforça, assim, o discurso religioso que acompanha a atuação de uma Igreja em diversas outras esferas sociais.

Como se percebe, a análise que estou aqui propondo procura pensar a configuração de um conjunto de campos sociais, e minha sugestão vai no sentido de apontar a importância que têm nesse processo a expansão da IURD e as reações de oposição a mesma. A controvérsia em torno da IURD revela duas formas de redefinição do “religioso” na sociedade brasileira. De um lado, um “religioso” que interioriza feições e lógicas mercantis e que, por essa razão, adota como eixo algo que deveria permanecer periférico ou exterior. De outro lado, um “religioso” que transborda o *locus* que lhe seria próprio e específico para se embrenhar em outros domínios sociais. Embora ganhem maior sistematicidade e dinamicidade no caso da IURD, esses movimentos não permanecem restritos nem a uma igreja, nem aos protestantes. Dinheiro, lógica mercantil, concepção empresarial são elementos que estamos nos acostumando a reconhecer cada vez com maior facilidade em igrejas e instituições que se dizem religiosas. Em contrapartida, políticos religiosos, imprensa (em todas as suas formas) religiosa, assistência social religiosa, e também programação religiosa, música religiosa, atletas religiosos passam a fazer parte do cotidiano de todos. Nada resume melhor a situação do que a expansão de um setor de produtos e estabelecimentos comerciais religiosos: o “religioso” apresenta-se como item

de consumo e a economia segmenta-se para atender fiéis-consumidores.

Esse é também o quadro no qual se reconfiguram discursos e sentidos da “liberdade religiosa” no Brasil. Para a IURD, a “liberdade religiosa” não assume tanto as feições e as bases de um “direito civil” quanto a forma pela qual procura fundamentar suas incursões por vários domínios sociais e justificar as características de suas doutrinas e práticas de culto. Isso explica porque esse entendimento consegue se conciliar com uma postura excludente: não apenas no plano teológico, onde a IURD se junta aos demais que se dedicam a condenar as tradições não protestantes; também no plano jurídico, pois seus porta-vozes não deixam de contrapô-la a outros grupos e práticas fazendo uso de figuras legais comumente dirigidas à própria IURD. Ou seja, o argumento que utiliza em seu favor não se aplica a outras personagens que reivindicam um estatuto “religioso”. Ao mesmo tempo, como vimos, esse discurso tem implicações importantes, primeiro, para um recorte do segmento “evangélico” conforme um critério que contorna a exigência de ortodoxia religiosa e, segundo, para uma definição geral do “religioso” que permite tanto a introjeção nele de elementos e lógicas em princípio incompatíveis, quanto o seu transbordamento em direção a outros campos sociais.

Para outros, entre juristas, jornalistas, religiosos, intelectuais, as pretensões e o modo de atuação de instituições como a IURD suscitam uma reflexão sobre a “liberdade religiosa” que se preocupa não exatamente com seus fundamentos ou significados, mas com seus “excessos”. Não são raras as reportagens que se dedicam a mostrar na prática a facilidade com que se pode criar instituições religiosas.<sup>9</sup> Outro exemplo é o texto já citado de Pierucci (1996), que se refere à “ampliação das atividades sociais das igrejas” para sugerir que no Brasil a “liberdade religiosa”, a princípio um “direito”, se converte em “privilégio injustificável” (p. 6). Pelo fato de adotar, mesmo que seja em tom de desconfiança, a mesma noção de que se valem os “evangélicos” em seus protestos e reivindicações, esse discurso do “excesso de liberdade religiosa no Brasil” acaba participando de um campo compartilhado de argumentos. A relação, aliás, é mais próxima do que pode parecer: na medida em

que se baseia na categoria “religião”, o discurso que possibilita incursões e movimentos cujas resultantes borram as fronteiras dos campos sociais envolvidos acaba por alimentar o discurso que suspeita ser necessário estabelecer os limites correspondentes àquela categoria – e vice-versa. Enquanto o “evangélico” pensa na “liberdade religiosa” para contaminar/extravasar o “campo religioso”, o jornalista e o intelectual pensam nela para restabelecê-lo. Nesse sentido, a controvérsia acerca da IURD provoca tanto a visibilização do “religioso” (afinal, ele parece estar em todo lugar), quanto a percepção de que ele está “fora do lugar” na sociedade brasileira atual.

Não é meu propósito relacionar o conjunto das reflexões aqui propostas com elementos que definiriam as exigências da democracia no Brasil. Embora não recuse outras possibilidades de problematização em que a democracia é discutida a partir de um recorte mais estrito, penso que os pontos tocados por este trabalho não deixam de manter um vínculo inerente às condições que estabelecem as características do espaço público no Brasil. Aprofundar alguns desses pontos permitiria incursionar por domínios-chave desse espaço público, como a política, a mídia e a assistência social. Além disso, retomando o modo como iniciei o texto, existe uma relação direta e intrínseca entre democracia e liberdade religiosa. O que deve mudar, creio eu, é a possibilidade de problematizar essa relação, dando-se atenção às definições e embates em torno da noção de “liberdade religiosa” que tendem a se multiplicar em várias regiões do mundo. Para tanto, é imprescindível colocar em questão a equação entre “liberdade religiosa” e as condições concretas em que ocorrem práticas que se afirmam como “religiosas”: estas se compreendem por um conjunto de dispositivos que dependem não apenas de definições do “religioso”, mas também do tipo de articulação que organiza diversos campos sociais; aquela remete a um campo de discursos que serve para identificar os elementos que participarão da análise.

Convivemos atualmente no Brasil com um debate sobre a “liberdade religiosa”. Antes de considerá-lo “fora do lugar”, talvez fosse prudente indagar *qual o seu lugar* na sociedade brasileira e *qual o lugar* do Brasil – considerando um panorama

internacional. Por isso mesmo, a inserção do caso brasileiro nesse panorama mais amplo deve trazer consigo o reconhecimento das especificidades nacionais. Uma delas, já mencionada, é o fato de que no Brasil o grupo que se destaca nos protestos quanto à “liberdade religiosa” é o mesmo que mais surpreende na sua expansão e ocupação de espaços sociais. Outra: é que a enorme controvérsia que se erige em torno de alguns grupos, ao menos por enquanto, não vem produzindo propostas significativas de reformulação jurídica ampla – ao contrário, por exemplo, de Rússia, Portugal, Argentina, Uruguai e outros países que passam por redimensionamentos do marco legal destinado a enquadrar as instituições religiosas. Mas um ponto pelo menos tem validade geral, sem que o Brasil constitua qualquer exceção. Refiro-me, como espero ter esclarecido neste trabalho, à possibilidade de se olhar as controvérsias como um revelador dos mecanismos que regulam o “religioso” e como processo que redefine as fronteiras e estatutos do “religioso” em um determinado contexto histórico.

## NOTAS

- 1 Este trabalho baseia-se em pesquisas e discussões sistematizadas em minha tese de doutorado (GIUMBELLI, 2000). Vários dos pontos inseridos aqui são desenvolvidos com mais vagar na tese, acompanhados das referências bibliográficas pertinentes; mas os argumentos ganham uma articulação e uma formulação originais.
- 2 A coletânea organizada por Weithman (1997) é um exemplo de reflexões dessa natureza.
- 3 Sobre as controvérsias acerca das “seitas” e suas implicações, ver Robbins (1988), Beckford (1985) e Hervieu-Léger (2001). Entre os autores que discutem a relação entre pluralismo cultural e democracia estão Kymlicka (1995) e Taylor (1994).
- 4 A discussão sobre o “retorno do religioso”, com o que tem de pertinente e de equívocado, reúne um volume de referências impossível de resumir. A esse propósito, limito-me a citar o livro no qual P. Berger (1999) revê suas posições. A expressão “religiões públicas” remete ao trabalho de Casanova (1994).
- 5 No Brasil, vem-se utilizando, inclusive em trabalhos acadêmicos, o termo “evangélico” como sinônimo de “protestante”. Prefiro adotá-lo aqui como categoria “nativa” (pressupondo assim que seria possível fazer a análise da rede discursiva que o sustenta), o que me permite usar “protestante” como termo (meramente) descritivo.

- <sup>6</sup> Azevedo (1981) trata das formas pelas quais o Estado no Brasil instrumentalizou a religião com fins de legitimação própria, fosse essa religião o catolicismo ou alguma alternativa secular; apesar disso, não se dedica à questão da “liberdade religiosa”. Burity (1997), cuja discussão alimenta minhas próprias preocupações, prefere contornar a problematização da “liberdade religiosa” no Brasil em favor de uma reflexão sobre “tolerância” (p. 66-67).
- <sup>7</sup> Há âmbitos em que a especificidade das “instituições religiosas” é validada, como é o caso de certas regras fiscais e de uma legislação recente que permite a criação de um tipo de associação civil sem fins lucrativos. A afirmação a que corresponde esta nota refere-se ao arranjo considerado em suas feições gerais.
- <sup>8</sup> A pesquisa “Novo Nascimento”, cujos resultados estão publicados em Fernandes et al (1998), revela a relativa baixa estima da IURD entre os protestantes cariocas. O Datafolha entrevistou centenas de paulistanos e avaliou que a IURD possuía para eles uma imagem predominantemente negativa (FOLHA DE SÃO PAULO, 14/1/96).
- <sup>9</sup> Alguns exemplos nas últimas duas décadas, sempre a propósito do crescimento das igrejas pentecostais: *O Estado de São Paulo* (18/10/84, 2/8/89, 7/10/90); *Jornal do Brasil* (20/7/88); *Folha de São Paulo* (5/11/95).

## REFERÊNCIAS

AZEVEDO, Thales de. *A religião civil brasileira. Um instrumento político*. Petrópolis: Vozes, 1981.

BECKFORD, James. *Cult controversies: the societal response to the new religious movements*. Londres: Tavistock, 1985.

BERGER, Peter (org.). *The desecularization of the world: resurgent religion and world politics*. Grand Rapids: EPPC/Eerdmans, 1999.

BURITY, Joanildo. “Entre o reino de Deus e a autoridade civil: pentecostais, cultura e política”. In: *Identidade e política no campo religioso: estudos sobre cultura, pluralismo e o novo ativismo eclesial*. Recife: Editora da UFPE, 1997.

CASANOVA, José. *Public religions in the modern world*. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.

FERNANDES, Rubem César et al. *Novo nascimento. Os evangélicos em casa, na igreja e na política*. Rio de Janeiro: Mauad, 1998.



GIUMBELLI, Emerson. *O cuidado dos mortos: uma história da condenação e legitimação do espiritismo*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.

\_\_\_\_\_. *O fim da religião: controvérsias acerca das “seitas” e da “liberdade religiosa” no Brasil e na França*. Rio de Janeiro: Tese de doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2000.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *La religion en miettes ou la question des sectes*. Paris: Calmann-Lévy, 2001.

KYMLICKA, Will. *Multicultural citizenship*. Nova Iorque: Oxford University Press, 1980.

MAFRA, Clara. *Na posse da palavra: religião, conversão religiosa e liberdade pessoal em dois contextos nacionais*. Rio de Janeiro: Tese de doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, MN/UFRJ, 1999.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Liberdade de culto na sociedade de serviços. *Novos Estudos CEBRAP*, 44, 1996, p. 3-11.

ROBBINS, Thomas. *Cults, converts and charisma: the sociology of new religious movements*. Beverly Hills: Sage, 1988.

TAYLOR, Charles. *Multiculturalism and “the politics of recognition”*. Princeton: Princeton University Press, 1994.

WEITHMAN, Paul (org.). *Religion and contemporary liberalism*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1997.



# O SILÊNCIO E A VOZ<sup>1</sup>

---

**Pedro Paulo Gomes Pereira\***

“Acaso gritar no es despertar  
esa voz que duerme en el  
silencio?”

Germán L. García

## O SILÊNCIO

Escrever sobre o silêncio é uma tarefa paradoxal. O mesmo ato lingüístico que enuncia, esmaece a força do enunciado, na medida em que as palavras enchem o vazio outrora ocupado pelo silêncio. Essa constatação, entretanto, dissolve o seu caráter de aporia ao percebermos que o silêncio não é uma medida da sonoridade ambiente, nem um “vazio”. A escrita produz silêncio, e toda obra afirma, sublinha, ressalta, mas também exclui e silencia. Na verdade, a persistência do silêncio revela mais do que esconde, ou melhor, revela ao esconder.

O silêncio é um dispositivo discursivo e devemos buscar entender as diferentes maneiras de não dizer, averiguar quem pode ou não falar, verificar quem fala por quem. Portanto, devemos entender os silêncios como partes integrantes das estratégias dos discursos.<sup>2</sup> A polissemia do termo silêncio indica as inúmeras possibilidades de aproximação: o silêncio impossível em uma época de comunicação midiática; a aspiração do silêncio como uma nostalgia de um passado vivido e inalcançável; o abalo do silêncio em uma era que prima pelo imperativo de “tudo dizer”; o silêncio como modalidade de sentimento. Outra maneira de compreender o silêncio repousa em verificar como parcelas de uma sociedade podem ser silenciadas, como pode ser gerido o silêncio por meio do exílio, do

\*Prislaqã em Otiã das Sociaupãa Universidade Federal de Goiás. Doutorado em Antropologia pela Universidade de Brasília.

Neste texto abordarei somente uma das variantes da história do silêncio: a expropriação da linguagem e da condição de fala – o silenciamento – de um grupo de portadores de AIDS. O drama dessas pessoas não se resume apenas na violência do ato que impede diretamente a fala, mas também em uma censura produtiva, daqueles que falam em nome dos direitos dos desautorizados a falar. Essa história pode indicar que as estratégias do poder, além de submeterem partes indesejadas da sociedade a condições extremas de silêncio, subtraem a voz e, assim, a humanidade, no próprio ato de defender os seus direitos. Seria paradoxal afirmar que a produção do *silêncio* pode nos *falar* muito sobre a forma que escolhemos para organizar as nossas vidas, principalmente em situações de sofrimento, de dor, de doença?

\* \* \*

A AIDS surgiu como um tropo do contágio contemporâneo, uma maneira pela qual pensamos a contaminação, criamos os sujeitos contaminantes e estabelecemos as maneiras de separar, demarcar, purificar e ordenar o corpo social. Nesse processo, definimos os limites e construímos as barreiras para conter uma possível contaminação. Manter a assepsia social por meio do controle, do confinamento, do silenciamento daquelas pessoas marcadas por serem portadoras de uma doença infecto-contagiosa, foi uma das respostas à epidemia. O trauma psíquico oriundo das pestes e das epidemias, reativado pela AIDS, encontrou os seus culpados potenciais e acirrou a necessidade de evitar a proximidade com as prováveis fontes de contágio.<sup>3</sup>

O medo do contágio e o terror milenar das epidemias intensificaram-se e contribuíram para aumentar a distância entre os homens. A concepção miasmática proporcionou condições para a interrupção das trocas, porque a metáfora do contágio – que é um tropo da circulação – refloresce ideais assépticos que buscam o corte simbólico de um indivíduo a outro, na tentativa de evitar uma possível contaminação.

Com a intensificação da miséria social e da ruptura das trocas simbólicas entre indivíduos, aumenta o número de pessoas que devem ser isoladas, excluídas e tidas como “contaminadoras”. Em Brasília, uma pessoa nessas condições é conduzida à Fraternidade Assistencial Lucas Evangelista. O corte simbólico ensejado pelo advento da AIDS e a extrema pobreza conduziram à segregação de quase duas centenas de pessoas: uma assepsia social que retira de si as partes impuras e indesejáveis, tornando possível agrupar em uma instituição pessoas sem moradia e sem condições de se sustentarem, seres que vagavam pelos hospitais, pelos serviços de saúde, pelas prisões e demais estabelecimentos carcerários. Na Fraternidade Assistencial Lucas Evangelista, ao temor da AIDS, da morte e dos constrangimentos de se perceber e de ser percebido como um ser contagioso, adicionam-se práticas de castigos e punições, de controle e mando, de exercício de poder e subordinação que descrevem um campo de medo, de sofrimento e de dor.

Este texto tenta narrar o drama dos internos da Fraternidade Assistencial Lucas Evangelista. Na primeira parte (A Produção do Silêncio), busco descrever como se desenvolve a produção do silêncio dessas pessoas. Conto um pouco da história dessa instituição, salientando como a exclusão e a segregação de seus internos se coaduna com a construção de uma identidade deteriorada e com a constituição de seres abjetos. Na segunda parte (A Espiral Foucaultiana), faço uma breve avaliação da idéia de Foucault, desenvolvida no primeiro volume de *História da Sexualidade*, segundo a qual poderíamos deduzir que o avanço tecnológico poria fim a uma era permeada por epidemias. Será que, como narra Foucault, a morte foi banida da modernidade, no contexto de um poder produtivo que promove a vida? O domínio e o controle social dos sujeitos contaminantes e da contaminação dar-se-iam somente ou prioritariamente por meio de mecanismo de regulação e produção? Para responder a essas indagações, sugiro que Foucault elabora a sua teoria da história em uma espiral que não exclui a possibilidade de que o poder produtivo estivesse acompanhado de um poder soberano. Procuro mostrar, então, como

os internos dessa instituição estão submetidos, simultaneamente, a um tipo de poder que se constrói por meio das metáforas da família e a outro tipo que propõe uma assepsia nas relações. Na terceira parte (*Os Dilemas da Voz*), resalto que os profissionais de saúde e os membros das ONGs, que se deparam com a situação dos internos da Fraternidade Assistencial Lucas Evangelista e que falam em defesa dos Direitos Humanos, acabam propondo um tipo de conduta e de ação que aumenta o sofrimento dos internos. Por fim, em *A Invenção Impossível* e *A Voz*, tento problematizar o papel do antropólogo neste contexto.

## A PRODUÇÃO DO SILÊNCIO

Trata-se da história de portadores de uma doença infecto-contagiosa subsumidos em um campo de dor e de medo, com a linguagem golpeada. Pessoas violentamente emudecidas. Quais as formas utilizadas para silenciar esses portadores de AIDS? Sob quais significados está edificado esse silêncio? Buscarei sugerir, nesta parte do texto, que a produção do silêncio dá-se com efeito com o simultâneo processo de exclusão e de construção de seres contaminantes e abjetos.<sup>4</sup>

## EXCLUSÃO E ABANDONO

No início da década de 1990, surgiu, na periferia de Brasília, uma instituição sob nome de Fraternidade Assistencial Lucas Evangelista – FALE.<sup>5</sup> Assentou-se no lugar outrora ocupado por uma antiga fazenda nas proximidades da rodovia que liga o Distrito Federal a Goiânia. Logo que instalada, a FALE mudou o contorno do bairro, apresentou novos problemas à população local e emergiu rapidamente no cenário da cidade e do país, talvez por sua condição *sui generis*: conter uma população formada somente por portadores de HIV. Qualquer pessoa que descobrindo-se doente e não possuindo um lugar onde morar para lá se dirigiu. Com uma rapidez impressionante, quase

duas centenas de pessoas habitavam uma área rural cedida pelo Governo do Distrito Federal. Aquilo que era um ato de caridade transformou-se em uma grande instituição, sustentada exclusivamente por beneficência.

A FALE tornou-se o centro das atenções de hospitais, casas de saúde, profissionais de saúde e, enfim, de todos aqueles envolvidos na assistência e no apoio a portadores de HIV. A complexidade da epidemia HIV/AIDS somou-se uma realidade de exclusão social, de pobreza e de abandono de forma tão concentrada, que tem intrigado pesquisadores e profissionais da área.

A população da FALE de Brasília contava, em agosto de 1998, com 102 adultos e 50 crianças. Esse número é flutuante, porém, durante os anos de 1998 e 1999, nunca esteve abaixo de 92 pessoas, chegando a ter 200 internos. Todos os adultos – e uma parcela das crianças – são portadores de AIDS. A maioria manifestava doenças oportunistas e precisava de acompanhamento médico cotidiano. A tuberculose, a toxoplasmose e o citomegalovírus figuravam como as doenças mais frequentes.

Existe uma organização formal dos internos da FALE, com reuniões periódicas e pequenas deliberações. É o líder de grupo quem controla e coordena os demais, estando, por sua vez, subordinado à autoridade máxima da instituição: a presidenta “tia Janaína”. Os fatos importantes são transmitidos a ela, que termina por decidir o que fazer. Acabam-se concentrando em suas mãos as decisões importantes. Nessas condições, o respeito e o temor a “tia Janaína” são enormes, conferindo-lhe um grande poder sobre a vida e os corpos dos internos, e toda estrutura da FALE repousa nessa dependência. Assim, a organização e mobilização dos internos desvanecem-se paulatinamente, pois o que decidem deve ser necessariamente submetido ao escrutínio da presidenta.

Na FALE, os internos denominam a presidenta, algumas diretoras e as voluntárias<sup>6</sup> de “tias”. Trata-se de um termo empregado na primeira infância para amigas próximas ou para professoras, além da referência óbvia e imediata ao

parentesco. De qualquer forma, a sua utilização é compulsória e os internos novatos que não conhecem as normas da FALE são penalizados ou admoestados quando usam termos diferentes, como “dona” ou “senhora”. A expressão “tia”, em realidade, denota uma das facetas do processo de regressão dos internos.

Os internos moram em casas de alvenaria e de madeira – geralmente, sem estrutura de esgoto e água encanada. Os solteiros alojam-se juntos, em um número de quatro ou cinco por casa, obedecendo ao critério de se separar homens de mulheres. As famílias permanecem em uma mesma residência. Essa divisão tem como um dos objetivos facilitar o controle sobre a sua vida sexual dos solteiros. Tia Janaína proíbe quaisquer relações íntimas antes do casamento. Não se trata da interiorização do “sexo seguro” – tal como a efetuada pelos hospitais e pelas ONGs –, mas da proibição de todas as atividades sexuais antes do casamento. Ao se ver obrigado a submeter suas atividades sexuais ao escrutínio de tia Janaína, o interno acaba por reproduzir situações de relacionamentos entre adolescentes. Muitos dos namoros e das relações ocorrem às escondidas e sempre sob o temor de, se descobertos, advir castigo.

Invariavelmente é tia Janaína quem ministra os casamentos. Como as relações sexuais são proibidas para os namorados, os casamentos para “arranjar situações” acontecem frequentemente. Esse é um dos motivos da grande mobilidade dos moradores dentro da própria FALE, pois se o desejo de relações amorosas e sexuais conduz a matrimônios, a fugacidade de relacionamentos, que se efetivam somente para garantir pequenos privilégios e para fugir das punições oriundas do namoro às escondidas, leva a separações constantes. Os núcleos familiares, portanto, formam-se e extinguem-se com a mesma rapidez e facilidade. A inconstância dos núcleos familiares somam-se as freqüentes mudanças compulsórias de lugar de moradia, dificultando o estabelecimento de vínculos entre os internos. Assim, não existe nenhum enraizamento seja no local de moradia, seja nos móveis e objetos ou à própria instituição.



A maioria da população está desempregada e somente dez pessoas recebem o Benefício de Prestação Continuada do Governo. Em realidade, as atividades remuneradas são proibidas para o interno. As únicas ocupações são aquelas que os internos que estão em condições de trabalhar realizam: cozinhar, capinar, atendimento telefônico, dirigir a ambulância, entre outras. Enfim, o trabalho permitido é apenas aquele vinculado e direcionado à instituição. Não existem atividades ocupacionais ou terapêuticas, fato que acarreta transtornos, dado o número de alcoolistas e de usuário de drogas (maconha, merla, cocaína, principalmente).

Todas as tarefas e afazeres da instituição são realizados pelos próprios portadores. Não há na FALE um quadro de profissionais para atuação e auxílio nas tarefas que exigem um conhecimento técnico e nem mesmo pessoas que possam desenvolver afazeres básicos, o que significa que os pacientes em estado grave e que não estão internados em alguma instituição hospitalar acabam, muitas vezes, com atendimento precário ou em abandono absoluto.

A passagem por penitenciárias e casas de reabilitação é comum para 80% da população masculina e para parte da feminina da FALE, existindo uma grande circulação entre os valores das penitenciárias e os da Fraternidade. Na verdade, alguns portadores de AIDS que estão no sistema carcerário são “liberados” para cumprirem o resto de sua pena na FALE, devido ao seu delicado estado de saúde e à intervenção de tia Janaína junto ao Judiciário. Esse é também um dos motivos que acirra o controle das “saídas” dos internos.

Nenhum interno pode sair sem autorização e consentimento de tia Janaína. As “saídas” são, em sua maioria, para hospitais da rede pública ou para receber o Benefício de Prestação Continuada do Governo. Os internos vivem, portanto, entre duas instituições; a FALE e os hospitais. Existem internos que saem sem autorização e que não exercem suas atividades cotidianas. Tal procedimento acarreta castigos subministrados invariavelmente por tia Janaína.

Existe, na verdade, uma *economia política do castigo*, que não questiona a punição em si, mas a quantidade e a qualidade dos castigos que vão dos considerados mais simples até a expulsão. Ficar sem comer por um dia, responsabilizar-se pela cozinha, lavar pratos, ficar impossibilitado de sair da FALE são alguns dos castigos administrados. Essas medidas disciplinares assumem uma proporção bem maior com o advento das enfermidades. Ficar sem comer e tomar os medicamentos necessários, para quase todos os internos, é um castigo maior do que o habitual, conduzindo, muitas vezes, a uma drástica piora no estado de saúde do interno. Da mesma forma, para quem precisa de assistência médica, estar impedido de ir ao hospital é bem mais penoso e implica uma ruptura com os tratamentos disponíveis no sistema de saúde.

O sistema de castigo é geral e ninguém – inclusive as crianças – consegue escapar. Obedecendo a uma lógica própria e sendo, em todos os casos, ordem direta da tia Janaína, o sistema de castigo comanda a vida diária dos internos, sendo ao mesmo tempo resultado e atribuidor de poder à tia Janaína. Quando alguém comete algum “delito” e não se sabe em quem aplicar o castigo correspondente, todos são responsabilizados. Isso acarreta um sistema de vigiância continuada e de delação. Cai-se ora no silêncio ora na mentira, como forma de combater os castigos e aliviar a culpa.

Como as atividades desenvolvidas são frutos de castigos, as ações tornam-se sem sentido para o interno. Até porque a maioria dos castigos dá-se com o aumento da carga horária de trabalho e, invariavelmente, incumbindo o interno de tarefas das quais ele não gosta. Dentre todos esses afazeres, escolhe-se aquele ao qual o interno tem mais aversão, com o objetivo de aumentar o seu sofrimento e, conseqüentemente, a sua punição. Nessas condições, dada a associação entre trabalho e castigo, as atividades tornam-se indesejáveis e sem propósito. A relação entre os afazeres na instituição e os castigos pode ser notada na história do interno Fábio:<sup>7</sup>

Uma vez ela queria que eu cavasse um buraco. Eu, todo arrumado para ir para o HUB [Hospital Universitário de Brasília]. Ela [tia Janaína] me chama: ‘Fábio você vai catar aquele lixo e cavar o buraco’. Eu falei: ‘não vou, minha senhora. A senhora está louca que vou botar minhas mãozinhas no lixo contaminado se tem gente especializada para fazer isso’. Saí e fui embora. Não, saí e fui conversar com o administrador [do Recanto das Emas, Cidade Satélite]. ‘Ronei, aconteceu isso, tem como você cavar o buraco e catar o lixo lá na FALE? Claro, Fábio, agora’. Quando voltei, tomei banho e fui dormir. Ela mandou arrombar a porta do meu quarto e me tirar para fora. Eu não fui, mandei dizer que estava dormindo e no outro dia falava com ela. No outro dia foi aquele teatro, eu não tenho paciência. No dia seguinte fui a casa dela. Ela não atendeu. Não quis me receber. Aí eu liguei e ela falou que não queria falar comigo. Disse para eu ir embora.

Na verdade, o final dessa história de Fábio, a expulsão, é muito comum na FALE. Quando um interno se recusa a fazer as tarefas, recebe um castigo maior ou é expulso da instituição. Para muitos, a expulsão é impensável, pois significaria o retorno ao sistema carcerário ou à vagância nas ruas. As expulsões da FALE provocam insegurança, pois não se tem certeza de onde se estará no dia seguinte nem se haverá condições para sobreviver, e esse processo interrompe constantemente os possíveis laços de vizinhança e de amizade.

Quando ocorre a expulsão de um interno, geralmente ele vaga pelas ruas até que a sua situação de saúde piore drasticamente. O seu estado então se torna insustentável e ele acaba chegando a algum hospital para o tratamento. Internações não são raras nesse caso. Com a melhora de seu estado de saúde e sem lugar para morar, solicita ao hospital que intermedeie a volta à FALE. Geralmente, fica de dois a três dias suplicando o retorno. Muitas vezes, abandonado pelo hospital que, segundo dizem os profissionais de saúde, não tem pessoas para tal tarefa e nem leitos disponíveis, o interno vê-se na situação de ter que ficar na cerca de arame que demarca os limites da FALE, implorando pela sua volta.

Um outro fator determinante na caracterização da FALE é a presença constante da morte.<sup>8</sup> Pensada, desde o início, para ser um lugar para os portadores de HIV morrerem, sob o signo de uma doença infecto-contagiosa sem cura e com a presença constante de doenças oportunistas graves, as atividades do interno ora se direcionam para cuidar dos que estão morrendo, ora para atender o próprio corpo que se deteriora paulatinamente. Como não há perspectiva de futuro ou medidas terapêuticas, o presente é penoso e sofrido. O contato com a sociedade abrangente ocorre fundamentalmente por meio de outra instituição – o hospital, principalmente – e, na sua grande maioria, nos momentos de dor extrema. A certeza única é a iminência do desfalecimento físico e psíquico.

Apesar de todo esse contexto, o interno não se manifesta revoltado com a sua situação. Pode-se notar três fases distintas no comportamento do interno. Quando alguém ingressa na FALE, geralmente desenvolve pequenas críticas aos encaminhamentos de tia Janaína e ao andamento da instituição. Essa é a primeira fase. É comum, nesse momento, indignar-se por ter “perdido” a vida e o desejo é permanecer naquele local até “as coisas melhorarem” ou até o estado de saúde apresentar um quadro mais positivo. Nesse momento, a FALE nunca é pensada como um destino definitivo. Posteriormente, apesar de algumas críticas dos internos persistirem, sobrevirá uma maior submissão às ordens de tia Janaína e uma identificação com seus valores e idéias. Nesse período, o interno, mesmo quando age de forma a contrariar as decisões de tia Janaína, avalia estar fazendo “alguma coisa errada”. As suas ordens não são mais sentidas como algo *de fora*, mas como um *bom* caminho a ser seguido. Quando o desejo pessoal entra em contradição com as ordens da instituição, os internos saem ou são expulsos da FALE. A terceira fase é aquela na qual o interno acha-se inteiramente submetido ao domínio de tia Janaína e não tem mais a perspectiva de sair da instituição e nem forças para mudar a situação. São os moradores mais antigos e formam o quadro constante entre os internos da FALE. A submissão, nesta fase, é tão extrema que poderia ser descrita como “servidão” e chega a constri-

ger a quem testemunha sem fazer parte desse quadro de relações. Mesmo para o interno a submissão chega a ser inexplicável.

Este contexto produz um interno infantilizado, sem amizades constantes, executando tarefas nas quais não vê sentido algum, controlado em suas atividades sexuais, desvinculado de seu ambiente de residência, com uma proximidade permanente da morte, desenvolvendo as características de regressão, de fragmentação e de desenraizamento.<sup>9</sup>

Apesar de conter características das instituições totais, tal como formulou Erving Goffman (1974), a FALE possui certas peculiaridades que lhe conferem uma cor diferenciada: não estamos falando de uma instituição fruto da burocracia moderna, mas produto do total abandono do Estado. No período clássico, segundo Foucault (1995), houve uma laicização das obras de caridade e o Estado tomou a seu encargo a administração da miséria. A situação na modernidade – ou da pós-modernidade, como querem alguns – será outra: o *Estado jardineiro*, para usar uma expressão de Zygmunt Bauman (1998 e 1998a), aquele que iria colocar em ordem o capitalismo, acabar com a miséria, com o desemprego, e que iria arrancar de vez as ervas daninhas que o carcomem paulatinamente, abdica de seus propósitos iniciais, afastando-se, inclusive, de seu papel assistencial. Não se trata agora de suprimir a miséria, mas de ignorá-la, de naturalizá-la. A FALE pode ser pensada como fruto justamente desse afastamento do Estado e do simultâneo desejo de conter os contaminantes e a própria contaminação.

O que parece caracterizar a FALE é uma cadeia metonímica que apresenta uma relação de contigüidade entre exclusão, isolamento e contágio, como parece depreender a voz do interno Antônio, então coordenador da FALE:

Eu fiquei dois, três dias, até minha idéia primeira, quando eu entrei na instituição, na FALE. Falei para mim mesmo, eu conversando comigo mesmo, falei que aquilo ali era um leprosário. A FALE era um leprosário. A sociedade tinha feito aquilo ali para que pudesse me excluir.

Não se trata de um núcleo de pessoas excluídas, isoladas temporariamente, para em um futuro reintegrar o corpo social. Para os internos da FALE, destinam-se o isolamento e a morte.

## CONTAMINAÇÃO E ABJEÇÃO

O puro e o impuro são fenômenos que transcendem a esfera da assepsia físico-biológica, pois constituem marcas que estabelecem coerência cultural, naturalizando e impondo posturas e maneiras de agir. A sujeira, argumenta Mary Douglas (1976), é a desordem, e o pensar sobre coisas impuras deve passar por uma reflexão sobre ordem e desordem, forma e não-forma. Uma pessoa contaminada é aquela que cometeu erros e se coloca como fonte de ameaça. A contaminação é um perigo justamente porque existem ambigüidades, e a demarcação é difícil ou impossível. A sociedade deve centrar forças para que os sujeitos contaminantes sejam controlados, a ordem estabelecida e definidos os limites sociais. Como se efetiva esse controle? Qual a forma de conter os sujeitos contaminantes?

A análise de Julia Kristeva (1986) acrescenta algumas possibilidades à abordagem de Douglas. Segundo ela, a construção de um sujeito abjeto dá-se por meio da exclusão e da segregação. O abjeto designa o que foi eliminado do corpo e convertido em “Outro”. Os elementos estranhos são estabelecidos pela extrusão. Esse processo forma um “não-eu” abjeto. Nessa perspectiva, a expulsão é fundadora da abjeção, não o seu resultado. Os limites do corpo se estabelecem mediante a expulsão daquilo que era parte da identidade, mas que fora transformado em um outro abjeto.<sup>10</sup> Os limites entre o interno e o externo, entre o eu e o outro, devem ser rigorosamente mantidos para o controle social. Os fantasmas da abjeção são expulsos para garantir a existência de um “eu coerente”.

Judith Butler (1990) desenvolve uma leitura “pós-estruturalista” das obras de Douglas e Kristeva, afirmando que a repulsão pode consolidar identidades estabelecidas no fato de instituir o Outro mediante a exclusão e a dominação.

Na elaboração de Butler, a identidade de um “*eu hegemônico*” funda-se na rejeição de um outro abjeto, e a construção de uma identidade culturalmente hegemônica coaduna-se com a edificação de identidades deterioradas. Não se trata somente de classificar as partes impuras, mas de retirá-las do corpo social, afastando o perigo, o que implica segregar os indivíduos contaminantes, justamente porque eles põem em perigo as identidades hegemônicas.<sup>11</sup>

Até que ponto as concepções de contágio elaboradas por Douglas estão vinculadas às noções de abjeção de Kristeva? Em *Power of Horror*, Kristeva desenvolve rapidamente uma análise da obra de Douglas na tentativa de integrá-las ao seu próprio *corpus* teórico. Contudo, o abjeto não é necessariamente o contagioso, e os exemplos de Kristeva exceedem esse campo semântico. Mas, de uma certa maneira, a contaminação implica abjeção. A parte que contamina deve ser expulsa como excremento, e a pessoa contaminante é aquela que ultrapassou os limites, é ela fruto do próprio limite e da criação do interno e externo, do dentro e fora. Assim, o abjeto é aquela parte que deve ser expulsa, extirpada e, também, nos fala dos limites, do exterior e do interior. São formas de se pensar a construção dos Outros e de se relacionar com os Outros.

Se seguirmos a análise de Douglas (1976), concluiríamos que o sujeito contaminante provoca perigo por sua eminente desordem, daí a necessidade de se estabelecer limites, separar, demarcar, purificar e castigar. Da mesma forma, Kristeva (1986) aponta a construção do sujeito abjeto como fruto da expulsão, da conversão em um Outro totalmente distinto, que deve ser separado. Ambas teorias permitem verificar como se estabelecem os limites sociais e como se expulsam as partes indesejáveis, construindo identidades hegemônicas sob a égide da diferenciação. Existe a consolidação de identidades fundadas no fato de se instituir o Outro sob a exclusão e dominação, criando-se os mundos internos e externos. Segundo Judith Butler (1990, p. 170),

The boundary between the inner and outer is confounded by those excremental passages in which the inner effectively

become outer, and this excreting function become, at it were, the model by which other forms of identity-differentiation are accomplished. In effect, this is the mode by which Others become shit.

A estabilidade e a coerência das identidades hegemônicas produzem-se justamente na diferenciação do abjeto. O desejo de retirar as partes impuras e que contaminam, na realidade, fundam a FALE. As ações do voluntariado, por exemplo, afirmam, constantemente, a justaposição da contaminação, da abjeção e da necessidade de se apartar do contexto social esses agentes contaminantes. A voluntária Ana, que realizava toda uma variedade de práticas oblativas na FALE, quando questionada pelo motivo de suas ações, contestou: “é preferível que eles fiquem aqui, do que lá fora contaminando todo mundo”. Um outro voluntário, Sandro, que fornecia alimentos para a instituição, disse certa vez: “quem vai querer levar um desses para casa? Não é melhor deixar a AIDS presa?” Nesse tipo de discurso, a FALE funda-se necessariamente na sua função de, ao conter o foco de perigo, manter uma assepsia social, garantido um corpo social coerente, puro e sadio. Trata-se de construir um “eu normal”, que necessita ser protegido de um não-eu – ou de uma parte do eu que deve ser extirpada por sua impureza. O interno da FALE parece por em perigo toda sociedade, e a calma só sobrevêm com a sua distinção absoluta em um Outro.

São conhecidos os casos, principalmente no início da epidemia, de pessoas expulsas de casa por serem diagnosticadas como soropositivas. A FALE possui um número significativo desses afastamentos forçados. A história do jovem interno Carlos é um dos exemplos. Com pai e mãe mortos “por AIDS” – como lhe disseram os médicos – quando tinha 12 anos, teve a sorte de ser adotado por uma família. Ao completar 15 anos, o casal que o adotou decidiu que não havia condições de “ficar com ele”. Depois de passar por algumas instituições, Carlos foi levado para a FALE. Ao explicar os motivos de seus padrastos, ele indicava vagamente:



Não sei por que não ficaram comigo. Talvez porque estava crescendo e eles ficaram com medo da filha verdadeira deles ser contaminada. Também eles não tinham muito dinheiro. Tinham medo das doenças, de qualquer gripe. Acho que eles tinham nojo de mim. Ignorância, porque a AIDS não pega no ar. Pega?

Dois discursos se entrecruzam: de um lado, as narrativas de voluntários que procuram comentar a importância da FALE; do outro, a fala do interno explicando as possíveis causas de seu isolamento. As duas narrativas, em perspectivas diferentes, constroem-se em um tropo metonímico que indica a ligação e o deslizamento contínuo entre contaminação, abjeção, afastamento, isolamento e exclusão. Cada termo remete ao outro, em uma cadeia de causa e efeito, parte e todo, continente e conteúdo.

Não se trata de afirmar que o isolamento dos sujeitos contaminantes e o afastamento das partes abjetas possibilitam a existência de uma coerência social, mas que a própria coerência é formada pela supressão do abjeto e do poluente. Como o impuro não pode ser definitivamente eliminado nem isolado, sobrevive como espectro. É simultaneamente a existência dos fantasmas e o desejo de suprimi-los que formam as identidades hegemônicas.

Os contatos com voluntários ou pessoas que visitam a instituição são perpassados pelo medo do contágio. É na recusa do contato cotidiano que o interno percebe a dimensão dessa concepção miasmática: no medo do abraço, do beijo e mesmo do aperto de mão. Essa situação acelera e concretiza a construção do sujeito contaminante, ou seja, o interno passa a se compreender dentro da esfera do contágio.

Uma das narrações mais significativas desse processo foi exposta pelo interno Luiz. As suas lembranças e as suas reminiscências, aquilo que Luiz escolheu como parte significativa de sua vida, relatam-nos a história do contágio, o medo da contaminação e a construção do sujeito contaminante. Luiz narra a sua história, ressaltando a violência como ponto fundamental para se compreender a sua vida:

Então, o excesso da droga superou minha cabeça, ultrapassou o meu limite. Acabou a droga que eu tinha, eu queria mais droga, queria mais droga! Fui correr atrás. Coincidentemente, estava passando um rapaz e ele viu que eu estava me dopando. Eu catei e esfaqueei o cara. Corri para o ferro velho e pedi a bicicleta do dono emprestada. Eu já tinha tomado uma geral da polícia e estava sendo suspeito da tentativa de homicídio. Fui pedir a bicicleta, mas o dono estava embriagado também. Ele ameaçou atirar na minha cabeça. Eu vi o machado de lado, o próprio machado que eu estava trabalhando. Eu peguei e matei o homem. Fui para cadeia.

A sua narrativa sugere uma íntima ligação entre contaminação e violência. A AIDS é o produto de uma vida desordenada e quase uma consequência da violência. Dentro do campo da desordem, Luiz pode vaticinar a sua própria soropositividade.

Eu fiquei sabendo que eu estava com AIDS na cadeia. Estava preso na cadeia pública, na cela seis. Parecia que eu já sabia que estava com a AIDS. Fui o único que se preocupou, dentro da cadeia, com o exame de HIV. Eu sempre procurava o carcereiro, sempre pressionando, sempre querendo saber. Eu fiquei sabendo. Me colocaram em uma cela só para portador. Eu não quis passar para essa cela. Chamaram o batalhão de choque, juntaram numa média de 20 a 30 homens na porta (risos) e evacuaram todo mundo, botaram todo mundo para fora. Fiquei só eu lá dentro da cela com uma faca na mão (risos), querendo brigar com 30 homens. Eles me deram choque elétrico. Desmaiei e acordei na cela. Depois, conheci a FALE, na cadeia.

Depois de alguns anos na prisão, Luiz conseguiu ser transferido para a FALE. Quando saía das dependências dessa instituição, ele estava freqüentemente se envolvendo em tráfico de drogas e pequenos furtos. Nas ocasiões em que corria o risco de encarceramento, cortava com uma faca o seu próprio corpo, para impedir a aproximação dos captores. O sangue esparramado pelo corpo era, simultaneamente, o signo da concepção miasmática e a proteção contra a violência policial.

A viatura encosta e a gente corta o braço mesmo (...) Corta o próprio braço e espalha o sangue no corpo. Cortou o braço, a

polícia pula para trás e não chega perto. Os policiais têm medo e se afastam. Ninguém quer pegar AIDS. Aí não tem jeito de tirar nós do local mesmo.

O ato de cortar o seu corpo não significa somente que Luiz estava consciente do medo que as pessoas tinham da AIDS, mas da compreensão de que ele era o próprio ser contaminante. A construção de um ser marginal, sinônimo de violência, que contagia, estreitamente ligado à morte, não é algo que se dá unilateralmente e de fora. Trata-se também do doloroso, lento e contínuo processo de se considerar um ser abjeto e de naturalizar em si o contágio.

O sentimento de que são desprezíveis, marginais, signos do contágio, constitui a identidade grupal<sup>12</sup> – aquilo que permite falar de uma certa unidade da FALE. A experiência compartilhada, o estilo de vida comum, a maneira de se relacionar socialmente, as possibilidades pessoais e os valores estão ancorados, principalmente, no sentimento de exclusão e na percepção de sua própria abjeção. A identidade grupal na FALE pode ser compreendida na afirmação, expressa diretamente por diversos internos, de que são “lixos” da sociedade.

O interno Luiz disse, certa vez, que os membros dessa instituição são “a terceira pessoa depois de ninguém”. Uma expressão similar foi enunciada por tia Janaína, quando afirmou que os internos da FALE eram “restos”, aquilo que todo mundo rejeita. Uma outra frase também é comum para os internos: “nós somos a sucata do mundo”. Os internos da FALE – excluídos por serem contaminantes, isolados por serem abjetos, abjetos por serem focos de contaminação – constroem auto-imagens que expressam a sua condição abjeta e contaminante. Esse é o processo da formação de uma identidade deteriorada, a construção da “sucata do mundo”.

## **A ESPIRAL FOUCAULTIANA**

Narrando o inusitado aparecimento do “sexo” como fundador da identidade e, portanto, da inteligibilidade do in-

divíduo moderno,<sup>13</sup> Foucault propõe uma hipótese explicativa: o poder que outrora se esforçava em evitar a morte, passa a se centrar na produção, regulação e manutenção da vida. A categoria “sexo” surge no momento de um poder produtivo que, ao mesmo tempo em que controla, gera aquilo que vai disciplinar. Assim, “a velha potência da morte em que se simbolizava o poder soberano é agora, cuidadosamente, recoberta pela administração dos corpos e pela gestão calculista da vida” (FOUCAULT, 1985, p. 131).

O poder age em nome da vida uma vez que a morte não se coloca como obstáculo. O desenvolvimento de diversas disciplinas, o aparecimento das questões de natalidade, da saúde pública, da migração e das numerosas técnicas de controle e sujeição dos corpos inauguram um novo biopoder – dentre a nova tecnologia de poder, é claro, uma das mais importantes será o dispositivo de sexualidade. Foi essa a condição histórica para que a regulação discursiva do sexo ocorresse exatamente nessa vontade de poder sobre a vida. Foucault (1985, p. 138) argumenta que a partir de determinado momento na história ocidental os mecanismos de poder centram-se no corpo e na vida, em tudo que faz proliferar e reforçar a espécie. É a entrada da vida na história<sup>14</sup> (FOUCAULT, 1985, p. 133). Não se trata, afirma Foucault (1985, p. 133), de supor que esse fosse o primeiro contato da vida com a história, ao contrário, sempre houve uma pressão biológica forte sobre o histórico, e a fome e a peste constituíram duas formas dramáticas dessa relação. Entretanto, o desenvolvimento agrícola e o aumento da produtividade e dos recursos propiciaram o afrouxamento dessas ameaças. Assim,

a era das grandes devastações da fome e da peste – salvo alguns recrudescimentos – encerrou-se antes da Revolução Francesa; a morte começava a não mais fustigar diretamente a vida (FOUCAULT, 1985, p. 133).

Como entender a epidemia de AIDS diante dessa hipótese explicativa de Foucault? Toda a suposição foucaultiana de que o avanço tecnológico seria capaz de prevenir uma era de epidemias evidencia-se como implausível e, mesmo,

equivocada.<sup>15</sup> Não somente pela existência imediata de uma epidemia de AIDS, mas sobretudo porque enseja uma crença teleológica em um desenvolvimento que desconsidera a existência de sutilezas do próprio poder. Se a tecnologia pode salvar alguns, pode deixar outros para morrer e, em muitos casos, é a própria ciência chamada a gerir a morte.<sup>16</sup>

A idéia de Judith Butler (1992), segundo a qual, no caso da AIDS, existe uma administração realizada pelo poder moderno, que consiste na retirada silenciosa de recursos, deve ser relativizada. A “*matança silenciosa*” não ocorre unicamente pela má gestão dos bens públicos, nem exclusivamente por um perverso direcionamento que deixa partes morrerem, mas é sobretudo fruto de uma vontade de eliminar e de excluir, como estratégia de manter a coerência das identidades hegemônicas – a técnica e a ciência, os poderes produtivos usados para matar.<sup>17</sup>

A existência dos fantasmas da abjeção – seres abjetos que devem se expelidos do corpo social – sugere que o estabelecimento dos limites e a demarcação daquilo que deve ser apartado podem estar indicando aquelas vidas que devem ser salvas e aquelas pessoas que devem morrer. A segregação, a expulsão de partes do eu, é um dos meios para conter os sujeitos contaminantes. A demarcação de seres abjetos como destinados a morrer é outra. A história da FALE, portanto, nos conta que o objetivo do poder não é negar a morte, tampouco se trata de um investimento produtivo dirigido ao corpo e a vida, mas de um poder que tem como objetivo a morte.

Se uma leitura foucaultiana da obra de Douglas e de Kristeva pode ser produtiva, pois possibilita distinguir as estruturas de poder, opressão e não-opressão (LUGONES, 1994), quiçá as idéias das autoras de *Purity and Danger* e *Powers of Horror* possam ser usadas para radicalizar o pensamento de Foucault e desconstruir essa história imaginária de uma era sem epidemias e de avanços tecnológicos que promoveriam a vida, na medida em que demonstram – para além dos poderes e da opressão que ocorrem por

meio da regulação e do controle – os mecanismos que possibilitam a exclusão e a eliminação.

Foucault parece, às vezes, propor um *continuum* histórico de um regime do “poder soberano” para um regime do “poder disciplinar”, do “dispositivo de aliança” para o “dispositivo de sexualidade”. Haveria um sentido único e um fim direcionado na construção histórica foucaultiana? Uma das respostas possíveis poderia assinalar que as reticências de Foucault – que apontam, simultaneamente, para uma utopia tecnológica e para o genocídio como um sonho do poder moderno –, menos que indicar as suas indecisões, sugeririam a sua forma de construir a história: a espiral.<sup>18</sup> Na arqueologia de Foucault, o último extrato não destrói os que o antecedem, senão os incorpora e os reveste, como uma catedral que foi construída em volta da estrutura de um templo, que, por sua vez, fora edificado sobre um campo de sacrifícios; assim, acompanhando essa espiral, o cárcere não estaria distante do calabouço, o suplício e o terror permaneceriam ao lado dos dispositivos disciplinares. Continuar esse movimento da espiral foucaultiana poderia indicar também que o “regime da vida”, do desenvolvimento tecnológico e científico, pode estar vinculado ao terror e à destruição da própria vida.

Se, ao contrário, supormos que a teoria de história de Foucault está sob o signo da continuidade, construída em uma narrativa imaginária que conjectura uma tecnologia libertadora e uma era sem fomes ou epidemias, como poderíamos compreender a experiência da FALE? Essa instituição narra e dramatiza as nossas noções de contágio, a nossa forma de tratar e de construir o Outro. Não seriam esses os alicerces sob os quais edificamos as condições de morte social de quase duas centenas de pessoas a poucos quilômetros do moderno Planalto Central?

Uma perspectiva histórica que suponha uma continuidade e um sentido único teria imensas dificuldades de compreender uma realidade como a da FALE. Os internos dessa instituição estão submetidos simultaneamente a um tipo de poder pessoal e soberano, que se constrói com metáforas de família, evocando o parentesco e, nos hospitais, a

um poder produtivo, asséptico e que prima pela distância. Vejamos mais detidamente como se configuram esses poderes.

## A FAMÍLIA COMO METÁFORA<sup>19</sup>

Joseph K., personagem de *O Processo*, obra de Kafka, possui características que se assemelham àquelas que definem os internos da FALE. O seu caráter fantasmagórico, o seu infinito perambular pelos tribunais a procura de um delito que não conhece, a necessidade de se defender de uma pena que desconhece, enfim, o absurdo de sua existência, aproximam-se da vida de pessoas sem documentos, sem família, sem vínculos, com enfermidades crônicas, que desenvolvem uma relação de submissão impensável mesmo no sistema carcerário. Em ambos os casos, o insólito funda a realidade.<sup>20</sup> Nos dois casos, uma realidade mágica parece emergir, um campo do fantástico parece se impor nas relações, provocando uma sensação de mistério e incompreensibilidade.

Têm certas questões aqui dentro que ainda não entendo e não consigo entender. São coisas meio mágicas. Por mais que você queira, não consegue entender. Porque tudo na vida tem um limite. Eu já vi gente ser humilhada. Acho que não é legal. Eles permitem (os internos da FALE), o problema é esse. Eles permitem. É fantástico!

A frase do interno Fábio revela, simultaneamente, o espanto com a forma como se desenvolvem as relações entre os internos da FALE e tia Janaína e aponta o seu caráter enigmático, assombroso. A indagação de Fábio poderia ser formulada de outra forma: como pessoas entregam tão intensamente suas almas e seus corpos? O que explica tamanha submissão? É essa realidade *mágica* que tanto espanto provoca em Fábio. Como entender essa realidade mágica?

A argumentação mais comum para explicar esse fenômeno enuncia que os internos da FALE submetem-se às ordens de “tia Janaína” como consequência de uma privação material absoluta. Contudo, a explicação *direta* da

submissão pela carência material dos internos não consegue dar conta do fato de que alguns saem da FALE por não suportar essas imposições e mandos. Não se pode negar que, para a maioria dos internos, a FALE é anteposta à “rua” e que se prefere ficar nessa instituição a enfrentar as suas dificuldades. Entretanto, persiste a indagação de quem é que aceita permanecer na FALE – o que equivale a dizer, quem se submete. O grau de sujeição assusta aqueles que freqüentam o ambiente da FALE. Que vínculos permitem esse tipo de submissão?

Parece razoavelmente claro que não se trata de uma imposição unilateral e que existe um vínculo entre os internos e a presidenta que ultrapassa as relações institucionais. A relação entre os internos da FALE e tia Janaína se aproxima daquilo que a psicanálise vem considerando como *reprodução da cena primária*.<sup>21</sup> As narrativas dos internos com muita freqüência descrevem a tia Janaína como uma mãe. É comum que os moradores da FALE façam referência à tia Janaína com orgulho pela proximidade estabelecida. Ela é a “tia” ou a “mãe” a quem eles podem se queixar, reclamar, delatar, conviver. Além de possibilitar todos os bens, a moradia e a alimentação, ela proporciona momentos em que se compartilha a diversão. Quanto à experiência de compartilhar, Antônio afirmou:

Ela vem aqui, se diverte, joga baralho, come na tua casa. Se ela quiser, ela dorme. Ela não diz “isso aqui tem que ser desinfetado”. Não é nada disso. Se ela tiver que beber no teu copo, ela bebe, comer da tua comida, ela come. Se ela tiver que tratar de um doente, ela trata. Têm algumas pessoas que já chegaram na fase final, ela vem e passa a noite com a pessoa. Conversa, tranqüiliza. (...) Ela é igual uma mãe, cara!

A relação entre interno e presidenta aduz uma intensidade que, mesmo quando o morador da FALE encontra-se em estado terminal, a vontade é a de estar perto de tia Janaína. A grande maioria pensa em morrer do lado dela. Relata Célio:

Eu tive um problema muito sério com ela. Mas, se eu tivesse numa fase final, queria que ela estivesse do meu lado, antes d’eu ir embora. Ela é uma pessoa que eu confio. Mas descon-



fiu também. Mas, seu for morrer, prefiro morrer aqui do que sozinho no hospital.

Como já se disse, ao lado da expressão “tia”, utilizada pelos internos quando se referem às diretoras e, especialmente, à tia Janaína, emprega-se o termo “dona”. É comum ouvir, na FALÉ, frases como: “a dona não está”; “isso é a dona quem decide”. Dessa maneira, se a expressão “tia” sugere e reforça o caráter de proximidade e de relações familiares, “dona” aponta a distância. Contudo, os internos são forçados a se referirem à presidenta usando o termo tia. Questionei porque utilizavam essa expressão e alguns contestaram lacônicos: era uma ordem direta.

Por que você chama a Janaína de tia?

**Fábio:** Porque todo mundo chama.

Por que todo mundo chama?

**Fábio:** Porque ela impôs. Quando cheguei não chamava, depois me acostumei.

A força da evocação das metáforas de parentesco advém do fato de a performance estar ancorada na família como valor.<sup>22</sup> A enunciação retórica circunscreve-se dentro de um campo que lhe confere eficácia. Os atos de fala são exercícios performáticos<sup>23</sup> que constroem a “*família FALÉ*”. Assim, a estrutura da FALÉ repousa em uma utilização específica da concepção de família como forma de pensar a própria realidade, na qual a tia Janaína é associada às imagens familiares e os voluntários também são alocados dentro do esquema familiar. As palavras *tia* e *mãe* não somente são descritivas, mas realizam performativamente o campo de parentesco que enunciam. Esse é o processo pelo qual as metáforas de parentesco e a noção de família na FALÉ tornam possível e consolidam a submissão dos internos aos castigos e às ordens de tia Janaína.

Como uma boa e austera *mãe*, para utilizar a expressão do interno Sílvio, “a tia cuida com paciência, mas ensina com castigos.” O sistema de castigos institui uma retaliação manifesta sobre o corpo, na luta contra os excessos característicos da vida dos internos. Ele retira a possibilidade de

solidariedade, porque aumenta e potencializa as práticas de controle e de delação. A FALE aflui para um sistema predominantemente punitivo, diferente do poder disciplinar que institui um *homo docilis* envolto em uma teia de disciplina “racional”, “técnica” e “eficiente”, pois se concentra na *delação* e não no desenvolvimento positivo da disciplina. Enquanto o primeiro caso refere-se à educação e à interiorização de normas e condutas, no segundo prepondera a retaliação.

Em *A Colônia Penal*, de Kafka, a punição dá-se por meio de uma engenhosa máquina que grava a punição no corpo do condenado. Devagar e dolorosamente o condenado descobre, em sua carne, o seu delito. Na FALE, o interno descobre em si a sua punição. No entanto, não há qualquer máquina, apenas a espera e a certeza de sua inexorabilidade: em algum momento, de alguma forma, uma doença oportunista, uma toxoplasmose, uma tuberculose. A espera não é neutra: ela é um acréscimo da punição. A espera é uma sanção moral. Para aqueles que têm dúvidas sobre os seus erros e sobre as suas “faltas”, há uma quantidade de voluntárias (os) e de tias (os), apontando-os cotidianamente. A *economia política de castigos* imprime uma relação íntima entre as atividades do interno e a punição diária, exercendo o efeito de mostrar que, além de seu corpo, os seus atos devem recordar o seu delito.<sup>24</sup>

Como o sistema de castigo impõe o distanciamento entre interno e presidenta, o interno procura vencer essa distância com a busca contínua de se aproximar de tia Janaína. Uma dupla expectativa apodera-se de todos os moradores: o medo dos castigos e a vontade de se aproximar para receber um elogio e confirmar-se na lista dos “preferidos”, gerando uma espantosa competição por seus cuidados. A necessidade de um vínculo que possibilite proximidade e evite as punições leva a procura incessante de se tornar confiável. Como o ideal de comportamento nunca é alcançado, o interno encontra como único caminho para “ganhar a confiança de tia Janaína” delatar um outro morador da FALE.

Esse processo gera as discórdias e os conflitos, fomenta a desconfiança generalizada entre os internos, e desses em relação à “tia Janaína”, e aumenta a distância ao deteriorar os vínculos existentes.<sup>25</sup> Na FALE, os castigos são decididos externamente e sua implementação destrói e corrói as relações e os vínculos entre os internos e desses com a presidenta da instituição.

A própria narrativa dos internos indica freqüentemente que, ao contrário de uma proximidade familiar, estabelece-se uma distância institucional nas relações. Não se trata de uma família? Não devemos pressupor que os internos devam se ajudar entre si? A tia Janaína não seria uma mãe? Existiria união entre os internos na FALE? As respostas a essas indagações sempre foram semelhantes às de Eduardo:

Bom, união não tem. Aqui você tem que fazer sua parte. Você não pode confiar em ninguém! Você confia desconfiando. Porque têm pessoas que têm inveja, têm pessoas com olho grande, têm pessoas que não estão nem aí com nada. Quer que se dane tudo, que ela vai morrer mesmo. Então, se ela vai morrer, os outros também vão. Quer levar alguém junto com ela. Acho que você tem que ser por você.

O discurso da falta de união na FALE e da impossibilidade de se poder contar com a ajuda desinteressada de outro interno e mesmo de tia Janaína é comum a todos na instituição. Essas narrativas são diametralmente opostas àquelas que expressam a circulação e o contato de pessoa a pessoa entre internos e desses com tia Janaína e pressupõem um grau de isolamento, de comportamento estudado e distante.<sup>26</sup> De fato, os relatos descrevem um clima de medo e de desconfiança. A figura de tia Janaína aparece, simultaneamente, próxima e inalcançável e os vínculos entre os atores sociais se esfacelam ao mesmo tempo em que se fazem. Todavia, os internos utilizam, mesmo quando a distância na relação se impõe, metáforas de família para falar de suas vidas.

A realidade e a ilusão, a certeza e a dúvida são fios tênues que se entrelaçam e se embaraçam. Esse intricado de incertezas adquire uma dimensão extraordinária, pois a obscuridade epistemológica na qual estão inseridos os inter-

nos torna-se um meio de dominação e constrói a realidade mágica da FALE,<sup>27</sup> consolidando o controle e o poder sobre os corpos e as almas dos internos.

## O PACIENTE COMO INDIVÍDUO

Uma parte substancial da vida do interno da FALE está diretamente vinculada aos hospitais. O fato de ser portador de HIV e de, na maioria das vezes, possuir uma série de doenças oportunistas, amplia a necessidade dos serviços hospitalares. É nesse espaço que o interno da FALE se depara com uma outra espécie de biopoder.

As práticas e os discursos médicos e as dos demais profissionais de saúde caracterizam-se pela objetificação. A ruptura da circulação entre pessoas, a retirada da autonomia sobre o próprio corpo, a distância estabelecida pela linguagem médica, a desconsideração da sua forma de elaborar a doença, de sentir a dor, de experimentar e falar sobre o sofrimento caracterizam a experiência de hospitalização do interno. Isento das instâncias de participação comunitária e da responsabilidade pelo próprio corpo, entrega-se às decisões dos profissionais de saúde.

Na FALE, o interno vê-se subsumido em vínculos que implicam dependência e subserviência à tia Janaína; nos hospitais a submissão prescinde do vínculo, pois a assepsia caracteriza as práticas médicas, impedindo as relações. A objetividade acarreta uma concentração das atitudes e das práticas médicas na concretude da doença. Se a metáfora da família é um tropo da circulação, a assepsia é a própria alegoria da ruptura das relações. Os leitos apartados, a padronização das roupas, a numeração dos prontuários – que substitui o nome do paciente –, a higienização das roupas e equipamentos, isolam e fazem com que a relação seja meramente vertical, institucional. Além do mais, ser portador de uma doença infecto-contagiosa como a AIDS aumenta consideravelmente a assepsia das relações e impede o contato pessoa a pessoa no hospital.

Simple medidas, como a impossibilidade de usar as próprias roupas ou ser compelido a se despir na frente de outras pessoas, principalmente do sexo oposto, incomodam profundamente e acentuam a dependência e a falta de autonomia do interno. Sem a presença de familiares ou de outros moradores da FALE, sofrendo intervenções sobre o seu corpo, mas desprovido das decisões fundamentais sobre ele, envolto de medidas higiênicas que o impedem de contatos, o interno da FALE morre sozinho, geralmente na asséptica UTI do Hospital Universitário de Brasília – HUB.<sup>28</sup>

Para a concepção médica dominante, a doença deve ser entendida na objetividade e na coisificação do corpo. Resulta que as representações do interno hospitalizado não revelam a sua verdade. A mentira e a falta de termos e expressões coincidentes provocam um fosso entre o médico e o paciente. Tentar ultrapassá-lo, na perspectiva médica, geralmente conduz à procura da doença objetiva, a despeito das interpretações do paciente sobre a doença. Essa medida encontra uma resposta em sentido inverso do interno e de uma intensidade maior, aumentando o fosso e a distância entre as partes. Na perspectiva do paciente, a sua doença (a AIDS e as doenças oportunistas) está vinculada a erros passados, e admiti-los nem sempre é fácil. Nesse momento, chega-se à linha do indizível: não há palavras para expressar ou as que existem não podem ser usadas. Esse é também o processo de construção do silêncio.

A escuta médica ora se direciona em busca da objetividade do corpo, desconhecendo os seus elementos sociais, ora se concentra na vida anterior do paciente, procurando indícios e pistas de seus erros, que possivelmente justificariam a doença. A intromissão na vida íntima, comum aos procedimentos médicos, intensifica-se no caso das “vítimas culpadas” da AIDS. Contudo, esses procedimentos ainda estão imbuídos da procura do “conhecimento objetivo”. A vida do paciente só tem interesse porque, por meio dela, se pode detectar as causas da contaminação. Deve-se conhecer as falhas na conduta do paciente para poder formular o “quadro científico” da situação e prescrever ações de intervenção contra a doença.

Portanto, em suas diversas esferas e dimensões, a história do interno da FALE, quando hospitalizado, caracteriza-se pela objetificação do paciente e pela eliminação das trocas, motivo pelo qual os moradores da FALÉ têm terror dos hospitais.

Todavia, a objetificação é um dos aspectos dos hospitais e existe uma luta de alguns profissionais de saúde – principalmente no HUB – para a inserção dos internos da FALE no processo terapêutico. Esses profissionais propõem uma aliança com o paciente no processo de adesão, objetivando o êxito dos procedimentos. Trata-se de defender a autonomia para estabelecer uma aliança terapêutica com o médico e com os demais profissionais de saúde como ponto principal para uma boa aderência aos tratamentos, com ênfase na administração dos anti-retrovirais.

Convoca-se à aliança, mas se impõe uma condição: os medicamentos devem ser tomados e os cuidados de si reforçados. Chama-se para uma adesão que implica a universalidade de um tratamento proposto à revelia do paciente – já que não tomar os anti-retrovirais e não se cuidar, segundo a expressão de um médico do HUB, é “boicotar todo trabalho médico”.

Uma das obras mais divulgadas na área de antropologia médica, a de Kleinman,<sup>29</sup> sugere a mediação negociada das diferenças cognitivas e dos valores entre médico e pacientes, que se aproxima dos dilemas dessa aliança terapêutica proposta. Segundo Kleinman, o profissional de saúde deve tentar mediar diferentes orientações cognitivas e valorativas. Assim,

He actively negotiates with the patient as a therapeutic ally... For example, if the patient accepts the use of antibiotics but believes that the burning of incense or the wearing of an amulet or a consultation with a fortune-teller is also needed, the physician must understand this belief but need nor attempt to change it. If, however, the patient regards penicillin as a “hot” remedy inappropriate for a “hot” disease and is therefore unwilling to take it, one can negotiate ways to “neutralize” penicillin or one must attempt to persuade the patient of

incorrectness of his belief, a most difficult task. (Apud TAUSSIG, 1992, p. 107)

As supremacias da medicina e do pensamento racional colocam em xeque o caráter da mediação negociada. A aliança terapêutica seria uma forma de reinstaurar o poder médico e a validade universal da racionalidade ocidental.

A aliança implica a adequação do interno da FALE a uma realidade anterior e estranha ao seu mundo, considerada como verdadeira, sobre a qual o sujeito doente não pode discutir, criticar ou intervir. Sua vida, afirma, depende de um tratamento ou de uma conduta que deve ser seguida para o êxito terapêutico e para a prevenção de doenças. Todavia, não existe espaço de discussão sobre o tipo de vida ou sobre o tipo de tratamento? Negar a execução da aderência implica ser considerado “irracional”, ignorante e “desconhecer aquilo que realmente faz bem para o corpo e para a alma”. Poderíamos, então, colocar a própria aliança terapêutica sob suspeita e concordar com Taussig (1992, p. 107), quando afirma ironicamente: “it is a strange ‘alliance’ in which one party avails of the other’s private understandings in order to manipulate them all the more successfully”.

Cabe-nos questionar mais detidamente, neste momento, o que se propõe como elemento “inegociável” para a sua terapêutica.

Diversos autores têm sublinhado a perda da autonomia do paciente, apontando para as diferenças de linguagem entre médico e doente, denunciando as manifestações do poder médico sobre o corpo e a alma dos pacientes. No caso dos tratamentos contra a AIDS propostos pelo HUB, existe uma expectativa de envolvimento do paciente nos procedimentos terapêuticos. Como já se ressaltou, o processo de reificação do paciente, descrito e analisado por tantos autores, não se extingue, mas convive com a tentativa de uma aliança. A possibilidade de essa aliança terapêutica implicar adesão do paciente a valores anteriormente fixados e inquestionáveis conduz a uma pergunta: quais são esses valores?

As terapêuticas de AIDS, na verdade, propõem um processo de interiorização e psicologização dos sujeitos, supondo um sujeito racionalizado, autônomo e capaz de gerir a sua vida racionalmente. Existe, assim, a expectativa da perfectibilidade. Trata-se de medidas individualizantes e que supõem um sujeito individualizado. A aliança terapêutica aduz medidas racionalizadas de prevenção (para se evitar a troca de carga viral) e de cuidados corporais que se contrapõem às concepções dos próprios pacientes. As práticas médico-terapêuticas subentendem um cuidado de si, uma preocupação com o corpo, uma cautela com suas “experiências íntimas”, preocupações essas distantes do universo dos pacientes.<sup>30</sup>

As práticas terapêuticas estão direcionadas a *Pessoas* que não são *indivíduos*.<sup>31</sup> Com relação ao atendimento às classes trabalhadoras, por exemplo, Duarte e Ropa mostraram como as categorias culturais de reflexividade, de verbalização e de problematização afastavam-nas dos modelos psicanalíticos. Desse exemplo poderíamos presumir a necessidade de se verificarem os limites de uma terapia que pressupõe e constrói sujeitos individualizados.

Os internos da FALE não estão aderindo aos tratamentos anti-AIDS e às terapêuticas propostas, sobretudo porque as propostas terapêuticas desconsideram a visão de mundo, a ideologia e as concepções de mundo dos doentes, provocando um desmapeamento<sup>32</sup> e uma desorientação dos pacientes em relação aos seus sistemas simbólicos anteriores. Estamos assistindo a um dos confrontos mais drásticos entre culturas laicas e uma cultura profissional comprometida com os valores do individualismo.

Por um lado, o interno para se cuidar necessita ser autônomo, individualizado. Contudo, ele está vinculado à FALE, onde é outro tipo de sujeito, um sujeito sem autonomia, e a própria estrutura dessa instituição coloca-se como mais um elemento a impedir a adesão dos internos às terapias médicas. Construindo a sua vida entre a FALE e os hospitais, o interno está exatamente no epicentro de uma grande disputa de valores e concepções de mundo, constituindo-se em objeto de suas ações e práticas de intervenção. Os in-



ternos estão diante de discursos contraditórios que levam a caminhos diferenciados, estando imersos naquilo que Gregory Bateson denominou de *double bind*.<sup>33</sup> Esse duplo vínculo introduz o sujeito numa espécie de batalha na qual o próprio *self* pode ser destruído (BATESON, 1991, p. 119), pois as formas mais intensas do *double bind* constituem-se na distorção da comunicação e na destruição da auto-identificação (BATESON, 1991, p. 147-151).

## OS DILEMAS DA VOZ

Los primeros años, maldijo su mala suerte sin miramientos y de viva voz. Más tarde, al envejecer, se limita a refunfunar entre dientes. Vuelve a la infancia y como, a fuerza de examinar al guardián durante años, conoce hasta las pulgas de su abrigo, pide a las pulgas que le ayuden y cambien el humor del guardián; al final, se le debilita la vista y ya no sabe si realmente hay más oscuridad a su alrededor o si sus ojos le engañan. Pero, ahora, en la oscuridad reconoce un luz gloriosa que emana eternamente de la puerta de la ley. A estas alturas, ya no queda mucho tiempo de vida. Antes de su muerte todas las experiencias de tantos años (...) desembocan en una pregunta que, hasta entonces, no le ha planteado nunca al guardián. Le hace un señal, ya que no puede enderezar su rígido cuerpo. El guardián de la puerta tiene que inclinarse mucho, pues la diferencia de estatura ha variado en total desventaja para el campesino. “Qué más quiere saber”, pregunta el guardián? “Eres insaciable.” “Si cada cual aspira a la ley”, dice el hombre, ¿ cómo es posible que, durante todo esos años, nadie, excepto yo, haya solicitado entre?”. El guardián (...) le ruge en el oído para llegar mejor al tímpano casi inerte: “Aquí no podía entrar nadie, excepto tú, pues esta entrada se hizo sólo para ti. Ahora, me voy y cierro la puerta.”<sup>34</sup>

Nesta parábola de Kafka, a ação ocorre entre o homem que pergunta e o guardião, entre o fora da lei e o primeiro de uma série de representantes da lei. Este homem que está fora-da-lei, deseja a Lei, acredita ser seu direito entrar nesse lugar, nessa porta impossivelmente acessível. Impossível porque o acesso à Lei depende da consciência de que Ela não tem lugar, Ela só existe na medida em que alguém

se apresenta e compreende que a Lei não é nada sem aquele que a percebe. Esse espaço vazio possibilita que a Lei seja “explotada por los miles de sus representantes-que-se-supone-que-la-representan, que extraen de ese nada más allá de la mirada su poder disuasorio, represivo, su tranquila y absoluta violencia” (CIXOUS, 1995, p. 69)

Na história narrada neste texto,<sup>35</sup> entre o interno da FALE, Luiz, e os policiais que tentavam aprisioná-lo – os primeiros dos diversos representantes da lei –, existe o silêncio. Não há interlocução, não existem perguntas ou respostas. O ato de cortar a carne e de expor o sangue sugere a impossibilidade de romper o silêncio.

A antropóloga indiana Veena Das (1995),<sup>36</sup> procurando entender o silêncio das pessoas que estão sofrendo, questiona se a dor destrói a capacidade de comunicação ou se cria uma comunidade moral entre os que sofrem. Evocando “eventos críticos” que nos aproximam do campo terror, Veena Das encontra, para além da mutilação dos corpos, a mutilação da linguagem como a “verdade essencial” do terror. Nessas circunstâncias, a linguagem é golpeada e se cai em uma condição de silêncio e emudecimento. Para a autora, o fato de a violência aniquilar a linguagem implica que o terror não pode “be brought into the realm of the utterable” (1995, p. 184).

É nesse campo do indizível – do *utterable* – que se encontra Luiz. Daí a inexistência da voz que reivindica uma porta de acesso à Lei e da consciência da necessidade de se apresentar à Lei. Esse silêncio possibilita o surgimento daqueles que tentarão defender os direitos de outros que não podem falar.

## O IMPOSSÍVEL *FALAR POR*

Diversas entidades e profissionais declararam a sua indignação com a condição de vida dos internos da FALE. Críticas aos procedimentos, aos castigos e à conduta de tia Janaína foram elaboradas e se tornaram comuns, principalmente dos profissionais de saúde do Distrito Federal. A

situação dos internos incitou alguns a lembrarem dos campos de concentração, e a constatação de que ninguém estava atuando para mudar esse quadro levava, geralmente, a uma comparação com a sensibilidade do cidadão alemão comum que, na época da Segunda Guerra Mundial, passeava ao lado dos campos de extermínio com uma indiferença perturbadora. Era necessário mudar e todos estavam de acordo que se fazia urgente reclamar por direitos, afinal, exclamou certa vez um médico do HUB, “os Direitos Humanos tinham que valer para os moradores da FALE também”.

Entretanto, como e o que reivindicar? Que tipos de direitos teriam ou, pelo menos, deveriam ter os internos da FALE? Uma das idéias era denunciar o seu caráter manicomial. Outra era a tentativa de estabelecer condições para a *autonomia* do interno. Os castigos eram considerados como uma forma de tortura e muitos se questionavam sobre o que fazer para impedir a sua execução. Os envolvidos na discussão afirmavam que somente com a autonomia o interno poderia aderir às terapêuticas anti-AIDS e ter condições para organizar a sua vida. Para isso, deveria trabalhar, fazer cursos, adquirir condições para o auto-sustento. No entanto, essas atividades estavam na direção contrária às diretivas da FALE.

Essas diferenças propiciaram um clima de embate. O conflito entre as posições criou, paulatinamente, uma conjuntura de discórdia continuada. A magnitude do enfrentamento pode ser observada nas posições expressas pelos profissionais do HUB, que acreditam na existência de uma incompatibilidade entre as suas posturas e as ações desenvolvidas na FALE. Os debates referem-se, em primeiro lugar, às diferenças nas formas de conceber o portador de HIV. Os profissionais alertam que a FALE trabalha com a terminalidade<sup>37</sup> e afirmam que a tia Janaína não promove ou incentiva qualquer procedimento objetivando resgatar a *autonomia* dos portadores. Nessas condições, a FALE consistiria em um amontoado de pessoas esperando pela morte.

**Vera** (Psicóloga): Eu acho que ela [tia Janaína] trabalha com a idéia de separar todos os portadores de HIV para deixá-los morrer. (...) Ela tem uma postura assistencialista, paternalista e, ao mesmo tempo, desrespeitosa, manicomial. Porque eu acho que a FALE tem estrutura manicomial, como estrutura institucional. **Manicomial! Ali é o manicômio para HIV!** Eles incentivam a dependência e o ócio!

**José** (psicólogo): Ela trabalha com a terminalidade, é esta a questão dela.

**Rosa** (assistente social): Mas é sobrevida, não vida!

É justamente na concepção da FALE como um lugar “aonde se vai para morrer” que repousa a justificativa do inusitado crescimento da instituição. Ao se imaginar uma morte iminente, poder-se-ia pensar em um fluxo constante de internos que se sucederiam rapidamente, conservando números razoavelmente administráveis. Entretanto, não foi essa a dinâmica a caracterizar a epidemia, como se desprende da argumentação da assistente social Rosa:

Primeiro, eu acho que na concepção da FALE havia uma realidade da AIDS que era outra. Na época você tinha a questão da terminalidade. Aquelas pessoas realmente iam morrer e morriam. Então, você pensa em ter um local onde estas pessoas pudessem morrer em paz. Eu acho absolutamente legítimo. Porque havia gente morrendo nas ruas, famílias pondo parentes para o lado de fora, sem ter onde morar. Eu acho que ela [“tia Janaína”] concebeu a FALE nesse momento. A realidade foi-se modificando e ela negou. As pessoas já não iam lá para morrer, já não morriam e ficavam lá. Os problemas foram aumentando e ela não colocou limites – eu não posso acreditar em nada que não tenha limites. Na concepção de tia Janaína faz sentido tudo isso, mas, com o andar da coisa, ela foi perdendo a razão de ser da sua concepção, que era um lugar para as pessoas adoecerem em paz, se alimentarem e morrerem.

As diretrizes e as terapêuticas do HUB vêm-se constantemente confrontadas com a política da FALE. Os internos da FALE são impedidos de se deslocarem às consultas periódicas, atrapalhando, consideravelmente, o tratamento e, em alguns casos, evitando o acesso a medicamentos anti-AIDS. A luta pela autonomia do paciente e pela busca de

se “viver com AIDS” confronta-se, ainda, com a impossibilidade de o interno trabalhar (de forma remunerada) e, assim, ele se depara com a inexistência de meios para a superação da condição de ser “um interno da FALE.” Igualmente, as atividades de prevenção realizadas pelos profissionais de saúde não encontram continuidade na FALE. Dessa maneira, sem a possibilidade de desenvolverem suas políticas, os profissionais do HUB sentem-se reféns da FALE. Em uma das reuniões gerais, o tema foi abordado diretamente por Rosa.

A gente não pode deixar que a FALE vá destruindo as nossas idéias. Todo mundo no [HUB] está acompanhado alguém que mora na FALE. Temos que separar essas pessoas e dar uma refletida em cada caso de novo. A gente tem que mudar a nossa postura com relação aos pacientes da FALE. Eu acho que a gente tem que voltar nesses pacientes e refletir um pouco da conduta, separar aqueles que têm história de vida ligada ao alcoolismo. Começar a fazer nosso mapeamento e abstrair um pouco o fato dele morar na FALE, porque nós estamos correndo um risco muito grande. Está todo mundo indo para a FALE!

A surpresa de “estar todo mundo indo para a FALE”, somada ao desalento de observar a ineficácia das próprias idéias e ações, conduzem ao descrédito qualquer medida ou iniciativa tomada. O esfacelamento das ações do HUB em relação à FALE conduz a um questionamento constante sobre a adequabilidade de todas as suas políticas na luta anti-AIDS. Rosa é enfática em sugerir essa “falência”:

Olhe o gráfico [apontando um gráfico que demonstrava que 70% dos internos da FALE não seguem as prescrições médicas] dos que seguem à risca as orientações médicas. A gente tem que começar a enxergar isso como falência nossa também. Se a gente continuar a passar por cima disso, achando que é impossível trabalhar com quem está na FALE. Cada vez vão ter mais pacientes nossos que moram na FALE e vai esvaziar o nosso projeto de trabalho também. Porque, olhe gente, a Adriane [uma paciente] foi para FALE! Quer dizer, a gente tem paciente que nunca sonhou que iria morar na FALE. Mas, estão indo.

Todas as discussões referem-se a duas possibilidades: ora se entende que o HUB deve intensificar sua busca de compreender a FALE e tomar medidas que considerem as características de seus internos; ora se propõe abstrair o interno e tratá-lo como um paciente qualquer, sem atentar para o seu vínculo institucional. Se no primeiro caso, por mais que se compreenda o interno, acaba-se esbarrando nas ordens e no poder de tia Janaína; no segundo, abstrair essa condição do paciente conduz a um distanciamento ainda maior. Penha, defensora da idéia de descontextualizar o morador da FALE, afirmou: “eu acho que a sua proposta é extremamente importante e é nesse sentido que a gente tem que dissociar o paciente da FALE. Nós trabalhamos com indivíduos.” O psicólogo José tentou resumir o dilema dos internos da FALE:

É impressionante o nível da [falta de] solidariedade na FALE. As pessoas não conversam, não falam de si, nem informalmente. Um morador falou: ‘o rapaz que mora comigo na casa me coloca na varanda para dormir porque eu tusso, por causa da tuberculose’. Ele tem um problema. Então, o que eles fazem com o colega? O colega está tossindo, catam a cama e põem para fora de casa! (...) Na minha concepção só existe uma alternativa para eles [para os internos]: sair da FALE. Não adianta, ou eles adquirem autonomia para sair da FALE ou vão morrer! E não adianta ficar trabalhando com eles se eles ficam na FALE, não adianta perder nosso tempo discutindo.

Não é que os esforços no HUB estejam somente direcionados para cuidar de sujeitos autônomos e “razoáveis”, nem que só se compreenda a autonomia como facilitadora do tratamento, mas, sobretudo, que é necessário construir o sujeito autônomo, individualizado e racional, pois a própria vida do interno da FALE só se torna possível com a adesão ao individualismo – a valores que, como já se disse, lhe são estranhos. O dilema do interno repousa no fato de a sua sobrevivência estar consignada a esses valores.

Associar autonomia à condição de existência significa dizer que aquelas pessoas que não se adaptam e não aceitam um estilo de vida considerado como “racional” não mere-

cem ou não podem viver. A falência das atividades dos profissionais do HUB está justamente em perceber a humanidade do interno circunscrita a ideais que lhe são estranhos e que não desejam. Os profissionais de saúde falam *dos* e *em nome dos* direitos dos moradores da FALE, pressupondo que a necessidade do interno é ser capaz de cuidados de si e de gestão de uma vida saudável. A ironia de *falar por* ancora-se na vontade de representar – e de buscar representar efetivamente – o interno, lutar por seus direitos e por sua humanidade, supondo uma demanda que não existe.<sup>38</sup>

No entanto, a situação em que vivem os internos da FALE clama por uma solução. Os profissionais do HUB sofrem com o sofrimento deles e, porque sentem que a sua tentativa de *falar por* é ineficaz, criam uma situação que, além de não amenizar a dor do interno, acrescenta sofrimento. O drama dessas pessoas concebidas como contaminantes e como parte abjeta, que deve ser extirpada do corpo social, com doenças seriíssimas e sem adesão a qualquer prática terapêutica, vivendo em uma instituição que as submete a uma economia política de castigos e sem condições – dentro da instituição em que vivem – de alterar a sua situação, exora por medidas que possam alterar esse quadro para, no mínimo, amenizar a sua dor. Ou seja, se faz necessário insistir em reivindicar os seus direitos. Foi nesse sentido que os profissionais do HUB, em outubro de 1999, convocaram uma reunião com os profissionais de saúde do Distrito Federal.

## A REUNIÃO IMPOSSÍVEL

A reunião teria como objetivo discutir sobre os internos da FALE. A idéia era centralizar os debates nos “problemas de saúde”, pois os médicos do HUB acreditavam estar se desenvolvendo na FALE um tipo de tuberculose não tratável pelos medicamentos convencionais, constituindo-se em um sério problema de Saúde Pública. Entretanto, havia a expectativa de que “todos os problemas (da FALE) viessem à baila”, como manifestou o psicólogo José. Com esse

intuito, foram convidados vários profissionais de outros hospitais e centros de atendimentos que trabalhavam diretamente com os internos da FALE.

Se a reunião ocorresse, a vontade dos profissionais do HUB era a de propor uma série de medidas para serem efetivadas na FALE, como forma de melhorar as condições de vida de seus moradores. Os membros do HUB formularam uma plataforma básica de reivindicação, que falava em medidas como: a) garantia de escola para as crianças; b) verificar a situação dos órfãos que vivem na instituição; c) empreender práticas terapêuticas para os dependentes de drogas; d) estabelecer cuidados higiênicos e alimentares compatíveis com a necessidade dos doentes; e) acabar com o sistema de castigo; entre outras.

A notícia dessa reunião se espalhou e o seu caráter foi se alterando na medida em que chegava em cada hospital. Por fim, modificara-se tanto de seu sentido original que muitos acreditavam se tratar de um encontro para reivindicar o cumprimento dos Direitos Humanos na FALE. A idéia geral era que, a partir dessa reunião, os profissionais passariam a empreender denúncias direcionadas aos órgãos de governo e a solicitar o imediato implemento dos Direitos Humanos para os internos da FALE.

Apesar de a situação ser realmente grave, no dia e no horário marcados ninguém compareceu. A única pessoa que apareceu, um voluntário da FALE, não era nem profissional de saúde, nem estava ligado a qualquer instituição que o qualificasse a debater os problemas em pauta. Depois de conversar com o organizador da reunião, asseverou:

se vocês criticarem a FALE, nós tomaremos as nossas medidas (...) Não admitiremos essa história de Direitos Humanos na FALE (...) vocês são muito bons para criticar, mas quero ver o que vocês vão fazer se a tia Janaína fechar a FALE! Vocês vão levar (os internos) para a casa?.

A reunião não se realizou. Os profissionais de saúde que não vieram à reunião justificaram a ausência por falta de tempo ou por problemas de agenda. No HUB, a conclusão era a de que a FALE seria uma “caixa de vespas”, que



“ninguém quer por a mão”. Segundo o psicólogo José, essa reunião seria “impossível”, pois “ninguém quer enfrentar a tia Janaína”. No dia seguinte a essa reunião impossível, um interno se dirigiu ao HUB e informou que tia Janaína havia ordenado aos moradores da FALE que abandonassem o seu tratamento no HUB, proibindo-os, também, de estabelecer qualquer conversação comigo.

A importância desse *evento crítico* reside no fato de as dramáticas ações dos atores sociais encenarem um espetáculo em torno do medo ou do desejo dos Direitos Humanos.<sup>39</sup> Ao que parece, o simples fato de pronunciar a expressão Direitos Humanos evoca um campo de sentimentos e sensibilidades que incitam ao posicionamento e à ação. Somente a possibilidade de sua enunciação fez com que: a) a tia Janaína se posicionasse ferozmente contra qualquer modificação na FALE, b) os profissionais de saúde se questionassem sobre quais medidas deveriam ser implementadas na FALE, c) surgisse a discussão de direitos entre os internos.

Talvez o caráter de impossibilidade dessa reunião resida no fato de ser um evento que exige respostas às indagações sobre a própria humanidade. Para ter acesso aos seus direitos, o interno tem que ser humano. Porém, são seres abjetos e contaminantes, excluídos e isolados, que estão distantes do ideal hegemônico de humanidade e afastados dos parâmetros de sujeito universal. Cabe a dúvida: qual humanidade? O que é o humano? O próprio ato de enunciar um homem universal ou a universalidade do homem cria o inumano? O mesmo ato que garante os direitos do homem, gera, então, aqueles que não são homens e, portanto, não devem ter direitos? O ato de enunciar os Direitos Humanos cria o inumano e, simultaneamente, oferece, em um ato piedoso, para garantir os seus direitos? Não seria conseqüente afirmar que os direitos humanos só existem com a condição de negar direitos para parcelas significativas da humanidade?

Os Direitos Humanos são etnocêntricos porque objetivam a adequação de suas noções para todos os locais e, assim, apoiados em uma estrutura poderosa de Estados nacionais,

impõem ao mundo os ideais ocidentais. Tratam-se, na verdade, de instrumentos políticos de imposição e de hegemonização globalizada. Não obstante esse caráter etnocêntrico e reacionário, a defesa dos Direitos Humanos para os internos da FALE fornece a possibilidade de se questionar sobre a sua realidade, pois exige um acordo – força uma negociação – entre representante e representado do que é ser humano e do que se deve reivindicar. Esse processo abala a idéia de que a humanidade já fora previamente definida e, dessa maneira, arrefece as concepções que pressupõem que o trabalho se resumiria em moldar os corpos destoantes para se adequarem a um poder-saber construído de antemão.

Dessa maneira, dizer *unicamente* que os Direitos Humanos são excludentes, que o homem universal – aquele construído por Hegel, Spengler ou Kant – seria europeu, branco, heterossexual e os direitos estão exclusivamente destinados a ele, ou seja, empreender *somente* uma crítica à universalidade dos Direitos Humanos, parece ser tão unívoco e dogmático quanto a aceitação *a priori* desses mesmos Direitos. E, o que é pior, termina por imobilizar as ações e as possibilidades de trabalhar nas contradições, nas brechas, nos espaços inexplorados do discurso hegemônico.

Todavia, se o intento de *falar por* provoca o silenciamento, o que fazer? Como tratar o silêncio existente entre o interno e a Lei? Podemos falar de direitos universais do homem para pessoas tão à margem? Como ser uma voz e representar as pessoas privadas de direitos sem se tornar uma outra forma de opressão ao exercer a tranqüila e absoluta violência de que nos fala Cixous? A vontade de *falar por* manifestada pelos profissionais do HUB exemplifica a construção do sujeito humano universal como um *indivíduo*. Os internos da FALE, no entanto, organizam as suas vidas em torno de outras noções e valores. Se a situação em que se encontram é perversa e degradante, as opções que lhes oferecem não aplacam a sua dor.

No caso da FALE, se trabalhar de forma acrítica com os Direitos Humanos pode conduzir à suposição antecipada

do que requer os seus internos – como ocorre com a atuação das ONGs e do HUB –, o ceticismo poderia levar a se concluir pela impossibilidade de qualquer validade da reivindicação de direitos. A idéia de que a universalidade dos Direitos Humanos é freqüentemente contestada pelas interpretações locais e, dessa forma, não se poderia falar em universalidade e nem de Direitos Humanos, não estaria *reificando* a oposição entre internacional e local? Haveria algum caminho entre aqueles que pressupõem saber das necessidades dos outros de antemão e aqueles que assumem antecipadamente a falência de qualquer empreendimento comunicativo?

## A INVENÇÃO IMPOSSÍVEL

Diversos antropólogos têm procurado dar respostas aos dilemas dos Direitos Humanos. Alguns afirmam que os antropólogos podem contribuir mediando entre as diversas culturas e as suas noções de Direitos Humanos (VEENA DAS, 1995; PEIRANO, 1997; AN-NAIM, 1992; K. DWYER, 1991). Outros argumentam que existe a possibilidade de conciliar alguns postulados de universalidade frente ao relativismo (RENTELN, 1990).

Entretanto, parece ser comum a todas essas posições a constatação de que falar de Direitos Humanos não pode significar o arrefecimento da crítica antropológica. A postura crítica deve ser tal que possibilite, inclusive, distanciar-se daqueles discursos que reivindicam os Direitos Humanos. No caso da FALE, por exemplo, uma postura acrítica aos setores dos profissionais de saúde, que reivindicam os Direitos Humanos para FALE, poderia conduzir à defesa dos ideais de autonomia individual, das práticas terapêuticas, enfim, de toda uma série de valores que, em realidade, crescem no sofrimento do interno, como procurei demonstrar no decorrer do texto. Será que a tentativa de uma elaboração mais crítica e o medo da naturalização de conceitos podem suscitar perspectivas que enfraqueçam e mesmo impeçam a contribuição política do antropólogo? Como

manter o distanciamento quando a situação exige um posicionamento e a conseqüente defesa de direitos dos internos da FALE? Como se distanciar quando os Direitos Humanos, por exemplo, podem se tornar um instrumento eficaz na luta contra formas extremas de opressão? Dada a sua vocação para solidão, não seria o antropólogo a pessoa menos indicada para falar de Direitos Humanos?

Segundo Luis Eduardo Soares (2000), a antropologia afirma que os nossos valores são partes constitutivas de nossa cultura. Assim, a própria antropologia encontra-se sujeita aos seus condicionantes históricos-sociais. A crítica relativizadora volta-se contra a disciplina, desvelando o “caráter histórico, datado, culturalmente limitado da antropologia e do relativismo” (SOARES, 2000, p. 2).<sup>40</sup> O movimento de relativizar o relativismo torna-se salutar por indicar os limites de um relativismo absoluto, que acabaria por negar a possibilidade de Direitos Humanos, justificando que qualquer pressuposto de universalidade violentaria as interpretações locais. Na verdade, um relativismo absoluto, abdicaria de um projeto de construção de um universalismo mais amplo e mais pluralista (PEIRANO, 1997). Existe uma natureza “agonística, trágica, aporética” nessa questão que, argumenta Soares (2000), ao contrário de “impedir posicionamentos práticos e discursivos, ou prático-discursivos, apenas afirma a inexorabilidade do caráter valorativo e pragmático-político dos posicionamentos”. Contudo, essa situação aporética tem conduzido à concepção de que as esferas políticas, morais e éticas que surgem com os Direitos Humanos seriam um campo em que a antropologia se encontra mais frágil e não possibilitaria segurança suficiente para um trabalho adequado. Ao contrário de um posicionamento, a solidão como vocação seria o antídoto para se afastar dos perigos da acriticidade.

Todavia, na minha perspectiva, o medo, a dúvida, a angústia, a dor do próprio antropólogo longe de indicar a fragilidade do pensamento antropológico, apontam para um processo de (auto) questionamento contínuo e impedem – ou dificultam – que a antropologia se torne mais um

dos discursos normalizadores. A *indecidibilidade* pode marcar, se assim for, o encontro com o outro – para usar os termos de Jacques Derrida (1991) – e, por isso mesmo, construir o âmbito da responsabilidade, pois ameniza a possibilidade de que os nossos *pré-conceitos* neutralizem a novidade, o caráter inaudito, do outro.

A antropologia pode emergir justamente no espaço em que questiona o que é o humano, sugerindo as diversas interpretações – por meio de inúmeras experiências culturais – para essa indagação. Esse questionar de uma humanidade definida, *a priori*, coloca-se contra um universalismo excludente e abre espaço às diversas articulações do que é humano. A antropologia examinaria, assim, categorias essencializadas, abrindo-as para um balanço crítico, arguindo sobre as suas capacidades de inclusão.

Como incluir na humanidade aquelas pessoas que não são conhecidas como humanas? As articulações entre a antropologia e os Direitos Humanos, no caso dos internos da FALE, dá-se quando um grupo de pessoas portadoras de AIDS surge no cenário nacional. Esse aparecimento extraordinário do outro, esse emergir de pessoas que não são consideradas humanas e que, de algum modo, a antropologia pode advogar por sua humanidade, coloca em cheque um universalismo restritivo.

Trata-se da tentativa da restituição de uma humanidade perdida efetuada simultaneamente por meio da escrita etnográfica e da defesa, por parte do antropólogo, dos Direitos Humanos e de sua validade para aquelas pessoas. Essa reivindicação inusitada, nova, sem precedentes, abre brechas na lei. Quando as primeiras pessoas portadoras de AIDS solicitaram leis que as resguardasse da homofobia e do racismo, e que pudesse salvaguardá-las do abandono do Estado, invocavam leis que não observavam nenhuma lei anterior (BUTLER, 2001). Da mesma forma, a exigência de condições razoáveis de vida e de leis que as consolidem, enfim, o reclamo de humanidade para pessoas tão desarraigadas como as da FALE, apresenta possibilidades de gerar efeitos que se confrontem com a lei e rearticulem aquilo que é denominado de humano.

Essa irrupção do Outro se dá com a luta pelo esfacelamento daquelas condições que construíram o silêncio do interno da FALE. A antropologia surge nesse romper, nessa quebra do silêncio, como uma voz, entre outras, entre Outros.<sup>41</sup> Mas, que voz? Essa voz não seria outra maneira de *falar por*? Se o papel da antropologia pode residir justamente na sua voz, a solidão do antropólogo seria algo, portanto, absolutamente imediato e provisório. Nessa parte, voltamos novamente às questões referentes à representação. Tanto o engajamento político do antropólogo, quanto o esforço para desmontar a suposta neutralidade nas etnografias encontram-se diante de outra aporia: como construir uma voz sem nivelar a complexidade conjuntural do outro? (COSTA, 1999).<sup>42</sup> E, no caso de uma situação de fragilidade e vulnerabilidade como as da FALE, como construir essa voz sem excursionar pela miséria alheia?<sup>43</sup> Como a antropologia pode se constituir como voz sem silenciar outras e sem se silenciar sobre o seu silenciamento?<sup>44</sup>

A dúvida diante dos caminhos a tomar, o medo de que um posicionamento recaia em acriticidade, a dor de conviver com o sofrimento, todas essas situações talvez sejam encenações desse embate agonístico, trágico e aporético, de que nos fala Luis Eduardo Soares. O que fazer? A intenção positivista de responder *em definitivo* às questões latentes – ou de solucionar dilemas, dirimir aporias – são frágeis quimeras. Talvez o que nos reste seja tentar vivenciar essa – solitária? – experiência de possibilidade do impossível: la prueba de la aporia a partir de la cual inventar la única invención posible, la invención imposible (DERRIDA, 1992, p. 43).<sup>45</sup>

## A VOZ

Deitado em um leito do Hospital Universitário de Brasília, Carlos mantém os olhos fixos na parede. Sua condição física está piorando a cada dia, visivelmente. Seu olhar aparenta aquela cor amarelada que eu – talvez ingenuamente – considero como um sinal de aproximação da morte. Ele está sozinho e a magnitude de sua tristeza me assombra. Tento falar sobre

a FALE, sobre a sua vida, mas nada parece ater mais a sua atenção do que a sua próxima dose de morfina. Carlos teve as suas pernas amputadas, a sua família não agüenta nem ouvir o seu nome. Está cego. Viciado em morfina, utilizada inicialmente para abrandar as suas dores. Ninguém vem visitar Carlos, somente os assistentes sociais e os psicólogos do HUB. Enquanto um médico lhe atende, penso em meu trabalho de campo, na situação de Carlos, naquilo que eu poderia fazer para ajudá-lo, no que eu deveria falar. De repente Carlos começa a chorar. Sem saber o que deveria fazer e como, coloquei delicadamente a mão sobre o seu ombro. Ajeitei Carlos em uma posição mais cômoda. Carlos falou – ou foi a minha imaginação, não sei! – : “a vida foi ruim, mas a morte será pior ainda”. Balbuciei alguma coisa. Fui para a casa com a sensação da inutilidade monumental de tudo o que fazia.<sup>46</sup>

Lida retrospectivamente, a história de Carlos parece estar naquele mesmo campo kafkiano da realidade mágica mencionado anteriormente. Como uma pessoa pode estar nessas condições? Não haveria muito de comoção pessoal na descrição? O estilo não primaria por um sentimentalismo exagerado? A absurda e simples atitude de colocar a mão sobre o corpo de Carlos não seria também uma forma de construir o silêncio? Haveria, por fim, alguma forma de refrear essa sensação de inutilidade?

As respostas para vencer o silêncio e o embotamento da linguagem provocado pela dor talvez se encontrem na busca contínua de *falar com* (TYLER, 1986, p. 204) e no rejeitar a atitude de *falar por*. Essa busca da voz não pode ser alheia a dor do outro. Ao contrário, como sugere Veena Das, apropriando-se da análise de Wittgenstein, devemos buscar a possibilidade de uma dor se localizar em outro corpo e vice-versa, pois a força curativa da antropologia deve ser a do compartilhar a dor e as experiências do sofrer. Na perspectiva de Wittgenstein, a compaixão<sup>47</sup> indica uma proximidade entre *pessoas*, possibilitando a convicção de que o outro sente dores, ensejando o compartilhar dessas dores.<sup>48</sup> Veena Das cita uma passagem na qual Wittgenstein demonstra essa possibilidade de comunhão na dor:

Thus, one body compassion for my sick friends leads me do what I can for her: hold her hand, offer words of comfort, bring her food, fix her bedclothes. I give over my motoric possibilities to be guided by her desire. If she is thirsty, my hands fetch her drink. If she is weak my limbs supply her strength. We act as if we were one functioning body, her ‘I can’ supplemented by my abilities, her wishes fulfilled by my work. It is embracing of relation as much as the specific action I perform, that bring about the relief of suffering. For her suffering is based partially in the experience of isolation. As I discussed, pain and disease disrupt communion with the natural and social world, creating a lived solipsism. When another consents to form one body even with the ill body – one pain, contorted, or disabled – this exerts a healing force. (WITTGENSTEIN apud VEENA DAS, 1995, p. 195-196)

O compartilhar não visa legitimizar a disciplina e os especialistas, mas, sim, formar um só corpo, por meio de narrativas, provendo voz – a possível em um campo tão difícil –, de forma a fazer a dor e o terror serem experienciados em outros corpos. É esse compartilhar que talvez confira um certo sentido ao simples – e agora não tão absurdo! – ato de tocar um corpo enfermo e aponte a possibilidade de comunicação. A relação agonística, trágica, aporética entre a solidão e o posicionamento gera a *impossibilidade* que, paradoxalmente, *possibilita* as condições para que o antropólogo se construa como um *médico ferido*,<sup>49</sup> sensível à dor do Outro. É essa experiência da dor, do sofrimento e da compassividade que constrói o *locus* do qual a antropologia pode falar de direitos e de humanidade, nas suas esferas axiológicas e práticas, sem se tornar mais um dos discursos normalizadores.

No final, a antropologia pode ser uma das muitas maneiras de escutar, de olhar, de desenvolver outros sentidos perceptivos<sup>50</sup> e de tentar construir o utópico *falar com*. Não se trata de reificar a oposição entre o silêncio e a voz ou de imaginar a antropologia ou qualquer outra disciplina longe do silêncio. Mas, de construir um discurso crítico, que procure uma reflexão sobre si e que busque se tecer como um articulador de intertextualidades, um discurso que se



pretende interlocutório, tecendo-se e entretecendo-se *entre* falas.<sup>51</sup>

Nessa perspectiva, essa etnografia da FALE talvez possa não somente proporcionar uma quantidade considerável de informações e conclusões sobre hábitos, tormentos e modo de socialização de portadores de AIDS, mas fazer com que a narrativa compartilhe a dor *do* e *com* o outro, que o antropólogo possa ser o *médico ferido*, para exercer o seu poder terapêutico, ao *evocar* emoções e sensações que exponham nossos medos e dúvidas. A antropologia não pode se servir do sofrimento ou do terror para formar a autoridade da disciplina, mas deve tentar possibilitar que, por meio de uma voz, a dor do outro possa ser sentida na dor do eu, sentida em outros corpos. Não se trata de *falar por*, o que reforçaria a impossibilidade ou a dificuldade de os subalternos falarem, como sugere Gaiattri C. Spivak (1994), mas de compartilhar a fala ou a impossibilidade dela, e fazer com que outros compartilhem essa experiência.

## NOTAS

- <sup>1</sup> De formas algumas vezes diretas, outras oblíquas, na maioria das vezes ocultas, em parte revelada, muitos têm a presença na escrita, no conteúdo e no estilo do texto produzido. O compartilhar teórico, as aventuras do trabalho de campo, a dor compartilhada, os rituais acadêmicos, os debates públicos, todos esses momentos estão, de alguma forma, na construção do texto. Agradecer, assim, não é apenas um momento de "confraternizar depois do trabalho realizado", mas de indicar as dádivas recebidas, de apontar os relacionamentos e, o que é mais importante, de confirmar o convite para futuras parcerias intelectuais e amorosas. Agradeço à professora Rita Laura Segato, pela discussão teórica e incentivo; aos professores Otávio Velho e José Jorge de Carvalho, pelas críticas e pelo debate; à professora Deis Siqueira, pelo apoio e incentivo; ao professor Octavi Opiulats, pelo apoio; à socióloga Berenice Bento, pelo apoio incondicional e leitura crítica; a José Félix.
- <sup>2</sup> Ver, Foucault (1985, p. 30). Para uma abordagem antropológica do silêncio, ver David Le Breton (1997).
- <sup>3</sup> Sobre a história de doenças infecto-contagiosas, ver, por exemplo, as obras de Douglas (s.d) e de Le Goff (1997). Para uma história do medo, ver Delumeau (1999). Utilizo o conceito tropo de Hayden White (1978).

Para ele, tropos são desvios da linguagem convencional e geram figuras retóricas persistentes que, por sua vez, estabelecem conexões entre si e fazem surgir novos significados.

- <sup>4</sup> Esta parte do texto foi amplamente inspirada nas obras de Jeanne Favret-Saada (1977) e de Michael Pollak (2000).
- <sup>5</sup> A partir de agora, em todas as referências à Fraternidade Assistencial Lucas Evangelista utilizarei a sigla FALE. Apesar de existirem verbos no presente, toda a etnografia foi realizada no período de 1998 a 2000, tratando-se apenas de uma opção estilística. Elaborei um quadro mais completo da vida na FALE em outro trabalho (PEREIRA, 2001). Todos os nomes que aparecem neste texto são fictícios.
- <sup>6</sup> Os voluntários são os colaboradores e os mantenedores da FALE.
- <sup>7</sup> Questões como tom, condição e momento da enunciação, além de uma aproximação com os próprios personagens, dariam um quadro mais completo da história dos internos da FALE. Todavia, por falta de condições de desenvolver tal tarefa aqui, remeto o leitor para um outro trabalho, no qual estes tópicos estão esboçados (PEREIRA, 2001; capítulo III). Digo “esboçado” porque considero que esse é um assunto que o pensamento antropológico ainda não resolveu. Representar o “nativo” como “informante”, como um fornecedor de informações, tem sido uma prática comum em diversos empreendimentos etnográficos. Vários autores têm apontado para a necessidade de se desenvolverem esforços para a contextualização das vozes “nativas”. Para acompanhar as diligências de alguns antropólogos nessa direção, ver, dentre outros, Barley (1991 e 1995).
- <sup>8</sup> Trata-se de um processo ambíguo, pois, se de um lado a iminência da morte é uma das características da FALE, do outro, há uma tentativa de evitá-la. Abordei esse aspecto em *Olhos de Medusa* (PEREIRA, 2001). Nesse texto utilizo a noção de espaço da morte, valendo-me da obra de Taussig (1993). Diversos autores trabalharam o tema, dentre eles: Ariès (1982 e 1982a), Hertz (1990), Leenhardt (1978), Baudrillard (1996), Viveiros de Castro (1986), De Certeau (1996), Rodrigues (1983), Ziegler (1977). Para uma perspectiva mais geral, ver a coletânea organizada por José de Sousa Martins (1983) e o texto de Da Matta (1985). Sobre as relações entre doença e morte, ver Kübler-Ross (1996), Lepargneur (1987), Zaidhaft (1990). Sobre AIDS e a morte, ver Kübler-Ross (1998).
- <sup>9</sup> Para uma análise dos processos de regressão, fragmentação e desenraizamento referentes aos campos de concentração, ver Bettelheim (1989), Todorov (1995), Primo Levi (1998), Pollak (2000). Para uma abordagem desses processos no quadro da experiência nazista de uma forma mais geral, ver Hannah Arendt (1989 e 1999) e, mais recentemente, Zigmunt Bauman (1998).
- <sup>10</sup> Diversos autores, como Todorov (1993), Enrique Dussel (1993), Butler (1990), Young (1990), têm apontado algumas estratégias utilizadas diante da alteridade: reduzir o outro ao mesmo ou rejeitar e excluir o outro. A alteridade, alicerçada na distinção absoluta entre o “nós” e o “outro”,

resulta em rejeição e exclusão do outro.

- <sup>11</sup> Para uma análise do pensamento de Douglas e Kristeva e para uma definição do conceito de identidade hegemônica, ver Butler (1992 e 1990). Butler (1997) elaborou uma perspectiva diferente do tema contágio, em *Excitable Speech*. Como se pode notar, todo o desenvolvimento deste texto aproveita, de alguma forma e por meios diferentes, a obra de Butler (1990, 1992, 1997, 1997a, 1999, principalmente). Para consultar a sua bibliografia completa, ver o site: <http://sun3.lib.uci.edu/scctr/Wellek7butler/>
- <sup>12</sup> Para a noção de grupo social e a sua vinculação do “heterogêneo político”, ver a obra de Young (1990), *Justice and the Politics of Difference*.
- <sup>13</sup> A argumentação de Foucault possui diversos matizes impossíveis de serem abordadas nesse momento. Para uma análise aprofundada do pensamento de Foucault no que tange ao surgimento do “sexo”, ver Butler (1990 e 1992). Utilizo aqui esta categoria tal qual Foucault a concebe, sem me preocupar com a distinção entre sexo e sexualidade. Para tal, ver Butler (1992).
- <sup>14</sup> Vale lembrar que Foucault está se referindo à Europa (FOUCAULT, 1985, p. 134).
- <sup>15</sup> Acompanho aqui as idéias de Linda Singer (1989) e Judith Butler (1992).
- <sup>16</sup> Zigmunt Bauman afirma que “o espírito da racionalidade instrumental e sua forma moderna (...) tornaram as soluções do tipo Holocausto não apenas possíveis mas eminentemente razoáveis” (BAUMAN, 1998, p. 37).
- <sup>17</sup> Butler (1992) escreveu esse artigo no período quase que inicial da epidemia, no qual a reivindicação de mais verba para o combate a AIDS era fundamental. Além do que, todo artigo de Butler afirma que não se trata de um fracasso do governo ou da ciência, mas é o “sexo mesmo” que está continuamente em direção a morte.
- <sup>18</sup> Larrauri (1996) trabalhou a metáfora de espiral para abordar a obra de Foucault. Entretanto, as idéias esboçadas aqui acompanham mais uma imagem sugerida por Clifford Geertz (1978) e pelo próprio Foucault (1984). Em *O Uso dos Prazeres* Foucault se refere a sua própria trajetória intelectual afirmando “Acreditava-se tomar distância e no entanto fica-se na vertical de si mesmo”.
- <sup>19</sup> Trata-se de um jogo com as obras de Susan Sontag (1984 e 1989), *A Doença como Metáfora e A AIDS e as sua Metáforas*, e de Roberto Da Matta (1986), *A Família como Valor*.
- <sup>20</sup> A aproximação entre “real” e “surreal” pode ser estendida a diversas obras. O filme *O Cão Andaluz – ícone do surrealismo –*, por exemplo, apresenta-se mais “real” do que o documentário *Las Hurdes*, para falar somente da obras de Luis Buñuel.
- <sup>21</sup> Segundo Judith Butler, a formação da paixão primária em dependência faz a criança vulnerável à dominação e à subordinação (e mesmo exploração). Essa situação de dependência condiciona a formação política, regulamenta os sujeitos, tornando-se um recurso de sujeição. A circunstância de se

tornar *sujeito* conduz à subordinação já na cena primária, pois a própria condição de *ser* é um desejo explorável. Assim, o desejo de existir joga com o desejo da sobrevivência. Não há possibilidades da existência da criança e, dessa maneira, da formação do sujeito, sem os “vínculos da paixão”. Recentemente, Slavoj Žižek (1999) escreveu um artigo questionando por que o declínio da autoridade paterna e dos papéis sexuais fixos têm gerado novas culpas e ansiedades, ao invés de abrir novos caminhos para identidades múltiplas. Nesse caso, poder-se-ia supor que, com o declínio da autoridade paterna haveria também um arrefecimento do discurso psicanalítico – já que alguns consideram a própria autoridade paterna como questão que constitui a disciplina. Ao contrário, argumenta Žižek, a psicanálise não lida (somente) com o pai autoritário, que proíbe o gozo, mas sobretudo com o pai obsceno, que o impõe como obrigação, tornando os sujeitos frígidos e impotentes. Žižek faz a seguinte pergunta: o declínio da autoridade paterna na dita Pós-Modernidade não está sendo contrabalançado com um *vínculo apaixonado* de uma sujeição ainda mais forte? Note-se que Žižek procura sugerir outras formas de vínculos e novas formas de vida psíquica dos sujeitos em submissão. De que forma o masoquismo e o desejo do Outro impõem-se nesse momento, com a presença do pai obsceno?

<sup>22</sup> Segundo Roberto Da Matta (1983 e 1985), a sociedade brasileira teria uma forma particular de relação entre *indivíduo* e *pessoa*, no qual o entrelaçar das dimensões da *casa* e da *rua* apresenta-se como característica fundamental. Para Da Matta, a rua tem como unidade sociológica mínima o indivíduo, como valor e centro moral. A casa é, ao contrário, sempre relacional e constituída por unidades como vizinhança e família. Dentro da interpretação damattiana, a casa é o centro, a valorização principal da sociedade brasileira. Para utilizar as suas expressões para compreender a realidade analisada, poderíamos dizer que a casa é a FALSA, e o hospital, a prisão, seria a rua. No primeiro caso, a relação entre pessoas, no segundo, entre indivíduos. Se esse tipo de interpretação tem contribuído muito para entender os dilemas de identidade no Brasil, a vinculação exclusiva da esfera da casa e da família às características produtivas e criativas conduz geralmente ao esquecimento de situações como as de violência doméstica. A casa não é o lugar da segurança, da paz e do conforto emocional para milhares de mulheres vítimas da violência doméstica.

<sup>23</sup> Para uma definição de atos de fala e de performance, ver John L. Austin (1962). Para a utilização do conceito de performance para entender o contexto de gênero, ver Butler (1990).

<sup>24</sup> Em *A Colônia Penal*, no entanto, a máquina que executa os castigos não tem uma história definida, a sua origem não pode ser alcançada porque o mapa que poderia fornecer essas informações foi destruído. A estrutura da narrativa kafkiana não fornece condições para que o leitor pudesse imaginar esse instrumento de tortura por completo. A realidade nesse caso está bem próxima da idéia de poder difuso e sem totalidade sistemática elaborada por Foucault (1993). Ver Butler (1990).

- <sup>25</sup> Os castigos possibilitam um fenômeno similar àquele descrito por Bateson como *schismogênese*. Em sua análise do ritual *navenb* dos latmul na Nova Guiné, Bateson procurou distinguir os aspectos estruturais; o *eidos* – as relações entre as premissas culturais que formam o sistema lógico; e o *ethos* – sistema de relações entre as emoções individuais e o comportamento cultural. São, para Bateson, as relações sociais, os pressupostos culturais e o conteúdo emocional que perfariam o quadro de explicação do ritual *naven*. Entretanto, Bateson apontou outro termo para completar o seu instrumental teórico: *schismogênese*. Para ele, esse conceito refere-se a um processo de diferenciação nas normas do comportamento individual, resultado de uma interação cumulativa entre os indivíduos. As interações, quando em um quadro de *schismogênese*, são oposições contínuas que, dialeticamente, intensificam-se, indicando a existência de conflitos generalizados. Nesse caso, tem-se a possibilidade da ocorrência de “distúrbios psíquicos” como a paranóia e a esquizofrenia. Ver Bateson (1978:175). Ver também (BATESON,1991, p. 196-199).
- <sup>26</sup> Como se nota, não se trata de desdizer as afirmações dos internos sobre o caráter familiar da FALE, mas perceber que existem discursos contraditórios.
- <sup>27</sup> Para uma aproximação com o conceito de “realidade mágica” e da obscuridade epistemológica em condições de terror, ver Michael Taussig (1993).
- <sup>28</sup> Utilizarei a sigla HUB para me referir ao Hospital Universitário de Brasília.
- <sup>29</sup> Para uma aproximação com as obras de Kleinman, ver (1980; 1985; 1986; 1988; 1994; 1997).
- <sup>30</sup> Para uma análise do fenômeno de reificação dos pacientes da FALE em seu atendimento nos Hospitais de Brasília, ver o meu trabalho *Olhos de Medusa* (Pereira, 2001). Para a compreensão de como o modelo de objetivação pode conviver com a interiorização e psicologização dos sujeitos, ver o trabalho de Duarte (1998) e, também, Daniela Ropa e Luís Fernando Dias Duarte (1985) e Michael Pollak (1990). Para Duarte (1999, p. 24-25), *perfectibilidade* é a idéia do “uso sistemático da razão para o avanço do ser humano em suas condições de relação com o mundo”.
- <sup>31</sup> Para uma análise da diferença entre *indivíduo* e *pessoa*, a obra de Dumont é fundamental. Dumont, seguindo os caminhos trilhados por Mauss, abordará as relações entre *holismo* e *individualismo*. Segundo sua perspectiva, o tipo holista de sociedade é o que se organiza a partir do princípio hierárquico; o tipo individualista, pelo princípio da igualdade. Ao primeiro, estaria ligada a *pessoa*; ao segundo, o *indivíduo*. No plano lógico, holismo equivale a hierarquia e individualismo a igualitarismo. O holismo concebe a precedência do todo sobre a parte e essa adquire sentido em sua relação com o todo. A Índia seria o “tipo ideal” de Dumont, possibilitando-lhe “desnaturalizar” o Ocidente. Nas sociedades individualistas, a totalidade se enfraquece, aparecendo o *indivíduo como valor*. Nessa configuração, o indivíduo é percebido como uma mônada e uma realidade anterior às outras. O indivíduo atomizado é o valor principal. O individualismo

desprestigia a totalidade em favor das partes. A igualdade, que imputa o mesmo valor às partes, nivela as diferenças, repudiando a hierarquia. A totalidade cede lugar à fragmentação, pela implementação do valor igualitário. Dumont desnaturaliza o indivíduo, apontando suas duas acepções: uma que se refere à qualidade de representante da espécie humana e outra que localiza o indivíduo como valor. Como se nota, a empreitada dumontiana consegue relativizar categorias fundamentais para a sociedade moderna e historicizar as sociedades individualistas ocidentais, mostrando que o individualismo possui sua gênese em um tipo específico de sociedade, podendo ser vista como fato histórico. Isso se deve, em boa parte, à possibilidade comparativa que pode realizar entre o *homo hierarchicus*, da sociedade indiana, e o *homo aequalis*, das sociedades individualistas. A obra de Dumont foi extensamente analisada e amplamente utilizada no Brasil, o que justifica a brevidade com que foi tratado o assunto. Para uma abordagem mais geral da obra de Dumont, ver Figueira (1981), Duarte (1986 e 1986a) e Da Matta (1983 e 1985). Para uma análise da categoria *pessoa* nas sociedades indígenas brasileiras, ver Seeger et al. (1979), Caiuby Novaes (1993).

- <sup>32</sup> Estou me referindo aqui a definição de Figueira (1987, p. 23). No entanto, acredito que o conceito de Batenson (1986, 1989 e 1991) de *double bind* é mais apropriado para pensar a realidade dos internos da FALE.
- <sup>33</sup> Bateson (1986, 1989 e 1991) designava o conceito de *double bind* como uma remessa cotidiana e permanente de mensagens contraditórias, que acabam por imergir os sujeitos em um estado de esquizofrenia, colocando-os em uma situação psicológica difícil, pois impõe uma decisão inalcançável entre duas mensagens que se excluem.
- <sup>34</sup> Este trecho da obra de Kafka, *Ante la Ley*, foi selecionado por Hélène Cixous (1995). Acompanho, aqui, a sua leitura. Ver também a análise de Derrida, em *Before the Law e Force de Loi*.
- <sup>35</sup> A história de Luiz está na parte *A Produção do silêncio*, páginas 14 e 15.
- <sup>36</sup> Uma recente bibliografia sobre a dor tem firmado um campo fértil para as análises das ciências humanas. Ver, por exemplo, David B. Morris (*The Culture of Pain*, 1991), Elaine Scarry (*The Body in Pain* 1987), Roselyne Rey (*The History of Pain* 1998), Mary-Jo Delvecchio Good, Paul E. Brodwin, Byron J. Good, Arthur Kleinman (*Pain as Human Experience*, 1994).
- <sup>37</sup> Suposição de que todo portador de AIDS está com morte iminente e só resta propiciar-lhe uma “morte confortável”. Essa noção de terminalidade, como é bem conhecido, tem sido combatida pelos próprios portadores, desde o início da epidemia.
- <sup>38</sup> Para uma análise do que significa escutar vozes das pessoas privadas de direitos, bem como dos dilemas de representá-los, ver Gayatri Chakravorty Spivak (1987 e 1993).
- <sup>39</sup> Utilizo a noção de Direitos Humanos em seu caráter amplo que abarca o conjunto de leis que contemplam o direito à vida, à proteção frente aos

abusos físicos e psicológicos, tais como consagrados pelos documentos da ONU

- <sup>40</sup> Sobre o assunto, ver Otávio Velho (1995). Sobre os dilemas entre universal e particular, no caso dos Direitos Humanos, ver Mariza Peirano (1997). Para uma fina análise dos direitos culturais na Índia, ver Veena Das (1995). Sobre o feminismo e Direitos Humanos, ver os textos de Judith Butler (2001 e 2001a).
- <sup>41</sup> As tarefas da antropologia parecem se complexificar continuamente. O empreendimento antropológico que direcionava os seus esforços para etnografar os oradores, resgatando a sua voz, deve, também, tentar compreender as situações que sinalizam o atrofiar do processo narrativo (BENJAMIN, 1993). Todavia, a tarefa ainda é maior. Trata-se igualmente de verificar os contextos nos quais a própria capacidade de narrar é embotada e etnografar situações em que a fala é impossibilitada, interrompida.
- <sup>42</sup> Sobre as dificuldades de representar o outro, ver G. Spivak (1987), Edward Said (1989), Cláudia Lima Costa (1999).
- <sup>43</sup> Sobre excursionar sobre a miséria alheia, ver o trabalho de Ângela McHobbie (1982).
- <sup>44</sup> O processo de formação da antropologia como disciplina dá-se simultaneamente pela inserção de vozes e pela sua exclusão. Dessa forma, a antropologia pode ser compreendida como fruto da fusão de horizontes entre conceitos nativos e antropológicos e pelo silenciamento de vozes. A antropologia tem, necessariamente, que silenciar vozes nativas? O que deve ser silenciado no discurso para que eles possam ser homogêneos? Para a formação de uma disciplina algo deve ser silenciado, deve ser recalcado. A história da antropologia pode ser lida também como a história do silenciamento? Como se pode notar, este texto não tenta fazer uma divisão entre o dito e o não dito, entre a voz e o silêncio, como opostos e excludentes.
- <sup>45</sup> Derrida (1992) sugere que a moral, a política, a responsabilidade, só podem começar com a experiência da aporia.
- <sup>46</sup> Trecho de meu diário de campo, escrito em outubro de 1998.
- <sup>47</sup> Wittgenstein (1979, p. 103) define a compaixão em sua abordagem da dor na linguagem, em *Investigações Filosóficas*: “Como sinto compaixão por esta pessoa? Como se mostra o objeto da compaixão? (A compaixão, podemos dizer, é uma forma de convicção de que o outro tem dores.)”
- <sup>48</sup> A análise de Stanley Cavell (1997) sobre Wittgenstein aponta a dor como principal tópico em *Investigações Filosóficas*. Segundo Cavell (1997, p. 95), “Philosophical Investigations is the great work of philosophical of this century whose central topic may be said to be a pain.”
- <sup>49</sup> Conceito de Hans George Gadamer (1994). Ver também Andréa Caprara (1998).
- <sup>50</sup> Paul Stoller (1989) adverte sobre a necessidade do antropólogo desenvolver sentidos diferentes, extrapolando a utilização do olhar e do

escutar.

<sup>51</sup> Conforme termos de Marilyn Strathern, citados por Paul Rabinow (1999).

## REFERÊNCIAS

AN-NAIM, Abdullahi Ahmed. Toward a cross-cultural approach to defining international standards of human rights. In: *Human Rights in cross-cultural perspective*. Filadélfia, University of Pennsylvania Press, 1992.

ARIÉS, Philippe. *O Homem Diante da Morte. Vol I*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1982.

\_\_\_\_\_. *O Homem Diante da Morte. Vol II*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1982.

ARIÉS, Philippe e BÉJIN, André (orgs.). *Sexualidades Ocidentais*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

AUGÉ, Marc. *O Sentido dos Outros. A atualidade da antropologia*. Petrópolis, Vozes, 1999.

AUSTIN; John. *How to do things with words*. Cambridge, Havard University Press, 1962.

ARENDT, Hannah. *As Origens do Totalitarismo. Anti-Semitismo, Imperialismo e Totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

ARENDT, Hannah. *Eichman em Jerusalém. Um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

BARLEY, Nigel. *The Innocent Anthropologist. Notes from a Mud Hut*. Londres, British Museum Publications, 1991.

\_\_\_\_\_. *Plague of Caterpillars. A Return to the African Bush*. Londres, British Museum Publications, 1995.

BATESON, Gregory. *Mente e Natureza: A Unidade Necessária*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1986.

\_\_\_\_\_. *Naven. A survey of the Problems suggested by a Composite Picture of the Culture of a New Guinea*



*Tribe drawn from Three Poits Of View*. California: Stanford University Press, 1989.

\_\_\_\_\_. *Sacred Unity. Futher Steps to na Ecological Mind*. New York, Harper Collins, 1991.

BAUMAN, Zigmunt. *Modernidade e Holocausto*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

\_\_\_\_\_. *O Mal-estar da Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro, Zahar, 1998a.

BETTELHEIM, Bruno. *Sobrevivência*. Porto Alegre, Artes Médicas, 1989.

BHABHA, Homi K. *O Local na Cultura*. Belo Horizonte, Ed UFMG, 1998.

BUTLER, Judith. *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. New York, Routledge, 1990.

\_\_\_\_\_. *Sexual Inversions*. In: Stanton (Org) *Discourses of Sexuality. From Aristotle to AIDS*. Michigan, The University of Michigan Press, 1992.

\_\_\_\_\_. *Excitable Speech*. New York, Routledge, 1997.

\_\_\_\_\_. *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*. California, Stanford University Press, 1997a.

\_\_\_\_\_. *Fundamentos Contingentes: o feminismo e a questão do pós-modernismo*. In: *Cadernos Pagu* (11). Campinas, *publicações Pagu*, 1998.

BUTLER, Judith. *La cuestión de la transformación social*. In *Mujeres y transformaciones sociales*. Barcelona, El Rouge, 2001.

BUTLER, Judith. *Encuentros transformadores*. In: *Mujeres y transformaciones sociales*. Barcelona, El Rouge, 2001a.

CAIUBY NOVAES, Sylvia. *Jogos de Espelhos. Imagens da representação de si através dos outros*. São Paulo, Edusp, 1993.

CAPRARA, Andrea. Médico Ferido: Omulu *nos labirintos da doença*. In: Paulo CÉSAR ALVES & Mirian Cristina RABELO (orgs.). *Antropologia da Saúde. Traçando Identidades e Explorando Fronteiras*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1998.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. São Paulo, Pioneira, 1976.

CAVELL, Stanley. Comments on Veena Da's Essay 'Language and Body: Transactions in the Construction of Pain. In: KLEINMAN, Arthur; VEENA DAS; Lock, Margaret. *Social Suffering*. Berkeley/Los Angeles/ London: University Of California Press, 1997.

CIXOUS, Hélène. *La Risa de la Medusa. Ensayos sobre la escritura*. San Juan, Universidad de Puerto Rico, 1995.

COSTA, Cláudia Lima. Etnografia, representacao e prática política. In: *Falas de Gênero*. Santa Catarina, Ed. Mulheres, 1999.

DA MATTA, Roberto. *A Casa e a Rua. Espaço, Cidadania, Mulher e Morte no Brasil*. São Paulo, Brasiliense, 1985.

DE CERTEAU, Michel. *Heterologies. Discourse on the Other*. Minneapolis, University of Minnesota Press, s.d.

\_\_\_\_\_. *A Invenção do Cotidiano. Artes de fazer*. Petrópolis, Vozes, 1996.

DELUMEAU, Jean. *A História do Medo no Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

DERRIDA, Jacques. Before the law. In: Alan Udoff (org), *Kafka and the Contemporary Critical Performance: Centenary Readings*. Bloomington, Indiana University Press, 1987.

DERRIDA, Jacques. *Force de loi*. Paris, Galilée, 1993.

DERRIDA, Jacques. *L'autre cap. La démocratie ajournée*. Paris, Minuit, 1991.

\_\_\_\_\_. *El otro cabo*. Barcelona, Paidós, 1992.

DOUGLAS, Mary. Witchcraft and Leprosy. Two strategies for rejection. In: *Risk and Blame*. London/New York, Routledge, s.d.

\_\_\_\_\_. *Pureza e Perigo*. São Paulo, Perspectiva, 1976.

DUARTE, Luiz Fernando Dias. *Da Vida Nervosa nas classes trabalhadoras urbanas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1986.

\_\_\_\_\_. Classificação e valor na reflexão sobre identidade social In: *A Aventura Antropológica*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986a.

\_\_\_\_\_, ROPA, Daniela. Considerações teóricas sobre a questão do 'atendimento psicológico' às classes trabalhadoras In: *Cultura da Psicanálise*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

\_\_\_\_\_, LEAL, Ondina. *Doença, Sofrimento, Perturbação: Perspectivas etnográficas*. São Paulo: Fiocruz, 1998.

DUMONT, Louis. *O Individualismo. Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

\_\_\_\_\_. *Homo Hierarquicus. O sistema de castas e suas implicações*. São Paulo: Edusp, 1992.

DUSSEL, Enrique. *1492 O Encobrimento do Outro. A origem do mito da modernidade*. Petrópolis, Vozes, 1993.

DWYER, Kevin. *Arab Voices: the human rights debate in the Middle East*. Berkeley, University of California Press, 1991.

EISENBERG, Leon. 1977. Disease and Illness: distinctions between professional and popular ideas od sickness. In: *Culture, Medicine and Psychiatry. 1: 9-23*.

FAVRET-SAADA, Jeanne. *Les mots, Les morts, Les sorts: la sorcerie dans la Bocage*. Paris: Gallimard, 1977.

FIGUEIRA, Sérvulo A. *Uma Nova Família? O moderno e o arcaico na família de classe média no Brasil*. Rio de Janeiro, Zahar, 1987.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I: A vontade de saber*. Rio de Janeiro, Graal, 1985.

\_\_\_\_\_. *História da Sexualidade II: O uso dos prazeres*. Rio de Janeiro, Graal, 1984.

\_\_\_\_\_. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1993.

\_\_\_\_\_. *História da Loucura*. São Paulo, Perspectiva, 1995.

\_\_\_\_\_. *Vigiar e Punir. Nascimento da Prisão*. Petrópolis, Vozes, 1997.

GADAMER, Hans-Georg. *Dove si nasconde la salute*. Milano, R. Cortina Ed., 1994.

GEERTZ, Clifford. A Mania de Prisão. In: *Ensaio de Opinião*. Rio de Janeiro, Inúbia, 1978.

GOLDMAN, Márcio. A Construção Ritual da Pessoa: a possessão no Candomblé. In: *Religião e Sociedade 12/1, 1985*.

GOFFMAN, Erving. *Manicômios, Prisões e Conventos*. São Paulo, Perspectiva, 1974.

GOFFMAN, Erving. *Estigma. Notas sobre a Manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro, Guanabara, 1988.

HALL, Stuart. Identidade Cultural e Diáspora. In: *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*. n. 24, 1996.

\_\_\_\_\_. *Identidades Culturais na Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro, DP&A, 1997.

\_\_\_\_\_., DU GAY, Paul. *Questions of Cultural Identity*. London, SAGE, 1997.

HERDT, Gilbert & LINDENBAUM, Shirley. *The Times of AIDS: Social Analysis, Theory and Method*. London, Sage, 1995.

HERTZ, Robert. *La Muerte*. México, Alianza, 1990.

KLEINMAN, Arthur. *Social Origins of Distress and Disease. Depression, Neurasthenia, And pain in Modern China*. New Haven/London, Yale University Press, 1986.

KLEINMAN, Arthur. *Patients and Healers in Context of Culture: na exploration of the borderland between anthropology, medicine and psychiatry*. Berkeley, University of California Press, 1980.

\_\_\_\_\_. *Suffering, healing & The Human condition*. New York, Basic Books, 1988.

KLEINMAN, Arthur; VEENA DAS; LOCK, Margaret. *Social Suffering*. Berkeley/Los Angeles/ London, University Of California Press, 1997.

\_\_\_\_\_. et al. *Pain as Human Experience*. Los Angeles, University of California Press, 1994.

KLEINMAN, Arthur, GOOD, Byron. *Culture and Depression. Studies in the Anthropology and Cross-Cultural Psychiatry of Affect and Disorder*. Los Angeles, University of California Press, 1985.

KNAUTH, Daniela. Psicoterapia, depressão e morte no contexto da AIDS. In: *Cadernos do NUPACS*. Rio Grande do Sul, UFCH, 1996.

\_\_\_\_\_. Uma Doença dos Outros: A construção da identidade entre mulheres portadoras do vírus da AIDS. In: *Cadernos do NUPACS*. Rio Grande do Sul, UFCH, 1996a.

\_\_\_\_\_. Maternidade sem o Sinal da AIDS: Um Estudo sobre Mulheres Infectadas. In: *Direitos Tardios*. São Paulo, ed. 34, 1997.

KRISTEVA, Julia. *The Power of Horror: An Essay on Abjection*. New York, Columbia University Press, 1986.

KÜBLER-ROSS, Elisabeth. *Sobre a Morte e o Morrer*. São Paulo, Martins Fontes, 1997.

\_\_\_\_\_. *AIDS o desafio final*. São Paulo, Best Seller, 1998.

- LARRAURI, Maite. *La espiral foucaultiana*. Valencia, Episteme, 1996.
- LUGONES, María. Purity, impurity and Separation. In: *Signs*, 19, 1994.
- LEAL, Ondina Fachel (org.). *Corpo e Significado. Ensaios de Antropologia Social*. Rio Grande do Sul, Ed. da Universidade do Rio Grande do Sul, 1995.
- LE BRETON, David. *Du silence*. Paris, Metailié, 1997.
- LE GOFF, Jacques (org.). *As Doenças têm história*. Lisboa, Terramar, 1997.
- LEENHARDT, Maurice. *Do Kamo. La Persona Y el Mito en el Mundo Melanesio*. Caracas, Universidade Central de Venezuela, 1978.
- LEVI, Primo. *É Isto um Homem?* Rio de Janeiro, Rocco, 1998.
- MARTINS, José de Souza (organizador). *A Morte e os Mortos na sociedade brasileira*. São Paulo, Hucitec, 1983.
- MCHOBIE, Angela. The Politics of Femenist Research: Between Talk, Text and Action. In: *Feminist Review*, No. 12, 1982.
- MORRIS, David B. *The Culture of Pain*. Los Angeles/Berkeley/London: University of California Press, 1993.
- PEIRANO, Mariza. O Contexto dos Direitos Humanos. Três ensaios breves. *Série Antropologia*. Brasília, DAN, 1997.
- PEREIRA, Pedro Paulo Gomes. *Olhos de Medusa. Aids, Poder e Terror*. Tese de Doutorado. DAN, Brasília, 2001.
- POLLAK, Michael. *Os Homossexuais e a AIDS. Sociologia de uma Epidemia*. São Paulo, Ed. estação Liberdade, 1990.
- \_\_\_\_\_. *L'Expérience Concentrationnaire. Essai sur le Maintien de l'Identité Sociale*. Paris, Ed. Metailié, 2000.
- RABINOW, Paul. *Antropologia da Razão*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

- SOARES, Luis Eduardo. *Algumas Palavras sobre Direitos Humanos*. Internet. 2000.
- SONTAG, Susan. *A Doença Como Metáfora*. Rio De Janeiro: Graal, 1984.
- \_\_\_\_\_. *AIDS e sua metáforas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- SPIVAK, Gayatri C. *Imaginary Maps*. New York, Routledge, 1993.
- \_\_\_\_\_. Can the Subaltern Speak? In: Patrícia Willians & Laura Chrisman (eds.). *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*. Nova York: Columbia University Press, 1994.
- \_\_\_\_\_. *In Other Worlds*. New York, Methuen, 1987.
- STOLLER, Paul. *The Taste of ethnographic things: the senses in anthropology*. Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1989.
- TODOROV, Tzvetan. *A Conquista da América: a questão do outro*. São Paulo, Martins Fontes, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Em Face do Extremo*. São Paulo, Papirus, 1995.
- \_\_\_\_\_. *O homem desenraizado*. Rio de Janeiro, Record, 1999.
- VEENA DAS. 1995. *Critical Events*. Delhi: Oxford University Press.
- VELHO, Otávio Guilherme. *Besta-Fera. Recriação do Mundo*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.
- VIVEIROS DE CASTRO, E.B. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro, Zahar/ANPOCS, 1986.
- ZAIDHAFT, Sérgio. *Morte e Formação Médica*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1990.
- ZEMPLÉNI, Andras. La Maladie et ses causes. In: *L'Ethnographie* 2, 1985.

ZIEGLER, Jean. *Os Vivos e a Morte: Uma sociologia da morte no Ocidente e na diáspora africana no Brasil, e seus mecanismos culturais*. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

WATNEY, Simon. *Policing Desire. Pornography, AIDS and the Media*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996.

WEEKS, Jeffrey. Values in an age of Uncertainty. In: Stanton (Org) *Discourses of Sexuality. From Aristotle to AIDS*. Michigan: The University of Michigan Press.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

WHITE, Hayden. *Tropics of Discourse*. Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1978.

YOUNG, Iris Marion. *Justice and Politics of Difference*. Princeton, Princeton University Press, 1990.



**TRAMA DE  
SIGNIFICADOS: UMA  
ETNOGRAFIA SOBRE  
SENSIBILIDADES  
JURÍDICAS E DIREITOS  
DO ADOLESCENTE NO  
PLANTÃO DA DELEGACIA  
DO ADOLESCENTE  
INFRATOR E NO JUIZADO  
DA INFÂNCIA E DA  
JUVENTUDE DE PORTO  
ALEGRE/RS**

---

***Patrice Schuch\****

No Rio Grande do Sul, desde a década passada, configurou-se um processo de especialização do atendimento prestado aos “adolescentes a quem se atribua autoria de ato infracional”, seguindo a orientação legal de que este atendimento deve ser realizado próximo ao local de origem do adolescente, uma inovação jurídica proposta pelo Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA), promulgado em 1990. O ECA vem a substituir o II Código de Menores de 1979, considerado por ativistas e analistas da área de direitos humanos como estigmatizante da infância e da juventude pobres, na medida em que as políticas propostas centravam-se na atenção às crianças e jovens oriundos dos segmentos menos favorecidos da população brasileira. A nova legislação, ao contrário, integra o processo de disseminação global dos chamados “direitos da criança” que, no bojo da emergente retórica universalista dos “direitos humanos”, visa ampliar a noção de cidadania para todas crianças e

---

\*Doutoranda em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). patrice@pro.via-rs.com.br

adolescentes, tornando-os sujeitos de direito. Aparece num contexto de democratização da sociedade brasileira, ampliando a participação da família e da comunidade nas políticas de atenção aos direitos da criança e do adolescente através da orientação para implantação de instâncias de participação federal, estaduais e municipais, como por exemplo os Conselhos Tutelares e os Conselhos de Direitos.

É a partir do ECA que há a necessidade de distinção entre programas para os “adolescentes a quem se atribua autoria de ato infracional” – as medidas socioeducativas – e as “crianças e adolescentes em situação de risco pessoal e social” – as medidas de proteção.<sup>1</sup> No que diz respeito às políticas com relação à prática de ato infracional, o ECA estabelece a criação de programas especializados e regionalizados de execução das medidas socioeducativas, privilegiando a proximidade do adolescente com sua comunidade de origem. É no sentido de preservação dos vínculos familiares e comunitários que a lei orienta o privilégio das medidas socioeducativas executadas em meio aberto, em detrimento daquelas de privação ou restrição de liberdade, assim como concebe o abrigo de crianças e adolescentes como a última alternativa possível, no caso das medidas de proteção integral.

Como consequência das novas orientações, o Estado do Rio Grande do Sul vem realizando uma série de ações na área da infância e da juventude, tais como a implantação de dez Juizados da Infância e da Juventude, de delegacias especializadas em Porto Alegre, além de programas regionalizados de execução das medidas socioeducativas. Entre estes, chama atenção à difusão de equipamentos de privação e restrição de liberdade sob responsabilidade da Febem/RS, equipamentos que dobraram de número entre 1991 e 2000, assim como dobrou o número de usuários: de cinco unidades em 1991 para 14 instituições em 2000; e de 241 adolescentes para 700 jovens no mesmo período.<sup>2</sup>

Além de acentuar o processo de penalização da juventude, a especialização do atendimento promoveu um incremento da idéia de periculosidade dos adolescentes sob responsabilidade da Febem/RS, na medida em que a regionalização – em que pese os investimentos em capacitações funcionais baseados

no paradigma da proteção integral aos direitos da criança e dos adolescentes –, foi acompanhada pela vivência de uma certa instabilidade institucional.<sup>3</sup> A solução encontrada pela Febem/RS foi reforçar a segurança das unidades da instituição, com a construção de guaritas e portões, aquisição de aparelhos de rádio-comunicação, etc.<sup>4</sup> Através deste processo, o funcionamento interno da Febem/RS tornou-se cada vez mais dominado pelas idéias de segurança e austeridade, em que os discursos institucionais de “reinserção social” dos adolescentes passaram a conviver com uma presença cada vez maior da ênfase na “defesa social”, expressando um dilema que perpassa atualmente todo cotidiano deste órgão e caracterizando sua existência como marcada por uma permanente tensão entre os elementos “pedagógicos” e os elementos “punitivos”.<sup>5</sup>

A análise dos dados disponíveis, entretanto, mostra que não há consenso a respeito de um incremento em tal proporção no número ou na gravidade dos atos infracionais cometidos na adolescência (ADORNO, 1999; AMENCAR, 1999; ASSIS, 1997; VOLPI, 1997 e VOLPI e SARAIVA, 1998), quando comparados com o significativo aumento de jovens privados ou restritos de liberdade.<sup>6</sup> Porém, o recorte de classe social é uma dimensão fundamental para compreensão do fenômeno no Brasil, pois os critérios de escolaridade, ocupação e etnia influenciaram nas decisões judiciais. Tendo em vista os indicadores fornecidos por algumas pesquisas, é possível concluir que o processo de penalização da população jovem brasileira dirige-se prioritariamente aos jovens com pouca escolaridade, baixo nível de renda e sem ocupação.<sup>7</sup> Os dados do Rio Grande do Sul corroboram estas afirmações, pois pesquisas têm demonstrado que a maior parte dos adolescentes penalizados possui escolaridade baixa (entre 1ª e 4ª série), provém de famílias de baixa renda (até dois salários mínimos), e é procedente e cometeu o ato infracional nas capitais dos estados.<sup>8</sup>

Para além dos dados já destacados sobre a política de atendimento ao adolescente autor de ato infracional no Rio Grande do Sul, referentes a um incremento de jovens privados ou restritos de liberdade, é possível também perceber um aumento das acusações e condenações judiciais para o público adulto, com o conseqüente crescimento de presos enviados à prisão

(ZALUAR, 1994).<sup>9</sup> Tal crescimento pode estar associado ao que Adorno (1991) destaca como sendo uma tônica dominante das políticas públicas penais brasileiras contemporâneas: promover a segregação e o isolamento dos sentenciados, mediante um programa deliberado de aumento progressivo de oferta de novas vagas no sistema cujos efeitos seriam a ampliação da rede de coerção, superpopulação carcerária, enrijecimento da disciplina e da segurança sem qualquer efeito na escalada da violência e de rebeliões internas às prisões, timidez das medidas de alcance técnico e uma crença na eficácia da ideologia da ordem e da segurança, da vigilância e da disciplina.

A partir deste contexto, interessa-nos iniciar uma reflexão sobre a seguinte questão: quais são os significados que dão sentido ao fato de que, a despeito da implantação de uma legislação considerada avançada na defesa dos direitos humanos de crianças e adolescentes (ECA), promulgada num processo de democratização da sociedade brasileira, paradoxalmente, há um agravamento do encarceramento juvenil e da idéia de periculosidade de adolescentes, além da permanência de critérios de classe social para informar ações quanto à prática de ato infracional?<sup>10</sup> O interesse desta pesquisa insere-se, portanto, numa preocupação relativamente atual que a antropologia se depara, que é a investigação de temáticas referentes aos chamados “direitos humanos” e a produção e implementação de legislações consideradas legalmente “avançadas” na sua obtenção e proteção.

## **ANTROPOLOGIA E DIREITOS HUMANOS**

Nas últimas décadas o fenômeno da globalização tem interessado a inúmeros estudiosos das Ciências Sociais. Segundo Santos (2000), a globalização pode ser entendida como o processo pelo qual uma determinada condição ou entidade local estende sua influência a todo globo e desenvolve a capacidade de designar como local outra condição social ou entidade rival. Assim como a globalização de mercados, instituições e

de culturas, a globalização da democracia e da lei – e a globalização dos direitos humanos – aparece como uma questão fundamental de estudo pois, segundo disse Wilson (1997), os direitos humanos podem ser vistos como um dos principais valores políticos globalizados do nosso tempo.

Mesmo não sendo possível negar a existência de processos que conectam processos locais, nacionais e globais, é preciso destacar que os sentidos de tais conexões devem ser vistos à luz das sensibilidades “locais” – o que abre a possibilidade de estudo antropológico. Para a antropologia, o estudo dos processos transnacionais – como os que envolvem a retórica dos direitos humanos – é um desafio, na medida em que a disciplina sempre se construiu através da tensão entre universalismo e relativismo. Como destacou Wilson (1997), tanto universalismo quanto o relativismo têm a contribuir para a análise etnográfica: o universalismo tornando a comparação possível e o relativismo engendrando uma sensibilidade para a diversidade. Mas como os antropólogos operam com esta tensão, analisando problemáticas referentes à implantação de direitos humanos?

A antropologia tem contribuído com o debate sobre direitos humanos através da busca da desnaturalização da produção de certos direitos considerados universais, como o pressuposto de sujeitos livres e iguais do ideário liberal individualista, bem como examinando as restrições que regem as declarações de direitos humanos, por exemplo o trabalho de Nader (1999), que comparou a prática da cliterodectomia realizada em países árabes ou muçulmanos com os implantes de silicone realizados nos Estados Unidos. Estudos antropológicos têm ressaltado os paradoxos embutidos no código jurídico que, na esperança de promover a justiça social na sociedade democrática, exige normas uniformes que nem sempre são bem adaptadas ao contexto dos grupos-alvo das ações, como estudou Fonseca (1995), ao trabalhar com a prática da “circulação de crianças” em grupos populares, alheia ao direito brasileiro. Ressalta-se assim a possibilidade de que um mesmo instrumento legal possa beneficiar uma parcela da população em detrimento da opressão de outra, tratando-se da implantação de legislações que pressupõem igualdade num contexto de desigualdade social, o que tem por efeito, muitas vezes, o acirramento de relações de

dominação sobre grupos específicos da população (FONSECA, 1995 e FONSECA e CARDARELLO, 1999).

No que se refere especificamente aos estudos sobre a implantação de legislações inspiradas em modelos internacionais de direitos humanos na área da infância e juventude, diversos estudos têm abordado a relação complexa entre cultura e direitos da criança. Sheper Hughes e Sargent (1998) chegam a assinalar que há uma tensão no campo de atuação antropológica com a temática dos direitos das crianças promovida pelo fato de que, se de um lado os antropólogos não podem celebrar um código universal dos direitos da criança – dado que a noção de “criança” é tão dependente de práticas e significados locais – por outro lado não podem ignorar que a maioria das sociedades e culturas contemporâneas são, ao menos minimamente, influenciadas pela retórica dos direitos humanos. A maior parte dos estudos neste campo tem problematizando o papel das políticas culturais na construção das concepções contemporâneas de infância, como os artigos que integram as coletâneas organizadas por Sheper Hughes e Sargent (1998) e Stephens (1995), refletindo sobre a legitimidade das leis de direitos humanos para transformar práticas sociais, isto é, como os direitos humanos são culturalmente interpretados (LEVESQUE, 1999 e STEPHENS, 1995) ou mesmo comparando legislações internacionais e nacionais a respeito dos modos pelos quais se dão os relacionamentos entre crianças, seus pais e o Estado, como por exemplo o trabalho de Walsh (1991), que comparou a lei Britânica com a Convenção Internacional dos Direitos da Criança, promulgada pelas Nações Unidas em 1989.

Os estudos citados se dividem, portanto, entre aqueles que analisam a construção formal das leis sobre os direitos da criança e os significados “oficiais” expressos em tais elaborações e aqueles que estudam a aplicação e o impacto destas elaborações em contextos particulares. Tanto na primeira perspectiva quanto na segunda, a oposição entre leis e práticas/relações sociais é mantida.

Sem invalidar tais estudos, mas justificando a realização de uma nova pesquisa neste campo de análise, ressalta-se a necessidade de pensar relacionalmente leis e práticas sociais, a

partir de um processo contínuo de produção de significados. Pensar em termos de congruências e incongruências entre leis e práticas sociais é basear a análise num modelo de coesão social que supõe ser a lei a única responsável pela disciplina social. Diversos estudos contemporâneos apontam para o limitado grau de controle da lei sobre a sociedade – ao mesmo tempo em que referem que os sistemas legais não são completamente coerentes e totalmente consistentes, mas interpretados e utilizados de diversas maneiras (EWICK e SILBEY, 1998; MOORE, 1978, STARR e COLLIER, 1989). Como expõe Moore (1978), se na teoria legal o poder da lei para controlar o comportamento pode ser infinito, na prática social ele é altamente circunscrito e quando o referencial das congruências e incongruências é a base das análises, há um risco de tratar as incongruências como sinais de “atrasos históricos” das culturas pesquisadas e não percebê-las como indícios de uma deficiência do próprio recurso analítico, baseado nos valores de harmonia, coesão e consistência e que tem uma visão idealizada e ideológica da lei.

O modelo das congruências e incongruências opõe-se a uma abordagem que privilegia os processos de mudança e continuidade, nos quais a lei é continuamente produzida e entendida enquanto um emergente produto das relações sociais, ao invés de um aparato externo atuando sobre a vida social. Isto não é dizer que a lei meramente reflete a realidade – pois também é sua construtora – e nem esquecer que a lei é uma forma de exercício de poder, na medida em que se parte do pressuposto de que não há uma relação de oposição entre poder e cultura/relações sociais: a cultura incorpora e expressa a desigualdade, assim como ideologias e relações de poder. É um processo contínuo e complexo de produção de significado e sentidos – publicados em práticas e representações – compartilhados por determinados indivíduos de acordo com suas inserções sociais específicas e que, por isso, pode incorporar questões de classe, gênero e etnia.

Desta forma, trata-se de investigar o processo contínuo de produção de significados num campo influenciado pela ideologia dos “direitos dos adolescentes” e da adoção de uma perspectiva que valoriza a mutualidade e impossibilidade de pensar se-

paradamente lei e cultura. Isto porque, como já apontou Yngvesson (1988 e 1993), assim como a lei é um dos elementos que constitui as categorias da vida cotidiana, estas mesmas categorias e rotinas dão forma e significado para a lei. Da mesma forma, em vez da simples dicotomia entre retóricas internacionais de direitos da criança e do adolescente e os contextos locais, propõe-se aqui uma análise da interação entre essas duas variáveis.

## **“SENSIBILIDADES JURÍDICAS”: CONCILIANDO DIFERENÇA E DESIGUALDADE**

Esta pesquisa visa estudar as práticas e valores envolvidos no nível policial e jurídico com relação à violência juvenil, especialmente detendo-se sobre os dados parciais recolhidos através de uma etnografia de dois meses junto ao Departamento Estadual da Criança e do Adolescente da Polícia Civil do Rio Grande do Sul, especificamente no Plantão das Delegacias do Adolescente Infrator de Porto Alegre (PDAI) e junto ao Juizado da Infância e da Juventude do Rio Grande do Sul (JIJ), mais especificamente na Vara de Execução de Medidas Socioeducativas de Porto Alegre e região metropolitana.<sup>11</sup> Interessa tomar como objeto os significados sociais emanados das práticas e interações sociais vivenciadas nos processos de apreensão de adolescente acusado de autoria de ato infracional e de execução das medidas socioeducativas, concebendo que tais processos não envolvem apenas a aplicação de simples normas e regulamentos, princípios e valores, mas, como disse Geertz (1998), uma concepção geral de mundo, isto é, a expressão de uma maneira específica de imaginar a realidade. Tais “sensibilidades jurídicas” – os sentidos de justiça – variam não apenas em graus de definição, mas também no poder que exercem sobre os processos da vida social frente a outras formas de pensar e sentir – o que introduz uma dimensão importante na análise em torno do campo jurídico que é a de que – assim como a etnografia – só funciona à luz do saber local, através do entendimento das estruturas de significado e dos



sentidos evocados e compartilhados por indivíduos e grupos sociais ao longo da vida, a partir de suas inserções sociais particulares.

Ao privilegiar a análise do Direito através da noção de “sensibilidades jurídicas”, que constroem a realidade ao invés de meramente refleti-la, Geertz (1998) não abdica de perceber a parcialidade do campo jurídico-legal, mas, ao invés de privilegiar o papel do Direito na resolução de disputas ou conflitos sociais, como as análises funcionalistas clássicas de Gluckman (1973) o fizeram, ou mapear a contribuição do Direito para a reprodução social, como as mais recentes perspectivas estruturais-funcionalistas de Bourdieu (2000), Geertz enfatiza os sentidos que são evocados no funcionamento do campo jurídico. Este privilégio dos sistemas simbólicos em detrimento da funcionalidade abre a possibilidade de pensar, inclusive, diversas “sensibilidades jurídicas” operando no mesmo campo jurídico institucional, na medida em que tal campo constitui-se na interação com outros universos de significado. Como consequência, lei e justiça passam a ser categorias de percepção e apreciação, construídas em acordo com universos de referenciais sociais e simbólicos específicos. De acordo com esta perspectiva, a interpretação dos atores sociais sobre suas inserções sociais particulares – os sentidos que dão à realidade que vivenciam – constitui a chave da análise.

Contudo, no que se refere ao campo jurídico ocidental, alguns estudos contemporâneos têm apontado a parcialidade da lei, afirmando que a ordem legal incorpora desigualdades, impõe constrangimentos e subordina pessoas (STARR e COLLIER, 1989 e BOURDIEU, 2000). Bourdieu (2000) chega a ressaltar que o Direito consagra a representação oficial do mundo social e contribui universalmente para impor uma representação de normalidade em relação a qual todas as práticas diferentes tendem a aparecer como desviantes, exercendo assim uma dominação simbólica, que é a imposição de legitimidade de uma ordem social. Mais do que uma forma de pensamento, a lei também é vista como um exercício de poder. Nesta perspectiva, as relações assimétricas de poder são o foco principal das análises, assim como o conjunto de relações de forças ligadas a relações de poder.

Embora ambas as perspectivas de análise do campo jurídico não abdicuem de uma noção de construção social da realidade – marcadas tanto na concepção geertziana de que os processos jurídicos manifestam uma forma específica de expressar a realidade quanto na compreensão de Bourdieu de que a constituição do campo jurídico é um princípio de constituição da realidade – manifestam diferentes posições quanto à pesquisa no campo das leis e sociedade. Tais distinções podem ser genericamente formuladas pelos seguintes pares de oposições: subjetivismo *x* objetivismo; perspectiva culturalista *x* perspectiva processualista; ênfase na diferença *x* ênfase na desigualdade. No entanto, se é verdade que o campo jurídico é produto e produtor de desigualdades, ele também propicia a expressão de diferenças de significado através da própria interação social inerente ao seu funcionamento. Uma análise dos significados expressos nos processos judiciais que não se desvincule das questões de poder deve diluir tais pares de oposições anteriormente destacados e, portanto, tanto levar em conta as relações assimétricas de poder quanto incorporar as múltiplas “sensibilidades jurídicas” presentes em tal campo, sob pena de ressaltar teoricamente as relações de força atuantes no objeto de estudo.

A proposta deste trabalho – e seu desafio – é refletir sobre o campo jurídico e policial conjugando diferença e desigualdade, processos sociais e sua inserção em contextos específicos, através dos sentidos atribuídos pelos atores sociais envolvidos em tais processos. Trata-se de privilegiar o prisma da relacionalidade: fugir do “em si” (substância) – como se as múltiplas versões e “sensibilidades jurídicas” fossem construídas num vazio de estruturas e condições sociais – e do “em relação à” (relativa), como se tais posições somente fossem entendidas a partir de uma instância privilegiada, seja a lei, o juiz, o policial ou a retórica universalista dos direitos da criança e do adolescente. Ou seja: pretende-se perceber a diversidade das “sensibilidades jurídicas” presentes no campo jurídico e policial formal através da pesquisa de como os atores sociais envolvidos no processo de apreensão de adolescente acusado de ato infracional e de execução das medidas socioeducativas se situam no contexto em que estão inseridos, sem perder a dimensão de que a atividade situante de tais ato-

res está construída dentro de determinados universos de referenciais econômicos, sociais e simbólicos específicos.

## **O PLANTÃO DAS DELEGACIAS DE POLÍCIA DO ADOLESCENTE INFRATOR: A CONSTRUÇÃO DO “INFRATOR”**

O Departamento Estadual da Criança e do Adolescente (DECA), da Polícia Civil, é o órgão responsável pela apuração dos crimes cometidos contra crianças e adolescentes, bem como pela apuração de atos infracionais cometidos por adolescentes. Basicamente, sua estrutura é composta pela Delegacia do Adolescente Infrator, na qual funciona um Plantão (PDPAI) e pela Delegacia para Criança e Adolescentes Vítimas de Delito. A etnografia está sendo realizada no PDPAI.<sup>12</sup> Como diz uma delegada que foi titular deste órgão, o PDPAI “é um cartão de visita da Polícia”, é a “porta de entrada” do adolescente no sistema policial e jurídico juvenil.<sup>13</sup>

### **FUNÇÃO DA POLÍCIA: REPRESSÃO *VERSUS* “DIREITOS DOS ADOLESCENTES”**

Basicamente, há uma tensão vivenciada no cotidiano da delegacia, entre a função repressiva da polícia e os chamados “direitos dos adolescentes”. Há uma oposição entre estes termos e a defesa dos “direitos dos adolescentes” é vista quase como incompatível com a função da preservação da ordem social. Este conflito é explícito tanto nos discursos dos delegados de polícia quanto nos plantonistas (escrivães e inspetores de polícia), que se distinguem quanto ao entendimento da função da polícia.

Para os delegados, o ECA é o grande marco orientador e reformulador de procedimentos da polícia, não mais percebida como um “mero auxiliar do judiciário”, como disse a delegada Paula, titular do PDPAI.<sup>14</sup> Na visão da delegada, “agora

delegado tem autoridade”, o que legitima o trabalho da polícia para além da apreensão e oitiva dos jovens infratores, visto como sendo o trabalho “repressivo” da polícia. Há uma dualidade entre o papel da polícia como “repressora” e “preventiva”. O delegado Alessandro, que recentemente iniciou sua carreira na polícia, afirma que o papel de delegado, no DECA, atende a uma dupla função: a de polícia judiciária, como titular das investigações policiais e conclusão do boletim de ocorrência e auto de apreensão para encaminhamento ao Ministério Público e a de agentes de capacitações de policiais do interior do Estado para o tratamento com adolescentes e sua capacitação para a futura implantação de delegacias especializadas. Estas funções são descritas por ele como sendo o papel “repressor” – de combate ao crime e defesa da sociedade – e o papel “preventivo” da polícia – divulgação dos direitos da criança e do adolescente, função que o possibilita sentir que o trabalho “surge efeito”.<sup>15</sup> Contudo, o delegado assinala que a maior parte dos policiais e delegados de polícia entendem o trabalho no DECA como um “castigo”, pois há uma visão de que “com menor não dá nada”, que o adolescente é “intocável”. Sobre isto, diz uma delegada:

... tem um mito nas delegacias... eles [os policiais] morrem de medo de lidar com adolescente. Parece assim que eles têm uma porcelana, uma batata quente nas mãos... como eles dizem: um abacaxi (Delegada Paula, titular do PDPAI).

Por outro lado, os plantonistas assinalam com maior ênfase a função “repressora” da polícia, zelando pela segurança social: “A polícia defende a população, enquanto o exército defende a nação”, diz Vicente. Segundo uma plantonista, a polícia trabalha com a conseqüência da falta de família e de educação. “Aqui é o final”, diz Andréa. Mais vinculados à operacionalização do trabalho policial, a dicotomia que se estabelece com maior ênfase nas funções dos plantonistas não é entre “repressão” e “prevenção”, mas entre o trabalho burocrático e o trabalho de investigação. Nesta lógica, o trabalho de investigação é mais dinâmico, emocionante e imprevisível. Na investigação se está “na rua”, o que requer do policial maior atenção quanto aos seus “perigos” potenciais, que vão des-

de o combate ao criminoso até o cuidado para não se deixar levar pelas paixões e romances mundanos, constantemente referidos como parte integrante tanto da formulação de uma imagem do policial como corajoso, viril e ativo, atributos socialmente valorizados neste universo simbólico e construtores da “honra” policial. Nesse sentido, quanto maior o risco ao qual o policial tem que se confrontar, maior a sua “honra”.<sup>16</sup>

Também é perceptível no universo simbólico dos policiais a presença de princípios classificatórios que acompanham o policial tanto no mundo do trabalho quanto no mundo de sua vida privada: a ética do “ser policial” parece acompanhar estes sujeitos para além de suas relações no trabalho e expressa-se numa visão hierárquica e relacional da sociedade. É possível perceber algumas oposições distintivas, como por exemplo: esposa *x* “namorada”, cidadãos *x* “vagabundos”, ambas relações de oposição complementares pautadas pela idéia de ordem *x* desordem – parecendo adequada à relação entre “casa” e “rua”, proposta por DaMatta (1979) para pensar o universo simbólico destes policiais. As narrativas da constituição do “ser policial” passam pelo enfrentamento dos “perigos potenciais” envolvidos em tal processo: o deslumbramento com mulheres e com dinheiro. Por exemplo: Ramos, plantonista do PDPAI, enfatiza sua vinda do interior do estado para Porto Alegre com objetivo de ser policial como um encontro com um “mundo novo”. Tendo permanecido na casa de uma senhora, muito boa, que lhe ofereceu um quarto na sua casa em troca de algum dinheiro, encontrou-se numa situação dramática quando a filha desta senhora resolveu ir, todas as noites, no seu quarto. Ele destaca que, naquela época, era um “menino bobinho, ingênuo, vindo do interior” e que lá, “transar com alguém significava compromisso”. E aqui as mulheres eram diferentes. Por ser negro, Ramos afirma que no lugar onde morava antes de vir a Porto Alegre “as raças não se misturavam” e aqui as mulheres “gostavam de negão”, o que lhe fez ter que ter muita “honestidade” para “não se perder na vida”.

No mesmo sentido, o trabalho na polícia requer constantemente a atenção para a relação entre as categorias de ordem e desordem, uma vez que os policiais encontram-se constantemente confrontados com inúmeros desafios, como o de sucumbir à

tentação de uma promoção fácil ou recebimento de dinheiro para atividades não-lícitas, o que atualiza a relação entre risco e “honra” também para o trabalho “burocrático” dos plantonistas. Cabe ao policial zelar pela manutenção da ordem, combatendo seus “maus elementos” e se interpondo entre o “mundo da casa” e o “mundo da rua”, complementares um ao outro.<sup>17</sup> E quanto mais tentador e perigoso for o “mundo da rua”, mais emocionante torna-se a função do policial, o que faz com que as narrativas do trabalho privilegiem as dificuldades e os perigos aos quais os policiais estão expostos – por um lado acentuando a periculosidade dos adolescentes e enfocando narrativas de casos de atos infracionais cometidos por jovens com requintes de crueldade – como no caso de estupros e abusos sexuais contra crianças – e por outro lado narrando heroicamente como conseguiram controlar o “incontrolável”. Ronaldo, atualmente plantonista do DECA, mas investigador durante muito tempo, lembra o caso de um “travesti loiro e bicha” que “assustava todo mundo [os policiais] porque estava com Aids e usava a Aids para ameaçar quem chegava perto dele”. Segundo Ronaldo, “até a [Polícia de] Choque veio para tentar controlar o guri. E ninguém controlava. Até que eu cheguei e consegui controlá-lo. Agora sempre que ele chega aqui, quer ser atendido por mim”.

No trabalho “burocrático” da oitiva de adolescentes no PDPAI, os “maus elementos” já foram “controlados” e a função do policial é a do registro dos fatos. Não há o *glamour* das buscas, das estratégias de investigação, dos disfarces, o que se agrava com o fato de que há uma percepção de que o adolescente fica impune: segundo os policiais, é constante o fato de que “a gente prende aqui numa semana, e na outra ele já está aqui de novo”. Não são raras as reclamações de que o trabalho que fazem é inútil, “uma palhaçada”, pois segundo eles a maioria dos adolescentes não recebe uma medida de privação de liberdade. Mesmo quando isto acontece, muitas vezes a medida ainda é considerada branda, pois a segurança das unidades da Febem/RS é percebida como fraca, sendo tomado como fácil fugir de tais unidades. É praticamente um consenso a necessidade da redução da idade penal de 18 para 16 anos entre os plantonistas, o que se diferencia dos delegados, cujo discurso público é o a preservação dos “direitos dos adoles-

centes”. Há uma idéia de discricionariedade judiciária na aplicação da medida socioeducativa e de uma perda de poder no encaminhamento dado ao adolescente, uma vez que o trabalho dos plantonistas restringe-se ao registro das versões sobre os fatos para constar no Boletim de Ocorrência Circunstanciada. A partir daí, o resultado é uma “caixinha de surpresas”, como diz um plantonista:

Nós temos limitações para executar tarefas. Nosso superior é o delegado, mas o procedimento é feito aqui. Depois vai para a promotoria, que vai resolver qual penalidade que vai aplicar ao indivíduo. É uma caixinha de surpresas. Às vezes há um procedimento igual e chega lá e é penalizado diferente. Tudo depende do juiz que vai estar lá na hora (Ramos, plantonista do PDPAI)

Neste contexto, a visão da função da polícia como órgão que zela pela segurança social, associada às idéias de impunidade dos adolescentes autores de atos infracionais e da punição do adolescente como uma “caixinha de surpresas”, relaciona-se ao desprestígio do trabalho numa delegacia especializada. Para os plantonistas, à idéia de “adolescência” enquanto uma fase socialmente distinta, sobrepõe-se o próprio papel da polícia como mantenedora da ordem pública. A concepção de marginal (desordem) suplanta o conceito de adolescente, o que revela uma idéia de menoridade social e não etária (VIANNA,1999). Sendo assim, não é difícil de se entender o esforço minucioso e dedicado para a coleta de indícios, fatos e versões que comprovem a participação de adolescentes nos atos infracionais pelos quais são acusados. Do esforço empreendido nesta construção depende a decisão do juiz quanto à necessidade de punição ou não do infrator – o que legitima e justifica práticas diversas de “produção da verdade” na apuração do ato infracional.

### **A PRODUÇÃO DO BOLETIM DE OCORRÊNCIA CIRCUNSTANCIADA E AS VERSÕES PARA CONSTRUÇÃO DA “VERDADE”**

Em concordância com o assinalado por Kant de Lima (1989 e 1995), as práticas da polícia no PDPAI, no momento de cons-

trução do Boletim de Ocorrência, são informadas pelas já citadas representações hierarquizadas e holistas de sociedade, sob a forma de processos inquisitoriais de produção de verdades. De acordo com princípios classificatórios específicos e guiados por elementos como a idade, o cheiro, os antecedentes, as “companhias”, a posição social e o ato infracional cometido, forjam-se diferentes métodos de inquirição, como o interrogatório e a coação para obtenção de informações, através de técnicas específicas de deixar o acusado à vontade, solicitar a repetição da versão dos fatos ou mesmo a humilhação moral e ameaça de agressão física. Salientamos que os princípios classificatórios válidos para guiar o procedimento da polícia quanto aos acusados também se estendem às testemunhas e vítimas, para os quais a polícia também procede a avaliações de ordem moral e baseada em critérios tanto de posição social quanto de performance no PDPAI. Um delegado orienta um plantonista quanto à oitiva de uma testemunha: “Se a testemunha não for tão idônea, aperta ela. Se der um monte de versões, aí já cai no descrédito” (Delegado Alessandro, titular na 1<sup>o</sup> DPAI).<sup>18</sup>

Neste processo, podemos dizer, também concordando com Kant de Lima (1989 e 1995), que a polícia efetivamente – mas não oficialmente – pune indivíduos considerados criminosos (tarefa atribuída ao poder judiciário), através, por exemplo, do fichamento na instituição – que é por sua vez um agravante no momento da apuração de uma outra acusação de ato infracional – ou através de processos de separação simbólica entre a “polícia” e os “bandidos”, em que a acusação de sujeira é um dos instrumentos privilegiados desta demarcação – atualizando-se desta forma a análise de Douglas (1976), ao indicar que “sujeira” é essencialmente desordem. Um plantonista falou para Marcelo, um jovem que disse ter 17 anos, encaminhado ao PDPAI: “Fica aí na porta que tu estás fedido. Qual é o teu nome certo? Não arria no nome... tu já fizeste um furto hoje, já te viram no DML hoje. E esse estupro que tu fizeste em abril?” “Botaram aí, eu não fiz”, respondeu Marcelo. “Ele saiu debochando da PM... ele tem um irmão que está com aids, ele também deve estar. Ele tem um apelido de Lobisomem... só age à noite”, falou um dos policiais que trouxe Marcelo. “Tem 20 anos. É maior”, disse Braga. “Vamos botar esse fedorento



na viatura de novo, mas só que agora é o seguinte: algema”, disse o policial militar.

Para além das acusações de “fedorento” e “sujo”, comuns de serem ditas aos adolescentes que lá chegam, há uma limpeza constante no PDPAI, realizada por funcionários especializados, o que faz com que o cheiro de cera e outros produtos de limpeza estejam sempre pairando no ar. No entanto, o perigo do contágio com a impureza que certos adolescentes representam – os “miseráveis”, se quiséssemos defini-los a partir da expressão utilizada por um plantonista – faz com que não somente a limpeza sistemática seja necessária, mas que existam lugares demarcados no PDPAI para a presença desses adolescentes. Não é possível generalizar, mas houve diversos casos ao longo da pesquisa em que os adolescentes de posição social inferior foram levados à sala ao fundo do PDPAI, enquanto outros adolescentes de posição social média ou superior foram levados para a sala em frente ao PDPAI, originalmente destinada ao chefe dos plantonistas.

As classificações policiais estão permeadas de critérios de diferenciação de classe e, embora inicialmente haja uma contextualização das situações sociais nas quais os adolescentes que chegam até o PDPAI estão inseridos – a pobreza – este argumento é logo substituído por concepções moralizantes a respeito da incompetência paterna em disciplinar os filhos, menções às “famílias desestruturadas” e à promiscuidade de valores presentes no seu contexto social (PAIM, 2001). A acusação moral é agravada pelo fato de que muitos policiais também provêm de famílias de baixa renda e nem por isso, segundo dizem, viraram “marginais”.

## FAMÍLIAS E ADOLESCENTES NA DELEGACIA: PREVENÇÃO, CRIMINALIZAÇÃO E HONRA

As fronteiras de classe também estão presentes nos usos da polícia pela população. É inegável que o público acusado de privilegiado nas delegacias é proveniente de pessoas de posição social inferior da população, segmento que também é o maior representante na procura às delegacias de polícia na expectativa de mediação dos conflitos, sejam eles de ordem jurí-

dica ou “social”. Há casos em que pais ou familiares buscam no PDPAI uma forma de autoridade para “controlar” os filhos – devido às brigas constantes provocadas por estes, por estarem preocupados com as “más companhias” dos adolescentes, pela falta de obediência de horários para chegar em casa ou acordar pela manhã, por não conseguirem fazê-los freqüentar o colégio, etc.

Apesar de haver alguns estudos que reiteram uma irredutível hostilidade de comunidades urbanas periféricas contra a polícia, o que percebemos na pesquisa é um uso estratégico da polícia, não significando com isso que o papel da polícia tenha o mesmo sentido para as famílias e para os policiais. Para as famílias que “entregam” seus adolescentes, a polícia tem um papel disciplinador ou preventivo à entrada do filho na carreira criminosa, muito mais do que enquanto órgão de segurança pública, como vêem os policiais. No entanto, quando são chamados à delegacia em detrimento da apreensão em flagrante do filho, os pais e/ou responsáveis assumem a postura de um “espectador informado” (PAIM, 2001), embora muitas vezes ajam de forma a expressar desaprovação a conduta do filho através de agressão física na própria delegacia, ação que não é questionada e até muitas vezes promovida pela polícia – que após algum tempo intervém no conflito entre pais e filhos, estabelecendo os limites da ação pública da polícia e a ação privada de disciplinamento paterno.

Muitas das famílias que “entregam” os filhos para a polícia vêem na delegacia uma estratégia para “dar um susto” nos adolescentes – o que nem sempre acontece, como podemos ver também pelo caso de Eduardo, um adolescente que parece ter adquirido maior “honra” tendo passado pela delegacia, assim como o fizeram seus colegas – por exemplo, “Thuc”, com as suas 29 passagens pelo PDPAI, narradas orgulhosamente por Eduardo. Eduardo foi trazido até a delegacia pela Brigada Militar, acionada por sua irmã, que se disse ameaçada por Eduardo com uma faca durante uma briga entre eles. Quando questionada pelo plantonista Ramos sobre o ocorrido, a irmã de Eduardo relatou: “... Ele estava pegando as minhas coisas: brinco, blusas... levava não sei pra onde. Ele pegou a minha faca e quis me furar”. Ramos perguntou o que Eduardo pode-

ria dizer sobre isto. Ele falou: “Eu briguei com ela”. “Por que vocês brigaram?”, questionou Ramos. “Porque ela foi dizer que eu estava com o brinco dela”. Perguntou Ramos: “Para quem ela foi dizer?” Eduardo disse: “Foi pegar os brigadianos”. Ramos escreveu no Boletim de Ocorrência, falando alto o que escrevia: “O menor infrator já foi visto com outros menores infratores e maiores de idade”. Perguntou para outro plantonista qual era o delegado responsável pelo Plantão naquele dia, para escrever no depoimento. Dirigiu-se novamente à irmã de Eduardo: “Quais objetos que ele pegou?” Ela disse: “Ele pega tudo: brinco... foi só o brinco que ele pegou. Meu foi só o brinco”. “Ele costuma fazer isto seguido?”, interrogou Ramos. “Costuma”, disse a irmã. Ramos questionou: “E o que tu disseste para ele?” Ela falou: “Aí eu disse: o que é que tu vais pegar os meus brincos? Aí ele começou a me agredir. Daí, primeiro, ele me encheu de pontapé e depois ele pegou a faca e disse que ia me matar”. “Pontapé e mais o quê?”, salientou Ramos. “E soco”, disse a irmã. “E posterior pegou a faca?”, interrogou o plantonista. “Sim. E aí minha mãe pegou e disse: tu não vais dar facada em ninguém. E aí minha mãe tirou a faca dele. Aí eu fui até o postinho... a mãe disse que não agüentava mais ele”. Daí Ramos completou: “Foi lá e a Brigada veio para te dar auxílio”, finalizando o depoimento da irmã.

Ao invés de se intimidar com o correr do depoimento, Eduardo parecia muito à vontade na delegacia e, além de orgulhar-se de suas “companhias”, ainda narrou heroicamente suas aventuras de enganar policiais, expressando os valores de valentia, coragem e ousadia que são comuns no universo destes adolescentes. Tais valores são repassados entre pares prioritariamente através de narrativas orais em que acontecimentos como enganar os policiais são muito recorrentes e contribuem para cultivar a “honra” dos adolescentes.<sup>19</sup> O aprendizado que se dá entre pares e também através do contato com a delegacia é responsável por certas práticas recorrentes dos adolescentes, como “mentir” a idade quando já são maiores de 18 anos ou o nome, na esperança de não terem seus “antecedentes criminais” descobertos – o que, como já foi visto, acarreta uma sobrepunição do adolescente.

Na delegacia, disse Eduardo: “Quando eu era pequeno eu aprontei uma pra PM [Polícia Militar], mas eu nunca mais quero fazer isto. Peguei o rádio de um carro deles, que estava sem ninguém dentro. Aí eu falei: Aqui é o Rudi-Bala e vou matar todo mundo. E eles [os policiais] entenderam que tinha alguém lá, mesmo. Eu saí depois de algum tempo e fui olhar. Quando eu vi, estava cheio de viatura, microônibus, os caras estavam com aquelas máscaras ninjas...” Um outro plantonista, chamado Soares enfatizou: “Então tu estás nesta vida mesmo... estás sempre na rua xaropeando... Vamos registrar as companhias dele”. Sem que o plantonista tenha perguntado, Eduardo assinalou: “Eu ando com ‘Thuc’, o Éder... ele tem 29 passagens por aqui”, disse orgulhoso. Soares perguntou: “Como se escreve ‘Thuc’? ‘T-H-U-C”, disse Eduardo. E completou: “O outro é o Cristiano, aquele que manca das pernas. E tem o Gilberto.” “Isso tudo mete assalto?”, interrogou Soares. “Descuido”, afirmou Eduardo. “E quem é o chefe deles, tu?”, ironizou Soares. Eduardo riu e disse que não. Soares aproveitou a situação e perguntou: “Então tu perturbas mesmo em casa?” Eduardo respondeu, rindo: “Sim”. Soares questionou então: “O que tu fazes pra incomodar?” “Às vezes eu pulo no pátio do vizinho e pego laranja, goiaba”, destacou Eduardo. “Mas e outras coisas?” “Só uma vez fiz um ‘descuido’ no Carrefour”, contou o adolescente.

O fato é que a demanda por autoridade evocada pelos familiares no momento da denúncia no PDPAI, para efetivamente tornar-se um trabalho de polícia e não um trabalho assistencial – como tal tipo de demanda é percebida pelos policiais – necessita tornar-se um ato infracional, definido como um crime nos termos do Código Penal. Em torno deste problema de produção do ato infracional uma série de tensões tornam-se explícitas, como as definições de crime, do papel da polícia e das motivações e expectativas diferenciadas quanto à sua ação, por parte de seus integrantes e do público usuário. As “táticas de convencimento” dos pais e/ou responsáveis envolvem desde ir mais de uma vez à delegacia, acentuar a desobediência do jovem, até mesmo sugerir a prática de ato infracional. O caso de Susana, assistente social de um abrigo de uma prefeitura de Porto Alegre é significativo destas tensões, na medida em que foi procurar o PDPAI junto com duas adolescentes

abrigadas na instituição, afirmando que haviam “matado aula de Educação Física”, imitando a assinatura de um médico nas suas agendas, como se necessitassem ser dispensadas da aula por motivo de saúde.

Susana vinha ao PDPAI querendo enquadrá-las em “falsidade ideológica”, para que pudessem falar com o juiz e ficar registrado no prontuário delas “tudo que tinham feito”. A justificativa para tal procedimento, segundo a assistente social, era de caráter preventivo “à entrada delas numa casa fechada”, ou seja, numa instituição de privação de liberdade – para “cortar o mal pela raiz”, como se expressou. Enquanto o delegado insistia que “matar aula não era ato infracional”, dado que não havia “relevância jurídica”, que seria a de causar prejuízo a alguém ou à sociedade, a assistente social insistia na necessidade do enquadramento. Como percebeu que somente com o argumento da “falsidade ideológica” não conseguiria fazer o registro, começou a referir que as adolescentes “matavam aula para se drogar”. “E com que dinheiro?”, perguntou ao delegado. Este sugeriu: “Vendendo o corpo?” A assistente social respondeu: “Ou coisa parecida...”. Após momentos de discussão, polícia e assistente social concordaram que o uso de drogas e a possível prostituição das adolescentes eram motivos “necessários” para o registro do ato infracional. Para a assistente social, o enquadramento infracional significava prevenção à carreira criminosa. Convencido, o delegado considerava importante o registro do ato infracional para a “proteção das adolescentes”. Ambos agiam em nome dos “direitos dos adolescentes”.

## **O 3º JUIZADO DA INFÂNCIA E DA JUVENTUDE: A PASSAGEM “CIVILIZATÓRIA”**

Após o atendimento no PDPAI, os adolescentes são encaminhados ao Ministério Público, que decide se representa os adolescentes ao Juizado da Infância e da Juventude, para aplicação da medida socioeducativa e sua execução. Em Porto Alegre,

a atuação do Juizado da Infância e da Juventude realiza-se através de quatro órgãos de jurisdição: o 1º e 2º Juizados da Infância e da Juventude (JIJ), responsáveis pelo que na linguagem jurídica se denomina de “etapa de conhecimento”, na qual se apuram as provas e, segundo o juiz responsável pela 3ª Vara do JIJ, objetiva-se a “formação da culpa”. Havendo a “formação da culpa”, o 1º e 2º JIJ também são responsáveis pela aplicação das medidas socioeducativas, quando necessárias. Nos casos em que os adolescentes são trazidos em flagrante, durante os dias úteis, todo o processo da “etapa de conhecimento”, com a “formação da culpa” e a aplicação das medidas socioeducativas, fica por conta da jurisdição do JIJ denominada Justiça Instantânea, criada com fins de agilizar o procedimento judicial. Tanto nos casos encaminhados pelo 1º e 2º JIJ, como naqueles em que a Justiça Instantânea atua, a jurisdição responsável pela execução das medidas socioeducativas é o 3º JIJ.

A pesquisa diz respeito ao 3º JIJ, consistindo numa série de entrevistas realizadas com o juiz responsável por aquela jurisdição, Dr. Rafael, assim como o acompanhamento duas audiências – a chamada “audiência admoestatória”, na qual reúnem-se semanalmente os adolescentes que receberam as medidas socioeducativas de liberdade assistida e prestação de serviços à comunidade, juntamente com seus pais/ou responsáveis e a “audiência para progressão ou regressão de medida socioeducativa”, nas quais há a decisão sobre a manutenção ou finalização da medida socioeducativa que está sendo cumprida pelo adolescente, que é realizada tanto para os adolescentes de medidas que são executadas em meio aberto quando àquelas executadas em meio fechado, como a semiliberdade e a internação em estabelecimento educacional.<sup>20</sup>

## FUNÇÃO DO JUIZADO DA INFÂNCIA E DA JUVENTUDE: O ESTADO CIVILIZADOR

Tanto nas “audiências admoestatórias” quanto nas “audiências para progressão ou regressão de medida”, o 3º JIJ atua com sua equipe de 18 técnicos, formada por assistentes sociais, psicólogo e psiquiatra, que têm por função orientar os adoles-

centes que cumprem as medidas de liberdade assistida e prestação de serviços à comunidade, assim como assessorar o juiz na avaliação da execução das medidas socioeducativas, ou como se refere Dr. Rafael: “no que ele [o adolescente] é obrigado a fazer perante o Estado”. Ainda segundo Dr. Rafael, o 3º JIJ trabalha no acompanhamento das condições do cumprimento das medidas socioeducativas, que são indicadores da adesão dos adolescentes às normas e de sua estabilização comportamental. Para o juiz, a medida socioeducativa é um processo de observação do adolescente, quanto à sua capacidade de adesão às leis. É em nome do Estado que o juiz atua e seu papel, assim como o dos técnicos de sua equipe, é contribuir para que os adolescentes reconheçam a lei e, assim, a autoridade do Estado. Na “audiência admoestatória”, o juiz fala:

Vocês estão aqui frente à lei, frente ao Estado por terem cometido um crime e têm que cumprir uma medida socioeducativa, o que é equivalente a uma pena de adulto. (...) Quem desrespeita a lei vem pra cá. (...) Vocês não estão totalmente livres, mas estão com obrigações frente ao juiz. Vocês não têm liberdade de escolha, ou melhor, não têm 100% juízo sobre as próprias escolhas. Para que coloquemos todas as coisas agora no lugar, o juiz agora serei eu (Dr. Rafael, juiz da 3º Vara do JIJ).

O processo de reconhecimento da autoridade estatal se faz através de uma composição entre vários elementos, entre os quais a ameaça de uma medida socioeducativa mais grave, a exigência da perda de certos elementos identitários (por exemplo, o boné) conjugada com a exigência de uma *hexis* corporal que se revela em modos de andar que parecem humildes, quase devotos e na qual a “boa” postura no sentar e o silêncio atuam de forma significativa. Tanto assim que há uma vigilância constante para o não-uso dos bonés nas audiências, explicitamente referida antes do início da “audiência admoestatória” por um funcionário do 3º JIJ: “Quem está de chapéu, tira o chapéu porque o juiz vai vir daqui a pouco...”, regra que não é ignorada por alguns adolescentes que, ao adentrarem no salão da audiência, automaticamente tiram o boné. Outros ainda informam seus colegas desta exigência, através de gestos que imi-

tam o retirar do boné, para os que chegaram após o aviso do funcionário.

Na visão do juiz, o adolescente que cometeu ato infracional é marcado por inúmeras faltas em sua formação ou, como ele diz, “como se ele trouxesse dentro de si um mosaico de lacunas que marcaram a trajetória dele ao longo da vida”. Podemos dizer que, na sua concepção, a falta do reconhecimento da autoridade da família, da escola e do Estado é o que marca a trajetória destes adolescentes e os coloca numa situação de não-reconhecimento do mundo das leis. Há um abismo entre o mundo dos adolescentes que cometeram ato infracional e o mundo regido pelas leis do Estado. Conforme Dr. Rafael: “Ele [o adolescente autor de ato infracional] está num mundo que não reconhece o nosso. O aplicativo dele não roda no nosso operacional”, utilizando-se da metáfora do computador para descrever a falta de “programação” dos adolescentes que chegam até o 3º JIJ.

O papel da 3ª Vara do JIJ, representado na figura do juiz, é zelar pela execução das medidas socioeducativas, realizando uma reconversão de mundos: trata-se de fazer com que o adolescente que cometeu um ato infracional abandone seu mundo antigo e “civilize-se” através da entrada no “nosso mundo”: o mundo das leis e da ordem regido pelo Estado. Mais do que realizar a interposição entre os “dois mundos”, o papel do juiz é realizar a suplantação de um deles, através de um processo de reconhecimento de um mundo até então desconhecido para o adolescente. Trata-se de um processo de inclusão na ordem do Estado que não se dirige somente ao adolescente, mas a todos que compartilham o seu universo simbólico ou o “seu mundo”: no processo de “civilização” do adolescente, sua família também deve ser incluída.

## AUTORIDADE FAMILIAR EM QUESTÃO

Na visão do 3º JIJ, a família também deve ser responsabilizada pelo ato dos filhos e, desta forma, também é obrigada a cumprir obrigações com o Estado, seja frequentando a “Escola de Pais”, seja acompanhando os adolescentes nas



audiências.<sup>21</sup> Desta forma, a medida socioeducativa é uma reeducação não só dos adolescentes, mas de suas famílias também. Isto porque também falharam na educação dos filhos, como diz o juiz na audiência admoestatória:

A autoridade deve ser dos pais, tios, avós... Se essa autoridade tivesse sido respeitada, vocês não precisariam estar aqui para respeitar a autoridade do juiz. A primeira coisa que tem que ser colocada no lugar é que quem responde pela autoridade dos filhos até 21 anos são os pais e os pais têm que aprender a exercer esta responsabilidade. Não basta colocar toda responsabilidade nos filhos... alguma coisa falhou nesta família para que isto acontecesse (Dr. Rafael, juiz da 3ª Vara do JIJ).

Nas audiências de progressão ou regressão de medida, a responsabilização familiar também é constantemente evocada. A família tem deveres frente aos filhos, que devem ser cumpridos. Isto é evidente no caso de Vitor, adolescente proveniente do Paraná, cuja mãe está em São Paulo atualmente e, segundo o técnico da 3ª Vara do JIJ, converteu-se a uma religião e manda dizer que está rezando muito para o filho e para que ela possa arrumar um emprego. A irmã de Vitor, contou o técnico, mora hoje em dia numa cidade do Paraná e está numa situação financeira boa, mas não quer responsabilizar-se pelo irmão, pois disse que já se incomodou muito com ele. O juiz interveio: “Mas a família está numa situação muito cômoda. A mãe fica rezando e o papel da mãe fica por conta de Santa Maria mesmo?”

Na medida em que as famílias percebem esta imputação de responsabilização pelo ato infracional do adolescente e acusação de desinteresse da família com relação ao jovem ou um sintoma de um fracasso na educação do mesmo, buscam destacar seus esforços na colocação de limites aos adolescentes – no que não deixam de ser avaliadas segundo um modelo do que seja a “boa educação” para a equipe da 3ª Vara do JIJ. O caso de Marcos, cuja tia estava ocupando o posto de sua responsável, é esclarecedor neste sentido. O seu relatório informava que a tia, que tinha mais três filhos, cuidava de Marcos desde que sua mãe havia falecido e que estava disposta a continuar sendo a responsável por Marcos. Afirmava que sempre

procurou educar Marcos com a mesma preocupação que dispensava aos seus filhos, dizendo-se muito rígida na educação dos mesmos e chegando, por vezes, a utilizar agressão física para este fim. A tia estava presente na audiência e orgulhosa ouvia o relato gesticulando com sua cabeça, afirmando a veracidade do relato. Contudo, após a finalização do relatório e antes de iniciar a conversa com Marcos, Dr. Rafael fez questão de dizer para a tia que depois eles precisariam conversar sobre a educação dispensada aos filhos e aos sobrinhos, afinal, aquela senhora não estaria exagerando na rigidez ao agredir fisicamente os jovens?

Na verdade, o que estava em jogo eram modelos diversos de disciplinamento dos filhos: enquanto para a tia o uso de agressão física era um instrumento legítimo de educar, para o juiz, não. O mesmo se pode dizer da própria busca do recurso estatal para a educação dos filhos, nos casos em que as mães vão até o juizado para assinalar o descumprimento da medida judicial do próprio filho. Enquanto para o juiz isto pode ser lido como fracasso na gestão educativa, do ponto de vista das famílias a busca pelo recurso estatal pode expressar exatamente um interesse para com a educação dos jovens, ou seja, um cuidado para a não-entrada no mundo dos “descaminhos”. O interessante de conhecer estas negociações é que vemos os fluxos de significado de diferentes sistemas simbólicos em ação e as estratégias para consecução de fins específicos, por parte das famílias: livrar o adolescente do cumprimento da medida socioeducativa, conseguir um tratamento para drogadição ou afastar o adolescente das “más companhias”.

## AS NEGOCIAÇÕES COM O JUIZ

Uma destas estratégias é através de uma espécie de “pacto” com o juiz, promovida pela explicitação das preocupações familiares com relação aos adolescentes. Dona Maria, por exemplo, foi ao juizado para tentar conversar com o juiz antes da própria audiência do filho de 18 anos. Ela aconselha diariamente seu filho para ser “uma pessoa direita”:

Eu digo para o meu filho: meu filho, vai estudar e ser uma pessoa direita, tenha a tua dignidade. Mas ele não me ouve.

Hoje mesmo ele chegou com a cara inchada de gripe, estava descarregando um caminhão. Eu disse: meu filho, de que adianta descarregar um caminhão esta semana e outro na semana que vem? Ele me disse que faz pra ganhar um dinheirinho, mas não adianta nada, menina. (...) Ele diz: mãe, eu não estou no crime, eu não roubo nem mato. Mas ele cheira, menina. Isso ele faz. (Dona Maria, mãe de adolescente).

A narrativa destaca o quanto Dona Maria desaprova os perigos do “mundo dos descaminhos” e seus conselhos constantes para que o filho volte a estudar e tenha sua “dignidade” e para “ser uma pessoa direita”. Para negociar uma imagem positiva do adolescente, destaca que ele trabalha (o que assinala não aprovar, na medida em que este se contrapõe ao estudo) e não rouba nem mata: seu problema é a droga. Nas audiências, o caso de Dona Maria não é exceção: os valores acionados pelas famílias e adolescentes na interação com os órgãos de regularização são prioritariamente trabalho e estudo. Tais elementos são considerados pelas famílias como fundamentais para “ser uma pessoa direita”, ao mesmo tempo em que são fatores importantes no momento da decisão judicial para aplicação e/ou manutenção das medidas socioeducativas (ADORNO, 1999).

Assim como já vimos na delegacia, por vezes, o juizado da infância e da juventude é procurado pelas próprias mães dos adolescentes, que pedem “providências” para controlar os filhos. Isto é explícito no caso em que a mãe de Cláudio procurou o 3º JIJ para solicitar ao juiz maior atenção ao caso do jovem. Segundo o relato do técnico da 3ª Vara do JIJ, Cláudio estava em liberdade assistida e apresentava muita resistência quando aos encaminhamentos dados. Segundo o técnico, a mãe de Cláudio havia ligado para perguntar se Cláudio poderia passar um período no interior do Estado, o que foi permitido. O que acontecia atualmente é que Cláudio havia voltado “impossível” do interior, usando muita droga e sua mãe estava desesperada, procurando que o juizado fizesse algo. O técnico telefonou para diversos locais de tratamento de drogados, como o Hospital Espírita, O Hospital São Pedro e a Fazenda Desafio Jovem, procurando um local acessível para os R\$ 20,00 que a mãe de Cláudio poderia pagar pelo tratamento. O técnico informou que, apesar da tentativa, Cláudio não ficou no Hospi-

tal para se tratar. O juiz perguntou ao final do relato do técnico: “Onde é que Cláudio está, então?” A mãe respondeu: Eu disse que a gente tinha audiência...” Dr. Rafael informou à mãe: “Eu vou pedir para conversar com ele junto conosco. Vou ter que mandar buscá-lo”. A mãe explicou sua atitude: “Se eu deixar ele na rua, eles matam ele. Eu sou pai e mãe. O pai dele foi preso e eu nunca mais o vi. Eu fui o pai dele sozinha. Controlei Cláudio até os 15 anos, mas agora eu não fico mais em casa, eu tenho que trabalhar...”.

### AS MEDIDAS SOCIOEDUCATIVAS: OBJETIVOS E EFICÁCIA

Para Dr. Rafael, o papel da medida socioeducativa é relativo à “circunstância objetiva do crime e subjetiva do autor”, o que o leva a considerar que é preciso se realizar tanto um trabalho de punição do adolescente e retribuição à sociedade do mal causado quanto um trabalho psicológico com o adolescente que o leve a livrar-se da culpa de ter cometido um ato infracional. O processo de execução da medida socioeducativa é, assim, um processo de purgação, ou seja: de purificação pessoal promovido pelo Estado e no qual o sofrimento e o padecimento são elementos sinalizadores de sua eficácia. Através da “expição da culpa”, como Dr. Rafael coloca, se faz à passagem do adolescente e de sua família para o “nosso mundo” das leis e da ordem. O componente religioso de “conversão”, através da penitência, está presente não apenas nas concepções do juiz, mas se expressa nas inúmeras gravuras e desenhos feitos por adolescentes em privação e restrição de liberdade na Febem, expostos num mural da 3ª Vara do JIJ, cuja mensagem é que a crença em Deus proporciona o acesso a um “novo mundo” e conduz a um renascimento: “Dentro de você existe uma parcela de um Deus criador. Deixe esta parcela vir à tona. Crie um novo mundo, um novo você”.

O caso de Pedro é um exemplo da “expição da culpa” realizada pelo cumprimento de uma medida socioeducativa. Quando Pedro entra na sala de audiências para progressão ou regressão de medida, todos o recebem amigavelmente. Dr. Rafael co-

mentou com o adolescente: “Mas Pedro, nós estamos aqui há um tempão e finalmente veio um caso para nos dar alegria”. A técnica do 3º Vara do JIJ observou: “O Pedro nos deu bastante trabalho e foi no ‘fundo do poço com as drogas. Mas aí fez o tratamento direitinho...” O juiz referiu-se às qualidades atuais de Pedro: “Cuida dos filhos, negocia com a guria [a mãe dos filhos, sua companheira]...” Então o adolescente explicou sua transformação, falando com empolgação:

Eu dormia em torno de duas, três horas por dia. Tudo tinha regra. E mais regras. Eu também estudava a Bíblia. Passava a noite toda estudando a Bíblia. Agora eu também estou fazendo isto. Lá tu aprendes a dar valor para as coisas, até para uma bala. Não pode fazer ‘formação de quadrilha’: não pode conversar com ninguém (Pedro, adolescente).

Segundo o juiz, a “expição da culpa”, ou seja, a purificação do adolescente promovida pelo Estado é o componente subjetivo da elaboração crítica do ilícito e de uma superação dos fatores internos desencadeantes da ação delituosa. Mas é preciso também considerar, na visão do Dr. Rafael, que certos adolescentes têm uma demanda que não é de ordem “exclusivamente moral”, como classifica, mas que se relaciona com uma série de fatores socioeconômicos desencadeantes da prática de ato infracional. Para o juiz, esta é uma outra qualidade essencial da medida socioeducativa: ser uma oportunidade de se complementarem as “lacunas de estruturação social deste sujeito” na área de saúde, proteção social, familiar, habitação e alimentação. Contudo, Dr. Rafael critica o que chama de “intervenção fragmentada” sobre a questão da prática de ato infracional na adolescência.

Quanto aos elementos para decisão do juiz sobre a regressão ou progressão de medida socioeducativa, segundo ele próprio diz, referem-se ao passado do adolescente – ao tipo de ato infracional cometido e contexto de sua realização – assim como se baseiam na situação presente do adolescente – explícitas na maneira que ele está se relacionando com a medida socioeducativa, se ele formula crítica com relação ao fato, como é a situação familiar, ou seja, se a família está comprometida na execução da medida judicial. Diz Dr. Rafael:

Basicamente os elementos são: o contexto do crime, a situação familiar e a atitude do menino na introspecção da culpa, a atitude crítica. E na audiência a gente indaga... testa o adolescente sobre a crítica do fato. Não basta 'estar bem na casa' é preciso a crítica de seus atos. É a intensidade do reconhecimento que ele faz do sofrimento: não só dele, mas de sua família e o sofrimento de solidariedade com a vítima. É ao nível da elaboração subjetiva, que precisa ser o ponto de partida de mudança de atitude, não deve ser meramente comportamental.

Ou seja: ainda que a medida socioeducativa aja através da “ex-piação da culpa” e complementação das “lacunas de estruturação social” dos adolescentes, notamos que a avaliação de seu cumprimento eficaz se dá muito mais amparada no primeiro critério talvez como decorrência da chamada “fragmentação do sistema”. Para Dr. Rafael, os meninos que descumprem as medidas socioeducativas, geralmente, são adolescentes com problemas na sua estruturação familiar e com um histórico de “desvinculação de políticas públicas” o que novamente revela uma incapacidade do adolescente de reconhecer o sistema estatal – e não o contrário.

## ADOLESCENTES E AS NEGOCIAÇÕES DA LIBERDADE

Ricardo chegou de cabeça baixa na audiência para progressão ou regressão de medida. O técnico da 3ª Vara do JIJ relatou o caso de Ricardo ao juiz, informando que o mesmo é um adolescente que desde os cinco anos de idade está no Abrigo Irmão Miguel Dario, da Febem/RS, em Porto Alegre. O técnico cita que atualmente Ricardo está também cumprindo uma medida socioeducativa de liberdade assistida. Contudo, não vem apresentando crítica sobre seus atos, não apresenta interesse nas atividades desenvolvidas no Abrigo, assim como também mostra aos colegas e funcionários do Abrigo suas marcas de tiro como um “troféu”. Afirma também que vai mudar de vida, mas não passa credibilidade – destaca o técnico. O relato continua: afirma que Ricardo tem problemas familiares e usa drogas e tinha forte vinculação com o pai (falecido). A mãe, con-

tou o técnico, tem problemas psiquiátricos. Ainda segundo o relatório, Ricardo fugiu da Febem porque planejava assumir o controle do tráfico na Vila Restinga, após a morte do chefe de lá. Como vemos, todos os indícios conspiravam para que Ricardo continuasse cumprindo a medida socioeducativa: sem família para se responsabilizar por ele, sem crítica de seus atos delituosos e ainda está envolvido com drogas. O que Ricardo poderia acionar na sua defesa?

Na audiência, o juiz perguntou a Ricardo: “E esse ‘herói do crime’, que tu fazes o gênero?” O adolescente respondeu: “Não tenho nada a dizer”. O juiz insistiu: “Eu acho que tu estás numa trajetória terminal, mas tu estás sendo alertado. Se a vida foi ‘filha da puta’ contigo, tu podes mudar. Se ‘cair’ por um roubo, vais pegar cinco anos numa ‘porra’. Sobreviver a um tiro foi uma casualidade. Tu achas que vales mais do que uma bala?” “Eu acho que eu não valho nada”, disse timidamente Ricardo. O juiz questionou: “Por que?” “Desde pequeno que eu acho que eu não valho nada”, falou o adolescente com a voz engasgada.

As palavras do adolescente ecoaram na sala de audiência e todos os presentes: técnicos, defensora pública, promotora e juiz compartilharam de um silêncio constrangedor. O adolescente, em voz baixa, confirmava o relato do técnico e ele estava apenas utilizando a impressão de uma trajetória de certa forma sem saída que o relatório expressava. O juiz, experiente, continuou: “E se tu ouvisses que tu vales para nós?” “Primeira vez”, disse Ricardo. Mais silêncio, interrompido quando Dr. Rafael continua interrogando o adolescente: “Será? Tarde demais? São poucos os ‘caras’, mas têm gente que consegue... que passou pelo que tu passaste, mas conseguiu mudar. Com esse brilho que tu tens. Tu tens um jeito de atilado, de inteligente. Talvez tu não percebas isto, mas isto tem grande valor. De alguma forma tu estás dizendo pra gente desistir de ti”.

O adolescente, inteligente, voltou a questão para o juiz: “Desistir de mim não... eu estou por vocês.” O juiz insistiu, perguntando: “E aí, o que é que a gente faz com esta primeira vez?” Ricardo, jogando com as soluções do juizado, pediu: “Me dá um curso para eu estudar de novo.” O juiz perguntou qual a série de Ricardo – era a 3ª série primária. Disse que o

projeto Talento Jovem estaria começando uma nova turma naquele mês da audiência. E voltou-se novamente ao adolescente, desta vez respondendo a provocação do jovem quando à eficácia da ação estatal: “Podemos te dar uma nova chance também. Eu quero apostar em ti. A gente tem um curso para te dar. É uma aposta. Mas o que tu vais fazer com ela eu não sei”. O juiz seguiu na sua tentativa de convencimento do adolescente, afirmando: “O fato de ter ou não ter valor, valer ou não valer, é tudo uma questão de como a gente olha. Se a tua vida é de gangue, pode ser interessante e curta. Depende de ti. Outra forma de ver é desarmar esta bomba que tu trazes dentro de ti e seguir adiante. A gente está dando oportunidade. Mas se não vem de ti, não adianta, tu tens que assumir. Se tu não assumires isto, teu problema é outro, não é, Dra?”, referindo-se à promotora pública, que falou: “Eu acho que sim, Ricardo. Tu já tens 18 anos... ou tu abres a porta agora ou fechas de vez...”. “Vamos dizer que isto é um sim. Isto é um sim?”, perguntou a Ricardo o juiz. “Sim”, respondeu Ricardo. O juiz ditou a sua decisão: “Discutida a proposta e compromissado o adolescente, aprovado o plano de atendimento, fica desligado o adolescente e encaminhado ao Abrigo Irmão Miguel Dario, consagrado que deverá ser encaminhado ao Talento Jovem”. O adolescente saiu da sala da audiência rindo e em nada lembrava o adolescente que entrou na sala de audiências de cabeça baixa.

Ricardo apenas “jogou” com a possibilidade de fazer um repentino “exame de consciência” na sala de audiências. Conhecendo desde criança os trâmites estatais, o adolescente soube como transformar seu histórico negativo, segundo os parâmetros do juizado, numa possibilidade de recuperação e numa “aposta” que nada mais era do que um desafio para o trabalho do juizado na recuperação do adolescente. Da mesma forma a frase: “Eu estou por vocês...”, falada pelo adolescente, também questionava todas as demais políticas públicas anteriores recebidas pelo adolescente: Ricardo estava desde os três anos sob responsabilidade do Estado.

O caso de Ricardo expõe uma das dimensões da interação dos adolescentes com as instituições de regularização social: há um aprendizado progressivo dos códigos de conduta, realiza-



do tanto entre os pares – através das narrativas orais, nas quais são explorados os valores de valentia e coragem – quanto propriamente através do contato com as instituições, nas quais aprendem a interagir, de modo a utilizar valores e práticas apropriadas a cada contexto, negociando seus interesses. Através de um aprendizado entre pares e pela “peregrinação institucional” (VIANNA, 1999), a identidade dos adolescentes não é deteriorada. De modo algum há um processo de “morfificação do eu” (GOFFMAN, 1996). Ao contrário, quanto mais institucionalmente experientes, maiores possibilidades os adolescentes têm de “jogar” ou negociar seus interesses e de construir significados sobre as estratégias de controle que lhes são dirigidas.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa realizada no Plantão das Delegacias do Adolescente Infrator de Porto Alegre e na 3ª Vara do Juizado da Infância e da Juventude de Porto Alegre possibilitou entender, ainda que parcialmente, quais os valores e práticas que guiam a ação da polícia no registro e apuração de ato infracional em que um adolescente é o acusado, assim como as práticas e sentidos acionados na ação do juizado, no que diz respeito à execução das medidas socioeducativas. Os dados revelaram uma trama de relações complexas entre polícia, juizado, famílias e adolescentes, com uma dinâmica própria na qual a ambigüidade, o conflito e o fluxo entre posições sociais diferenciadas manifestaram-se ininterruptamente nas percepções do que seja adolescência, do papel dos órgãos de regulação social, dos diferentes modos e de tratar e perceber a prática de ato infracional, da relação do Estado com seus cidadãos e também de representações de família e de seu papel na formação dos cidadãos. A etnografia apontou importantes diferenças nas concepções e práticas da polícia e do juizado da infância e da juventude, sucintamente evocadas no quadro a seguir:

	<b>Polícia – PDPAI</b>	<b>Juizado – 3º JJI</b>
<b>Papel</b>	Repressor – Defesa Social	Civilizador -Disciplinador
<b>Representação</b>	Sociedade – Ordem	Estado - Lei
<b>Objetivo</b>	Afastar Criminoso – Maioridade do potencial criminoso e menoridade social	Incluir Adolescente – Preencher lacunas educativas
<b>Ideologia</b>	Moralista – Discurso hierárquico (classificar, tipificar sujeitos)	Individualista – Discurso igualitário (inclusão dos cidadãos através da lei)
<b>Modo de Ação</b>	Reconhecimento de um <i>status</i> social de inferioridade (humilhação física e moral)	Reconhecimento da culpa através da purgação (exame de consciência, perda de elementos identitários)
<b>Papel dos Agentes</b>	Evitar contágio entre o mundo da ordem e o mundo da desordem	Reverter o mundo do adolescente para o mundo da lei

Destacamos, entretanto, que apesar de operarem com lógicas distintas e não ser possível descrever os “processos de regulação” de forma homogênea, polícia e juizado atuam baseados em princípios discricionários nos quais o *status* social e o universo simbólico dos usuários assumem importância fundamental. Ambos os órgãos funcionam complementarmente: a polícia operando na constituição do “criminoso” e o juizado atuando nos processos de sua “reconversão” ao mundo das leis e da ordem social.<sup>22</sup> As fronteiras de classe são constituídas no confronto entre diferentes sistemas simbólicos: a concepção de um hiato entre mundos, que não se refere ao ato infracional cometido – mas ao universo de referenciais sociais e simbólicas de quem o cometeu –, emerge como um dado importante para o entendimento da lógica de atuação destes órgãos. Portanto, não é possível pensar a atuação da polícia e do juizado somente a partir de seus papéis jurídico-legais, mas somente a partir de uma lógica de construção de “pessoas-morais”.<sup>23</sup>

Por outro lado, a análise da polícia e do juizado ficaria incompleta sem incorporar os demais atores sociais envolvidos neste processo: os adolescentes e suas famílias/responsáveis. Para as famílias ou responsáveis pelos adolescentes há usos estratégicos da polícia e do juizado que se relacionam a visões sobre o papel destes órgãos que não se limitam necessariamente aos referidos pelos agentes estatais. A dicotomia que facilmente seria estabelecida através de um olhar externo: Es-

tado-opressor e adolescentes/famílias-vítimas de um processo de criminalização esconde as complexidades da interação entre estes diversos atores sociais. A pesquisa mostrou que a polícia e o juizado, órgãos de regularização social, parecem ser instituições legítimas ou, no mínimo, reconhecidas enquanto autoridades para resolução de conflitos familiares, sendo até mesmo encaradas como participantes do processo de educação dos filhos.

Através dos relatos familiares expostos nos diálogos presenciados nas audiências do JIJ e na delegacia de polícia, foi possível perceber que as famílias e/ou responsáveis utilizam diversos recursos sociais para lidar com o disciplinamento dos jovens, que vão desde enviar os adolescentes para residir com um amigo ou familiar para que seja afastado das “más companhias”, bater nos filhos, ir à delegacia para que o adolescente leve um “susto” e reconheça a autoridade paterna, buscar o juizado para conseguir tratamentos de drogadição ou cursos profissionalizantes, etc. A lógica de criar e disciplinar os filhos em redes amplas onde encontramos parentes, amigos e inclusive instituições estatais já foi percebida em outros estudos sobre grupos populares, como exemplifica a prática de “circulação de crianças” estudada por Fonseca (1995) e, no contexto desta pesquisa, aponta para o fato de que o campo jurídico-policial não é o único recurso possível ou última estratégia empregada no disciplinamento dos adolescentes, mas uma entre outras possibilidades, por vezes simultaneamente utilizada com variados recursos ou “legalidades” (significados, tipos de autoridade e práticas culturais), como diriam Ewick e Silbey (1998).

Não é possível ignorar, no entanto, que a procura pela polícia e pelo judiciário pode estar sendo acentuada pela própria reorientação legal proposta a partir do ECA, através da qual foram reduzidas as possibilidades de abrigo de crianças e adolescentes em instituições públicas. Um dos reflexos possíveis da diminuição das possibilidades de abrigo nestas instituições de assistência social, pode estar sendo uma procura, por parte dos familiares, pelas instituições penais, utilizando-se neste caso as chamadas medidas socioeducativas para

suprir demandas que poderiam ser satisfeitas através da rede de assistência social.<sup>24</sup>

Caso aceitemos esta hipótese, a nova “trama institucional” (GREGORI e SILVA, 2000) formada a partir da implantação do ECA, ao mesmo tempo em que instituiu novos direitos pretensamente universais, acentuou a visibilidade da violência juvenil, temática que se reflete nos debates contemporâneos para redução da idade penal de 18 para 16 anos, nas discussões sobre a implantação de um “direito penal juvenil” e no reforço dos dispositivos de segurança interna e externa nas unidades de privação e restrição de liberdade destinadas aos adolescentes autores de ato infracional. Por outro lado, apesar do ECA propor-se a retirar a “menoridade” classicamente atribuída às crianças e adolescentes de classes populares da população brasileira, a pesquisa mostrou que o recorte de classe continua a operar como um importante fator para o processo de penalização. Assim, por um lado temos uma lei considerada avançada em suas posições igualitárias e universalizantes (ECA) e, por outro lado, uma prática de intervenção estatal que toma a desigualdade social como uma variável determinante para a penalização da pobreza.

No que se refere aos estudos sobre a relação entre leis de proteção à infância e à juventude e práticas sociais, alguns estudos já apontaram este hiato entre leis individualistas e relações sociais relacionais. A pesquisa de Sheper-Hughes e Hoffman (1998), por exemplo, destaca que o novo discurso internacional de reconhecimento dos direitos de cidadania de crianças e jovens é incompatível com a percepção popular no Brasil de que crianças pobres são protocriminosos. Goldstein (1998) também afirma que a noção de infância é privilégio dos ricos e praticamente não existe para os pobres, sendo que o recorte da classe social determina a ética do cuidado. Sheper-Hughes e Hoffman (1998) assinalam, inclusive, que não há uma única noção de “infância” e adolescência e que o recorte de tais categorias se dá devido a fatores de classe social. Segundo os autores, as crianças pobres são “velhas” demais para serem protegidas e jovens demais para reclamar os direitos de cidadania. Neste contexto, a noção de “infância” e pode-se dizer também de “adolescência” torna-se privilégio de pou-

cos. Para Sheper-Hughes e Hoffman (1998), a implementação do Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA) está bloqueada pela hierarquia social existente na vida social brasileira. Segundo os autores, a despeito da queda dos regimes autoritários, a democracia brasileira continua fraca, necessitando ainda ser consolidada, na medida em que vem falhando em manter a ordem pública e as garantias básicas da lei para todos os cidadãos brasileiros, numa situação de “democracia sem cidadania”. As leis, neste contexto, aparecem como ideais que são diariamente subvertidos por aqueles que continuam a olhar as vidas dos pobres – e as crianças pobres em particular – como indesejáveis.

Se por um lado tais análises enriquecem a compreensão das especificidades das relações entre as classes sociais no Brasil, por outro lado – ao abordar a problemática da implantação de legislações “modernas”, individualistas, igualitárias e democráticas em contextos “tradicionais”, hierárquicos e relacionais – podem acabar legitimando pontos de vista dominantes, tendo em vista que, como qualquer legislação, as leis em proteção dos direitos humanos das crianças e adolescentes não são neutras e representam sistemas de valores específicos. Basear as análises sobre a questão dos direitos somente nas implantações locais de tais processos globais é arriscar perceber os contextos locais somente a partir de processos globais. O que introduz uma questão relevante: como estudar direitos humanos sem impor esta temática ao próprio objeto de estudo? Pois assumir o pressuposto de que há um fenômeno de globalização da retórica dos direitos humanos e estudar a questão dos direitos somente nas implantações locais de tais processos globais não é perceber os contextos locais somente a partir dos processos globais? Afinal, como conjugar o local e o global?

Wilson (1997) traz um ponto de vista interessante quando argúi em favor dos estudos sobre a relação entre direitos humanos, cultura e contexto. Propõe uma abordagem para os estudos sobre direitos humanos em que a “universalidade” dos direitos humanos vire uma questão de contexto. Neste sentido, Wilson (1997) assinala duas questões fundamentais: em primeiro lugar, que as interpretações da doutrina dos direitos humanos estão expressas nas biografias pessoais, histórias co-

munitárias e nas relações de poder entre grupos de interesse; em segundo lugar e de máxima importância, que seus relacionamentos com as versões legais-formais devem ser descobertas e não assumidas. Ou seja, mesmo estudando processos globais, mais do que nunca a clássica máxima antropológica de estudar “o ponto de vista do nativo” se faz necessária, na medida em que é a própria garantia do não-apagamento das especificidades locais e da alteridade social e a defesa quanto ao risco de duplicar na pesquisa exatamente as próprias relações de dominação que engendraram a problemática do estudo.

Dentro desta proposta, esta pesquisa não teve como proposta simplesmente medir o impacto da nova lei especial destinada a crianças e adolescentes – o ECA – no cotidiano das relações sociais no sistema policial e jurídico. Ao contrário, procurou destacar o processo contínuo de produção de significados num campo influenciado pela ideologia dos “direitos dos adolescentes”. A questão dos “direitos humanos”, ao invés de assumida, foi descoberta numa trama complexa que envolveu diversas práticas e concepções correntes no nível policial e jurídico, as quais envolveram diversos atores sociais – policiais, delegados, juizes, adolescentes e familiares – manifestando variadas noções do papel do Estado e da família no disciplinamento dos jovens. Ao enfatizar os sentidos locais e contextuais, este trabalho procurou privilegiar as diversas alteridades presentes nos processos descritos, inserindo-se numa tradição acadêmica antropológica, sempre em busca da compreensão da lógica de diversas sensibilidades e modos de vida.

## NOTAS

- <sup>1</sup> Para efeitos da lei considera-se criança a pessoa até 12 anos de idade e adolescente aquela entre 12 e 18 anos. Como ressalta Alvim (1999), ser criança e adolescente tem diferenças em termos de responsabilidades legais e deveres de proteção do Estado. Uma das diferenças principais consiste na possibilidade do adolescente receber uma medida socioeducativa quando cometer algum ato infracional, o que se for realizado por criança dá origem a uma medida de proteção especial. Ato infracional é definido pelo artigo 103 do ECA como sendo toda conduta descrita como crime ou contravenção penal que, quando apurado, pode dar origem a uma medida socioeducativa, aplicada pelo Juizado

da Infância e da Juventude. As medidas socioeducativas, segundo o artigo 112 do ECA, são as seguintes: advertência, obrigação de reparar o dano, prestação de serviços à comunidade, liberdade assistida, semiliberdade, internação em estabelecimento educacional e qualquer uma das medidas de proteção. As medidas de proteção estão previstas no artigo 101 do ECA.

- 2 Dados recolhidos junto à Assessoria de Planejamento e Pesquisa da Febem/RS, referentes à população da instituição no último dia dos anos de 1991 e 2000. A Febem/RS – Fundação Estadual do Bem-Estar do Menor do Rio Grande do Sul – é o órgão estatal responsável pela execução das medidas socioeducativas de internação e semiliberdade, de sua exclusiva competência.
- 3 Entre 1991 e 1998 registraram-se 57 motins e fugas em massa, sendo apenas três referentes ao período de 1991 a 1994.
- 4 Uma expressão significativa deste processo foi à tomada por parte da Brigada Militar, no ano de 1998, do controle de uma das Unidades - o Centro do Jovem Adulto – que passou então a ser dirigido e posteriormente, no ano de 1999, dirigido e operado por um órgão vinculado à Secretaria da Justiça e da Segurança e não mais pela FEBEM/RS, instituição vinculada à Secretaria do Trabalho, Cidadania e Assistência Social. Já sob a direção da Brigada Militar esta instituição passou a atender com exclusividade jovens maiores de 18 anos com perfil considerado “incompatível para convivência com outros infratores” (JARDIM e SCHUCH, 2000).
- 5 Esta tensão atualiza-se para os diferentes atores sociais de várias formas: reabilitar x retirar “maus elementos” (sociedade de modo geral), educação x segurança (funcionários), afastar os filhos dos perigos da rua x idéia da Febem/RS como Escola do Crime (familiares) e oportunidades x “pagar a pena” (adolescentes) (BARCELLOS e FONSECA et al, 2001).
- 6 Sobre criminalidade juvenil no Brasil, uma pesquisa coordenada por Adorno (1999) comparou dados quantitativos de dois períodos de tempo (1988-1991 e 1993-1996), em São Paulo, e constatou que não houve uma modificação significativa no padrão de violência juvenil nesse período, predominando em ambos intervalos de tempo estudados o cometimento de atos infracionais contra a propriedade. A mesma pesquisa, porém, apontou um certo crescimento dos crimes violentos praticados por adolescentes. Esta tendência manifestou-se também no Rio de Janeiro, onde há um aumento de cerca de 25% no caso de infrações violentas cometidas por adolescentes no período compreendido entre 1991 e 1996, passando de 2675 ocorrências em 1991 para 3318 em 1996 (ASSIS, 1997). Todavia, análises posteriores ao ano de 1996 não encontraram igual tendência. No caso de uma pesquisa realizada com o universo de adolescentes autores de ato infracional do interior de Minas Gerais, percebeu-se uma diminuição de 5% no percentual de cometimento de infrações violentas entre os anos de 1996 e 1998 (AMENCAR, 1999). Os dados referentes aos motivos de internação dos adolescentes privados de liberdade no Brasil também mostram que os percentuais de atos infracionais classificados legalmente como contra o patrimônio e contra a pessoa se mantêm sem grandes modificações entre os anos de 1995/1996 e 1997 - respectivamente 78% contra o patrimônio e 22% contra a pessoa e 76% contra o patrimônio e 24% contra a pessoa (VOLPI, 1997 e VOLPI e SARAIVA, 1998).

- <sup>7</sup> Amencar (1999); Adorno (1999); Assis (1997); Silva e Milito (1995); Volpi, (1997), Volpi e Saraiva (1998) e Zaluar (1994).
- <sup>8</sup> Koller (1996), Volpi (1997), Volpi e Saraiva (1998), Pellegrini (1998), Gustsack (1998) e Febem/RS (1999).
- <sup>9</sup> Zaluar (1994), pesquisando processos criminais de tráfico e uso de substâncias ilícitas em Campinas (SP), descobriu que em 1991 havia quatro vezes mais pessoas acusadas de uso e de tráfico de substâncias ilegais do que em 1981. A proporção de condenações também aumentou durante a década: em 1981, 41% dos acusados de tráfico foram condenados a penas de privação de liberdade, sendo que em 1986 a porcentagem cresceu para 69%, chegando até 85% no ano de 1991, tendência igualmente percebida quando ao crime de uso de substâncias ilícitas. Segundo os autores, os números totais de presos enviados à prisão tiveram um grande aumento: de 80 pessoas em 1981 para 400 pessoas em 1991.
- <sup>10</sup> Paradoxo já percebido por Adorno (1991). Este autor destaca que por mais paradoxal que possa parecer, é justamente numa era de crescente democratização política da sociedade que as agências de preservação da ordem pública tendem a estabelecer (ou a manter, diríamos) estratégias de preservação da ordem pública que apelam para o autoritarismo, agridem direitos fundamentais consagrados em convenções internacionais e instauram práticas arbitrárias.
- <sup>11</sup> Dados obtidos a partir da realização da pesquisa: “A Constituição do ‘Adolescente Autor de Ato Infracional’: Dramas e Processos Sociais”, cujos pesquisadores, além de mim, são: Heloisa Salvatti Paim – a quem agradeço os comentários para confecção deste texto – Sinara Frajardo e Hélio Silva.
- <sup>12</sup> O PDPAI funciona 24 horas por dia, contando com uma equipe composta por 16 escrivães e inspetores de polícia, distribuídos em quatro equipes de quatro plantonistas cada.
- <sup>13</sup> Basicamente, a rotina do PDPAI é composta pelo recebimento de adolescentes pegos em flagrantes e trazidos geralmente por policiais militares e também por representantes de instituições de assistência social (abrigos, em sua maioria), acusados de cometimento de ato infracional. O procedimento padrão é, em primeiro lugar, ouvir o apreensor e redigir um ofício de encaminhamento do adolescente para a realização do exame de sua integridade física no Departamento Médico Legal (DML), assim como se faz com as vítimas, em caso de ato infracional cometido mediante agressão física. Na volta do DML há a oitiva do apreensor, da vítima, das testemunhas (se houver) e do adolescente, para a produção do Boletim de Ocorrência Circunstanciada, nos casos em que o adolescente pode ser liberado na presença dos pais ou responsável (devido ao fato do ato infracional ter sido cometido sem grave ameaça ou violência à pessoa), para posteriormente apresentar-se, no prazo de 24 horas, ao Ministério Público. Nos casos em que o adolescente é acusado do cometimento de ato infracional com grave ameaça ou violência à pessoa, o PDPAI ouve os envolvidos e lavra o auto de apreensão do adolescente e dos produtos e instrumentos utilizados no ato infracional, para seu encaminhamento ao Ministério Público. A partir daí, finaliza-se o trabalho do PDPAI.



- <sup>14</sup> Todos os nomes referidos ao longo do texto são fictícios. Porém, a ocupação dos sujeitos foi mantida, pela importância para compreensão dos dados expostos.
- <sup>15</sup> O que é descrito por Kant de Lima (1995) como a função de vigilância da Polícia, tendo um caráter preventivo da criminalidade, no universo aqui analisado é percebido como sendo uma função repressiva.
- <sup>16</sup> Utilizamos a noção de “honra” tal como classicamente formulada por Pitt-Rivers (1968), ou seja, como o termo de uma valorização. Segundo o autor, esta noção fornece os nexos entre os ideais da sociedade e a reprodução destes no indivíduo através da aspiração de os personificar, ligando a ordem social ideal com a ordem terrestre.
- <sup>17</sup> Sobre a relação entre a “casa” e a “rua” e seus significados simbólicos, ver DaMatta (1979).
- <sup>18</sup> Neste sentido, encontramos na organização da polícia um sistema de classificação, expresso em categorias verbais, para caracterizar o outro e garantir o bom desempenho da ação policial, que passa a depender da eficiência na identificação. Deste modo, a partir de um processo de tipificação do outro, monta-se um acervo organizacional de conhecimento que simplifica o ambiente e visa reduzir ambigüidades de procedimentos e de tomada de decisões (MOTA, 1995).
- <sup>19</sup> Entre jovens de periferia, outros estudos já referiram a relação entre “honra” e valentia, coragem e ousadia, repassados através de códigos orais – o que não parece ser uma especificidade brasileira. Ver: Bourgois (1996), Hecht (1998) e Lepoutre (1997).
- <sup>20</sup> Conforme o ECA, as medidas socioeducativas não necessitam comportar, no momento de sua aplicação, um tempo predeterminado, mas sim podem ser avaliadas no período máximo de seis em seis meses.
- <sup>21</sup> A “Escola de Pais” é propagada como um grupo de ajuda para pais ou responsáveis de adolescentes que estão cumprindo medida socioeducativa. É coordenado por psicólogas e nos encontros os pais são motivados a compartilhar suas dúvidas. Todos os pais ou responsáveis são obrigados a participar no mínimo de dois encontros.
- <sup>22</sup> A atuação complementar da polícia e juizado já foi descrita por Kant de Lima (1995).
- <sup>23</sup> Característica compartilhada inclusive por outros setores do Estado brasileiro, como o exército e os órgãos de defesa dos direitos do consumidor (BEVILÁQUA e LEINER, 2000).
- <sup>24</sup> Tal processo já foi descrito por Donzelot (1980) no caso francês: a partir do momento em que as políticas de assistência social viram-se obrigadas a limitar o ingresso de crianças e adolescentes nos programas de atendimento, iniciaram uma ênfase no atendimento dos indisciplinados. Esta política criou uma ambigüidade entre os “carentes” e os “perigosos” e teve como resultado o fato de que os pais, frente à recusa dos internatos em aceitar seus filhos, iniciaram um processo de acentuação do comportamento insubmisso da prole.

## REFERÊNCIAS

ADORNO, Sérgio. Sistema Penitenciário no Brasil. Problemas e Desafios. In: *Revista da USP – Dossiê Violência, N<sup>o</sup> 9*. SP, Universidade de São Paulo, março/abril/maio de 1991.

ADORNO, Sérgio et al. *O Adolescente na Criminalidade Urbana em São Paulo*. Brasília, Ministério da Justiça, Secretaria de Estado dos Direitos Humanos, 1999.

ALVIM, Rosilene. Cidadania e Exclusão Social: Infância, Adolescência e Juventude nas Classes Populares. In: *Relatório Resumido das Atividades Executadas no Período de 01/97 a 01/99 para o Programa de Bolsas de Produtividade em Pesquisa do CNPq*. RJ, 1999.

AMENCAR. *O Atendimento ao Adolescente a Quem se Atribui Autoria de Ato Infracional no Interior do Estado de Minas Gerais. Relatório Final da Pesquisa*. BH, AMENCAR, 1999, mimeo.

ASSIS, Simone G. de. Situación de la violencia juvenil en Rio de Janeiro. In: *Taller sobre la Violencia de los Adolescentes y las Pandillas (maras) Juveniles*. Auspiciado por Oficina Panamericana de la Salud (OPS/OMS). San Salvador, El Salvador, 7-9 mayo 1997. *Apud*: ADORNO, Sérgio et al. *O Adolescente na Criminalidade Urbana em São Paulo*. Brasília, Ministério da Justiça, Secretaria de Estado dos Direitos Humanos, 1999.

BARCELLOS, Daisy e FONSECA, Claudia et al. *Avaliação Situacional, Motivações E Expectativas Da População Envolvida pelo Sistema Febem/RS*. POA, NACI/UFRGS, 2001 (mimeo).

BEVILÁQUA, Ciméa e LEIRNER, Piero. Notas sobre a Análise Antropológica de Setores do Estado Brasileiro. In: *Revista de Antropologia*. SP, Universidade de São Paulo, 2000.

BOURDIEU, Pierre. A Força do Direito. Elementos para uma Sociologia do Campo Jurídico. In: *O Poder Simbólico*. RJ, Bertrand Brasil, 2000 (3<sup>o</sup> edição).

- BOURGOIS, Philippe. *In Search of Respect*. Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- DAMATTA, Roberto Da. *Carnavais, Malandros e Heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. RJ, Zahar Editores, 1979.
- DONZELOT, Jacques. *La Police des Familles*. Paris, Minuit, 1980.
- DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo*. SP, Editora Perspectiva, 1976.
- ESTATUTO DA CRIANÇA E DO ADOLESCENTE. Lei Federal 8.069/1990.
- EWICK, Patricia e SILBEY, Susan. *The Common Place of Law: Stories from Everyday Life*. Chicago, University of Chicago Press, 1998.
- FEBEM/RS. *Diagnósticos Institucionais/99 – Relatório Final*. POA, Assessoria de Planejamento e Pesquisa da FEBEM/RS, 1999 (mimeo).
- FONSECA, Claudia. *Caminhos da Adoção*. SP, Cortez, 1995.
- FONSECA, Claudia e CARDARELLO, Andrea. Direitos dos Mais e Menos Humanos. In: *Horizontes Antropológicos*. POA, ano 5, nº 10, maio de 1999 (61-82).
- GEERTZ, Clifford. Fatos e Leis em uma Perspectiva Comparativa. In: *O Saber Local*. Petrópolis : Vozes, 1998.
- GLUCKMAN, Max. Obrigação e Dívida. In: DAVIS, Shelton H. *Antropologia do Direito*. RJ, Zahar Editores, 1973.
- GOFFMAN, Erving. *Manicômios, Prisões e Conventos*. 5ª ed. SP, Perspectiva, 1996.
- GOLDSTEIN, Donna M. Nothing Bad Intended: Child Discipline, Punishment, and Survival in Rio de Janeiro, Brasil. In: SHEPER-HUGHES, Nancy e SARGENT, Carolyn. *Small Wars. The Cultural Politics of Childhood*. Berkeley, Los Angeles e London, University of California Presss, 1998.
- GREGORI, Maria F. e SILVA, Cátia S. *Meninos de Rua e Instituições. Tramas, Disputas e Desmanche*. SP, Contexto, 2000.

GUSTSACK, Felipe. *Levantamento dos Boletins de Ocorrências Circunstanciadas Registradas Junto ao Departamento de Estado da Criança e do Adolescente – DPDCA e pela Delegacia da Criança e do Adolescente Vítima de Ato Infracional – DPDAV*. Pesquisa Integrada sobre os Adolescentes Privados de Liberdade e Internos na FEBEM/RS em Cumprimento à Decisão Judicial pela Prática de Ato Infracional. POA (UFRGS), agosto de 1998, mimeo

HECHT, Tobias. *At Home in the Street. Street Children of Northeast Brazil*. Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

JARDIM, Marta D. R. e SCHUCH, Patrice. *Da Violência Anunciada em ‘Voz Juvenil’: Notas de Apaziguamento*. POA, Febem/RS, 2000 (mimeo).

KANT DE LIMA, Roberto. *A Polícia na Cidade do Rio de Janeiro. Seus Dilemas e Paradoxos*. RJ, Forense, 1995.

\_\_\_\_\_. Cultura Jurídica e Práticas Policiais. A Tradição Inquisitorial. In: *RBCS*. nº 10, vol. 4, junho de 1989.

KOLLER, Silvia et al. *Adolescente Infrator Privado de Liberdade Interno na FEBEM/RS*. POA, CEP – RUA/UFRGS e CRIAD/UFRGS, 1996.

LEPOUTRE, David. *Coeur de Banlieue. Codes, Rites et Langages*. Paris, Editions Odile Jacob, 1997.

LEVESQUE, Roger J. R. Piercing the Family’s Private Veil: Family Violence, International Human Rights, and the Cross-Cultural Record. In: *Law & Policy. Volume 21, nº 2*. Oxford, Blackwell Publishers Ltd, April 1999.

MOORE, Sally Falk. *Law as Process: an Anthropological Approach*. London, Routledge, 1978.

MOTA, Paula Poncioni. A Polícia E Os Pobres: Negociação E Conflito Em Delegacias De Polícia Do Rio De Janeiro. In: *A Polícia e os Pobres: Representações Sociais e Práticas em Delegacias de Polícia do Rio de Janeiro*. RJ, Dissertação de mestrado apresentada ao Curso de Mestrado em Serviço Social da Escola de Serviço Social, UFRJ, 1995.

NADER, Laura. Num Espelho de Mulher: Cegueira Normativa e Questões de Direitos Humanos Não Resolvidas. In: *Horizontes Antropológicos*, POA, ano 5, nº 10, maio de 1999 (p.61-82).

PAIM, Heloisa Salvatti. *Dramas e Processos na Constituição do Adolescente Infrator em uma Delegacia Especializada*. Texto apresentado na IV Reunião de Antropologia MercoSul. Curitiba, de 11 a 14 de novembro de 2001 (mimeo).

PELLEGRINI, Ana et al. *Possibilidades de um Perfil do Adolescente Autor de Ato Infracional da FEBEM/RS*. POA, FEBEM/RS, 1998 (mimeo).

PITT-RIVERS, J. Honra e posição social. In: *Honra e Vergonha: Valores das Sociedades Mediterrâneas*". 1968.

SANTOS, Boaventura Souza. Por uma Concepção Multicultural de Direitos Humanos. In: FELDMAN-BIANCO, Bela (Org.). *Identidades. Estudos de Cultura e Poder*. SP, Hucitec, 2000

SHEPER-HUGHES, Nancy e HOFFMAN, Daniel. Brazilian Apartheid: Street Kids and the Struggle for Urban Space. In: SHEPER-HUGHES, Nancy e SARGENT, Carolyn. *Small Wars. The Cultural Politics of Childhood*. Berkeley, Los Angeles e London, University of California Presss, 1998.

SHEPER-HUGHES, Nancy e SARGENT, Carolyn. *Small Wars. The Cultural Politics of Childhood*. Berkeley, Los Angeles e London, University of California Presss, 1998.

SILVA, Hélio e MILITO, Claudia. *Vozes do Meio Fio: etnografia*. RJ, Relume Dumará, 1995.

STARR, June e COLLIER, Jane. Introduction: Dialogues in Legal Anthropology. In: STARR, June e COLLIER, Jane (orgs). *History and Power in the Study of Law: New Directions in Legal Anthropology* Ithaca: Cornell University Press, 1989.

STEPHENS, Sharon. *Children and the Politics or Culture*. Princeton, Princeton University Press, 1995).

VIANNA, Adriana. *O Mal que se Adivinha*. RJ, Arquivo Nacional, 1999.

VOLPI, Mário (Org). *O Adolescente e o Ato Infracional*. SP, Cortez Editora/INESC, 1997.

VOLPI, Mário e SARAIVA, João Batista Costa. *Os Adolescentes e a Lei. Para Entender o Direito dos Adolescentes, a Prática de Atos Infracionais e Sua Responsabilização*. Brasília, ILANUD/Comissão Européia, 1998.

WALSH, Bernardete. The United Nations Convention on the Rights of the Child: A British View. In: *International Journal of Law and the Family*. Nº 5, 1991.

WILSON, Richard A. Human Rights, Culture and Context: an Introduction. In: *Human Rights, Culture and Context. Antropological Perspectives*. London and Sterling, Pluto Press, 1997.

YNGVESSON, Barbara. Making Law at the Doorway: The Clerk, the Court and the Construction of Community in a New England Town. In: *Law & Society Rev.* Nº 22. 409, 1988.

\_\_\_\_\_. *Virtuous Citizens, Disruptive Subjects: Order and Complaint in a New England Court*. New York, Routledge, 1993.

ZALUAR, Alba. *Memorial da Violência*. SP, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UNICAMP, 1994.