

**ANTROPOLOGIA E
DIREITOS HUMANOS**

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

Regina Reyes Novaes
Roberto Kant de Lima
(Organizadores)

**ANTROPOLOGIA E
DIREITOS HUMANOS**

Prêmio
Associação Brasileira de Antropologia
Fundação Ford



EDITORA DA UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
Niterói/RJ, 2001

Copyright © 2001 by Regina Reyes Novaes e Roberto Kant de Lima (Organizadores)

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: Rozely Campello Barroco

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

Supervisão gráfica: Ana Paula Campos e Káthia M. P. Macedo

Coordenação editorial: Ricardo B. Borges

Catálogo-na-fonte

A636 Regina Reyes Novaes/Roberto Kant de Lima (Organizadores)

Antropologia e direitos humanos – Prêmio ABA/FORD/ Regina Reyes Novaes/Roberto Kant de Lima (Organizadores) — Niterói : EdUFF, 2001.

266 p. : il. ; 21 cm. — (Coleção Antropologia e Ciência Política ; 30, Direitos Humanos, 1).

Inclui bibliografias.

ISBN 85.228-0335-8

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

Diretora da EdUFF: Laura Cavalcante Padilha

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

Sueli Druck

Vera Regina Salles Sobral

Virgínia Maria Gomes de Mattos Fontes

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	7
---------------------------	----------

Roberto Kant de Lima

INTRODUÇÃO	9
-------------------------	----------

Regina Reyes Novaes

ANTROPOLOGIA E OS LIMITES DOS DIREITOS HUMANOS: O DILEMA MORAL DE TASHI	17
--	-----------

Debora Diniz (UnB)

DIREITOS HUMANOS ATRAVÉS DA HISTÓRIA RECENTE EM UMA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICA	47
--	-----------

Rosinaldo Silva de Sousa (UnB)

USOS DA TERRA, FUSOS DA LEI: O CASO MAKUXI	81
---	-----------

Paulo José Brando Santilli (Unesp)

NOVAS CONFIGURAÇÕES: DIREITOS HUMANOS DAS MULHERES, FEMINISMO E PARTICIPAÇÃO POLÍTICA ENTRE MULHERES DE GRUPOS POPULARES PORTO-ALEGRENSES	137
--	------------

Alinne de Lima Bonetti (UFSC)

DESAPARECIDOS E DIREITOS HUMANOS: ENTRE UM DRAMA NACIONAL E UM DILEMA UNIVERSAL	203
--	------------

Ludmila da Silva Catela (UFRJ)

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA

Diretoria anterior (1998-2000)

Presidente: Yonne de Freitas Leite

Vice-Presidente: Ruben Oliven

Secretária-Geral: Regina Reyes Novaes

Tesoureira: Sandra de Sá Carneiro

Diretores: Ellen Woortmann, Judith Hoffnagel, Paula Monteiro e Roberto Cortez

COMISSÃO DOS DIREITOS HUMANOS

Roberto Kant de Lima (Presidente), Luis Roberto Cardoso de Oliveira, Luiz Eduardo Soares, Luiz Mott, Cláudia Fonseca, Ana Lúcia Eduardo Faraht Valente, Pedro Bodê de Moraes, Theophilo Rifiotis e Sérgio Adorno.

Diretoria atual (2000-2002)

Presidente: Ruben George Oliven (UFRGS)

Vice-Presidente: Guíta 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)

APRESENTAÇÃO

Esta coletânea é o resultado de um trabalho conjunto da Diretoria da ABA e da Fundação Ford, que instituíram em 2000 o concurso Antropologia e Direitos Humanos – Prêmio ABA/FORD, estando na Presidência da Associação Yonne de Freitas Leite e na Secretaria Geral, Regina Novaes. Esta iniciativa se insere em um contexto que tem aberto nossa Associação a temas menos tradicionais da disciplina antropológica, como reflexo da prática cada vez mais diversificada de seus associados, característica desta antropologia que praticamos fora do lugar em que se originou o pensamento disciplinar ao redor do “outro”. Esse outro, que, aqui, somos nós mesmos e que provoca essa inserção diferenciada no campo, a qual, embora necessária e obrigatória, coloca desafios cada vez mais complexos ao ofício de antropólogo na sociedade brasileira contemporânea.

Parece este ser mais um dos efeitos da mundialização e da internacionalização a qual, ainda que com pretensão de homogeneizar o mundo e seus valores sob a égide da mística do mercado, acaba por abrir espaços a especificidades culturais, tornadas cada vez mais visíveis e suscetíveis de curiosidade e compreensão aos olhos do mundo. Assim, temas e problemas que estavam distanciados da reflexão de nossa disciplina, assim como atuações feitas invisíveis aos olhos de uma antropologia construída de acordo com um modelo positivista adotado como critério de sua cientificidade, ficam cada vez mais explícitos e expostos, expondo-nos como profissionais, a públicos cada vez mais amplos.

Nestas circunstâncias, a questão dos Direitos Humanos e, porque não dizer, da ética profissional, se torna cada vez mais relevante, não só em nossa profissão, como na sociedade em geral e, na brasileira, em particular. O problema parece estar, em primeiro lugar, em uma confusão conceitual entre o que seria ética e o que seria moral e lei, discussão antiga e, para variar, não resolvida entre os filósofos. De um certo ponto de vista, poderíamos dizer que as profissões têm éticas, quer di-

zer, procedimentos sob as quais o conjunto de seus praticantes concorda em exercer seu ofício. Estes procedimentos não estão, em geral, imunes ao exame da lei, quando este é provocado por aqueles que se julgam prejudicados. Entretanto, mais importante ainda, estes procedimentos têm *status* próprio e suas assertivas e sanções não precisam limitar-se àquelas legais. Cria-se, assim, no campo da ética, um espaço que é, e não é, coincidente com aquele da lei e da moral.

Perquirir os princípios que delimitam e constituem este espaço, colocar em foco as categorias de generalidade e localidade na abrangência das regras que o regulam, de universalidade e particularidade na sua aplicação, de interpretações autorizadas ou de literalidade dos enunciados que fundam sua legitimidade, afigura-se tarefa contemporânea das mais relevantes, que serve tanto à reflexão sobre o ofício de antropólogo como quanto aos limites em que a liberdade de indivíduos ou grupos pode ou deve ser exercida nesse mundo extremamente visível, heterogêneo, midiático em que vivemos todos.

Na qualidade de Presidente da Comissão de Direitos Humanos da ABA, na ocasião do concurso – cargo que mantenho até hoje por designação da atual Diretoria – fiz parte da banca que examinou os trabalhos apresentados e pude constatar a excelente qualidade das reflexões empreendidas pelos colegas que se candidataram. Também pude testemunhar o empenho da coordenadora do concurso, Regina Novaes, na sua produção. Quando à publicação, devemos agradecer à Simoni Guedes, do PPGACP, à EdUFF e à atual Diretoria da Associação o apoio e o empenho em realizá-la. Espero que este seja apenas o primeiro de uma longa série de textos publicados em consequência de sua seleção em concursos similares, cujas reflexões nos ajudarão a pensar este mundo quer tanto nos espanta, profissionalmente, e que nos faz, sempre, querer mergulhar nele de uma perspectiva original.

Roberto Kant de Lima
Universidade Federal Fluminense
Associação Brasileira de Antropologia

INTRODUÇÃO

Este livro nasceu do reconhecimento de uma necessidade e de um dever. À necessidade de repensar o papel do antropólogo no mundo contemporâneo, buscando um redimensionamento de sua atuação profissional, somou-se o dever da Associação Brasileira de Antropologia (ABA) de encontrar meios para incentivar esta reflexão. Para levar a frente este objetivo nasceu o convênio entre a ABA e a Fundação Ford intitulado Antropologia e Direitos Humanos.

Direitos Humanos é um tema “bom para pensar”, como se costuma dizer no consagrado jargão antropológico. É um tema que não nos permite economizar os paradoxos acumulados ao longo da história e, ao mesmo tempo, está sempre a exigir escolhas e tomadas de posição frente aos conflitos sociais do presente. Por um lado, sabemos o quanto etnocêntrica é a expressão “direitos humanos” com suas pretensões hegemônicas inerentes a formações culturais específicas, ancoradas em instituições, estados e demais aparatos de poder. Por outro lado, embora inserida nesta mesma história que se vê como universal, a tradição disciplinar antropológica nos legou como herança a possibilidade de questionar preconceitos e ver os “direitos” dos outros. É por este ângulo que podemos reconhecer hoje no interior do campo dos “Direitos Humanos” instrumentos valiosos para a reafirmação do valor da diversidade cultural, para o questionamento das desigualdades sociais, para a defesa dos valores democráticos

Idéias como estas fizeram parte do edital do Concurso Antropologia e Direitos Humanos, Prêmio ABA/FORD. Relembrando que a formação antropológica deve aguçar a sensibilidade crítica e relativizadora, exigindo deslocamentos, descontextualizações, estranhamento de todo tipo de fundamentalismo, abriram-se as inscrições para o Concurso. Para melhor qualificar os objetivos da empreitada, foram

explicitadas três dimensões que poderiam ser enfatizadas nos trabalhos:

a) Direitos Humanos, como categoria de pensamento. Nesta dimensão poderiam ser apresentadas análises sobre os limites e a abrangência da categoria “direitos humanos”, considerando sua historicidade, os símbolos que evoca e que constrói, as práticas e representações que reforça, desconstrói ou engendra:

b) O Trabalho de Campo. Ao estabelecer o trabalho de campo como área temática, a Comissão organizadora buscava incentivar a reflexão sobre as tensões, os encontros e desencontros entre os valores universais e os contextos particulares nos quais se desenvolvem as pesquisas antropológicas;

c) Direitos Humanos hoje. Esta área abrigaria reflexões e estudos etnográficos voltados para a questão dos direitos humanos em interface com vários eixos temáticos, a saber: desigualdades sociais; cidadania; violência (política, urbana, rural); minorias e grupos socialmente vulneráveis (étnicos, religiosos, sexuais, etários, geracionais).

A data final para a entrega dos trabalhos foi 15 de junho de 2000. Onze candidatos se inscreveram atendendo às exigências do edital, em termos de conteúdo e documentação. Entre estes, sete se inscreveram na categoria A (doutor ou doutorando) e quatro na categoria B (mestre ou mestrando). Os trabalhos inscritos versaram sobre ética, mulheres, violência política, minorias étnicas, grupos indígenas. Os inscritos vinham de várias instituições universitárias, localizadas em diferentes regiões do país (Rio de Janeiro, Brasília, Rio Grande do Sul, Campinas/SP, Florianópolis). Também se inscreveram dois candidatos do exterior (uma argentina e um brasileiro há muito radicado no exterior).

A comissão julgadora, de acordo com o edital, foi constituída de quatro membros, designados pela Diretoria da ABA, sendo um membro da Diretoria e três pesquisadores com experiência na temática. Fizeram parte da Comissão o Professor Dr. Roberto Kant de Lima (Professor da Universidade Federal Fluminense, coordenador da Comissão de Direitos Humanos

da ABA, reconhecido especialista na área em questão); a Professora Dra. Ana Lúcia Valente (Professora da Universidade Federal de Mato Grosso de Sul, membro da Comissão de Direitos Humanos da ABA, especialista na temática Educação e Direitos Humanos); Professora. Dra. Maria Rosilene Barbosa Alvim (Professora da Universidade Federal do Rio de Janeiro, especialista em estudos sobre os direitos da Infância e da Adolescência) e eu mesma, como membro da Diretoria da ABA.

Na abertura da XXII Reunião Brasileira de Antropologia realizada em Brasília, de 16 a 19 de julho de 2000, a presidente da ABA, Professora Dra. Yonne Freitas Leite fez anunciar os resultados do Concurso ABA/Ford. Na ocasião foram entregues os prêmios e certificados aos dois vencedores da categoria A e B, além de três menções honrosas.

São estes cinco trabalhos premiados que compõem o livro. Considerando a boa qualidade dos trabalhos e a relevância do tema, a comissão julgadora encarregou o Professor Roberto Kant de Lima de consultar à Editora da Universidade Federal Fluminense sobre as possibilidades de publicação de uma coletânea sobre Antropologia e Direitos Humanos. Contando com o inestimável apoio de Simoni Lahud Guedes, a consulta teve um resultado positivo e aqui estamos.

Podemos dizer que os cinco trabalhos – por vias distintas, abordando dimensões diversas da temática dos Direitos Humanos e expressando diferentes momentos do percurso profissional de seus autores – apresentam aspectos polêmicos, explicitam dúvidas e convidam à reflexão.

Na ficção, Debora Diniz foi buscar um caso de questionamento/aceitação da “mutilação ritual” para nos convidar para a reflexão sobre a universalidade dos Direitos Humanos. É intrigante o relato deste caso em que a jovem filha retoma a tradição da mutilação que havia sido questionada por sua mãe. Relata a autora:

com a iniciação ritual, Tashi procurou abandonar definitivamente o tempo que viveu a imoralidade que sua mãe a condenou a viver, um ser solitário entre seus pares.(...) Tashi abandona *voluntariamente* o relativo espaço recreativo conquistado por sua mãe e converte-se em uma mulher olinka normal.

Contudo, este ainda não é o “final feliz” da história. Como se verá no que se segue na narrativa do texto, cicatrizes físicas e morais desta iniciação tardia ainda produziram outras sangraduras... Para a autora, a história de Tashi condensa o conflito moral que acompanha os antropólogos ao longo do tempo e está presente em diferentes escolas de pensamento. Conflito este que se aguça com o paradoxo imposto pela cultura dos direitos humanos pois “desfecho da desavença sempre implicará no aniquilamento físico e moral de pelo menos uma das partes”.

Rosinaldo Silva Sousa, busca outro caminho, e vários aportes teóricos da Antropologia, para analisar o tema dos Direitos Humanos. Seu exercício inicia com o cotejo entre os valores modernos e o surgimento da noção de “direitos humanos universais”, baseados na idéia de sujeito de direito individual. Mas, como mostra o autor, esta Declaração Universal não faz parar a história movida por conflitos sociais. Na cena pública, surgem novos sujeitos políticos engendrados pela emergência da alteridade (cultural, racial, étnica e de gênero). Neste contexto são inevitáveis as tensões entre o campo jurídico ocidental (ancorado na idéia de direito individual) e os novos sujeitos de direito coletivo. Estas mesmas tensões, porém, expressam as ambiguidades contidas na Declaração dos Direitos Humanos e a tornam passível de reapropriações. Para o autor:

o fato das minorias socioculturais se valerem da categoria “direitos humanos” como meio de luta por direitos impossibilita uma leitura simplista que tenda a ver tais direitos apenas como mais um instrumento de dominação e opressão do ocidente sobre grupos subordinados.

Do seu ponto de vista, caberia à antropologia “oferecer outros meios teóricos e/ou práticos capazes de auxiliar no reconhecimento da identidade sociocultural de minorias como um direito inalienável destas.”

Paulo José Santilli e Alinne de Lima Bonetti analisam duas situações em que se fazem presentes estas “minorias”. Seus trabalhos apontam para as possibilidades e limites presentes nos processos de mediação.

Paulo Santilli, que recebeu menção honrosa na categoria Doutorado, reconhece o concurso sobre o tema Antropologia e

Direitos Humanos como uma boa ocasião para refletir sobre a atuação do “antropólogo brasileiro” no processo de reconhecimento oficial dos direitos territoriais indígenas. O autor participou de sucessivos grupos de trabalho para demarcação de terras indígenas e neste artigo se detém particularmente sobre o caso Makuxi, povo de filiação linguística Carib, no Brasil localizados no extremo nordeste do Estado de Roraima. O relato sobre a organização social e sobre a história do povo Makuxi desemboca no momento da demanda de perícia antropológica para demarcação territorial. Santilli lembra que a requisição da perícia antropológica pela Justiça é uma prática relativamente recente no Brasil – data da Constituição de 1988 – e sua efetivação tem como marco significativo o protocolo firmado entre a Procuradoria Geral da República e a Associação Brasileira de Antropologia (ABA), no fim da mesma década de 80. Contudo, mesmo reconhecendo a importância da presença dos antropólogos neste campo de atuação, o autor destaca um certo impasse: “a requisição da perícia antropológica surge nos processos judiciais a partir da disputa de domínio territorial. Trata-se, portanto, de momento avançado de conflito que se traz à justiça, aqui se aplicando à oposição índios e invasores”. E é neste contexto que se impõe uma questão de fundo: quando se está “sob o domínio da lei”, há espaço para interlocução entre Direito e Antropologia? Tradução, diz o autor, é por excelência tarefa da antropologia. Porém, no caso da perícia antropológica, a demanda do Direito circunscreve a tradução ao seu cânone estrito. Configura-se um impasse na concepção de ciência de que ambos os interlocutores se valem.

O trabalho de Alinne de Lima Bonetti, na ocasião mestranda de Antropologia na Universidade Federal de Santa Catarina, recebeu menção honrosa e trata da questão dos “direitos das mulheres”. Retomando os principais momentos e polêmicas que marcaram o chamado “movimento feminista” no Brasil, destaca a luta pelos Direitos Humanos das Mulheres. Segundo Bonetti, recorrendo aos Direitos Humanos, o movimento feminista encontrou uma via para exigir políticas públicas de combate à violência doméstica. O objetivo desta estratégia seria retirar a questão do âmbito privado do lar e torná-la pública para assim responsabilizar o Estado pela proteção igualitária de seus cidadãos, homens e mulheres. Baseada

em entrevistas e observação participante entre mulheres das camadas populares de Porto Alegre que participaram do Projeto Formação de Produtoras Legais Populares, coordenado pela ONG feminista gaúcha Themis – Assessoria Jurídica e Estudos de Gênero – a autora mostra que a riqueza etnográfica do caso está em embaralhar as fronteiras de nossa compreensão sobre mulheres e feminismo. Apropriando-se do ideário feminista oferecido pela Themis e mesclando elementos de variados campos semânticos, as mulheres em questão encontraram formas peculiares de conjugar participação política, possibilidades de ascensão social através da participação comunitária e busca de realização de projetos individuais.

A noção de direito também é uma categoria presente no texto de Ludmila Catela que também recebeu menção honrosa no Concurso ABA/FORD, categoria Doutorado. Mas desta vez, o embate não se dá entre minorias étnicas e sociedade envolvente ou no campo das relações de gênero. A autora examina a configuração de formas de regulação da vida social durante ações de violência política. Os modos de fazer política e produzir espaços de reivindicação de direitos humanos são analisados a partir de um caso: os desaparecidos políticos durante a ditadura militar argentina. Trabalhando com entrevistas, documentos pessoais, material veiculado pelos meios de comunicação e com imagens, a autora analisa as representações sobre morte e vida e as disputas pela legitimação da palavra que se impõem neste tipo de situação-limite. Neste contexto, destaca um conjunto de iniciativas familiares e de organismos que se dedicam “à produção dos direitos humanos como problema social”. Neste artigo, não se discute tanto os dilemas e paradoxos metodológicos da Antropologia. É a teoria antropológica que está investida na interpretação dos dados. Isto, tanto no questionamento de pares de oposição consagrados como público/privado e individual/coletivo, quanto na interpretação dos símbolos presentes nos rituais e no material recolhido. No contexto estudado, construir e manter viva a categoria política “desaparecido” – para além dos resultados dos trabalhos dos “antropólogos forenses” que podem levar à constatação de assassinato/morte e à devolução dos corpos –, é fundamental para demarcar violações dos direitos humanos. A rigor, é a eficácia dos laços primordiais, é o deslocamento

dos signos da vida privada para o espaço público que permitem uma peculiar apropriação, alargamento e (re)invenção da noção de Direitos Humanos.

Para finalizar esta introdução vale sublinhar dois aspectos. Com a criação do Prêmio Antropologia e Direitos Humanos, que contou com o fundamental apoio da Fundação Ford, a ABA modestamente cumpre o dever de estimular a participação de seus sócios nas atividades da Associação e de provocar o debate sobre o exercício do ofício de antropólogo, sobre velhos e novos problemas que configuram nossa ética profissional. Enfim, com a publicação deste livro, a ABA e a Editora da UFF, ao trazerem a público o debate sobre a específica contribuição da antropologia para um melhor entendimento dos diferentes tipos de desigualdades sociais que se aguçam nas últimas décadas, atendem uma demanda urgente de produzir interação entre pensamento crítico e compromisso social, entre universidade e sociedade.

Regina Reyes Novaes

ANTROPOLOGIA E OS LIMITES DOS DIREITOS HUMANOS: O DILEMA MORAL DE TASHI*

Debora Diniz**

Em nome da tradição, da cultura e da tortura. Estas foram as entidades a que Madre Lissa referiu-se para justificar seu papel como a mais famosa *tsunga* que já existiu. M^o Lissa, como era conhecida entre o povo Olinka, era uma instituição viva, a memória feminina da tradição que deveria corporificar-se em cada mulher pela mutilação ritual.¹ Seu papel era não apenas iniciar as meninas e as adolescentes no segredo da leveza do andar arrastado das mulheres olinkas, mas principalmente manter viva a inscrição da tortura da crença. A cicatriz ritual era a lembrança da fidelidade ao grupo. As dores, seu juramento. O sangramento, a oferenda. Por isso, o crime de Tashi, ou quem sabe de Evelyn, foi a pior das infrações: assassinar M^o Lissa, nas palavras das mulheres olinkas presentes ao julgamento, foi como aniquilar “...a Grande Mãe da raça...”.² Sem o saber, as mãos, os cacos de vidro e as ervas da *tsunga*, ausências acrescentadas à dissolução do grupo provocada pela guerra, a tradição feminina perdia parte importante de sua força. Com a morte da Grande Mãe, morria o espírito que unia estas mulheres.

Que as avós sejam a memória da tradição, esta não é uma característica exclusiva do povo Olinka. A particularidade dos

* Parte das discussões contidas neste artigo foram originalmente discutidas em minha tese de doutoramento, *Da Impossibilidade do Trágico: conflitos morais e bioética*, Brasília. Departamento de Antropologia. Universidade de Brasília, 1999.

** Antropóloga, Diretora da Organização Não-Governamental Anis: Instituto de Bioética, Direitos Humanos e Gênero, Professora de Bioética da Universidade de Brasília. debdiniz@terra.com.br.

olinkas, assim como a de todos os povos que não fazem uso da escrita, é o fato de a lembrança dos velhos transformar-se na principal fonte das regras do grupo. Pelas lembranças recupera-se do passado o tempo mítico da origem do mundo, dos animais e dos seres; justificam-se as regras e os tabus, ordena-se o presente e controla-se o futuro. Mas, na ausência da escrita, e conseqüentemente dos documentos que os historiadores acreditam melhor representar o já feito e vivido, poucos são os sinais físicos que asseguram as memórias ancestrais. É assim que, para muitas culturas, o corpo transforma-se no maior documento vivo: ele é a contraprova de que a regra sempre existiu. Segundo Pierre Clastres, ao analisar o papel da tortura nas sociedades primitivas, “...isto é imediato, o corpo que a sociedade determina como o espaço propício a conter o sinal de um tempo, o traço de uma passagem, *o registro de um destino...*” – com grifos no original (1974, p. 154). Tempo, passagem e destino foram, portanto, as três entidades que conferiram sentido à crueldade da mutilação. A cicatriz de Tashi não foi a primeira, mas sim a seqüência de muitas que tiveram início em um tempo imemorial cujo sentido o corpo confirma.³ Inúmeros são os rituais de iniciação, de passagem, preparações para as guerras e festividades, de sociedades primitivas ou não, que devem ser inscritos nos corpos.⁴

O corpo é, então, para os olinkas, o documento e a ressurreição do passado no presente. As cicatrizes na face, nos braços ou no abdome são algumas destas marcas. A mutilação genital é, seguramente, a mais importante inscrição da tradição feita no corpo das mulheres. Para Tashi, ter optado pela mutilação genital, mesmo que tardiamente, a fez sentir-se uma mulher Olinka, condição que lhe era negada até aquele momento: “...muito provavelmente para todos meus amigos que foram circuncidados, minha vagina não circuncidada era vista como uma monstruosidade. Elas riam de mim...” (WALTER, 1992, p. 121). E, mais importante que ficar livre do escárnio das mulheres e meninas Olinka, Tashi, quando interpelada por Raye, a psiquiatra que a acompanhava nos Estados Unidos, sugere a origem do desejo que a conduziu ao ritual, já em idade madura,

...para ser aceita como uma mulher real pelo povo Olinka e para romper com escárnio. Pois de outra forma eu era uma coisa. Ou pior que isso, por causa de minha amizade com a

família de Adam e por minha relação com ele, eu nunca seria alvo de confiança, sempre uma potencial traidora... (WALTER, 1992, p. 122).

Pois então, ser aceita como uma mulher, cumprir os papéis esperados de uma Olinka (casar-se, cuidar dos filhos ou carregar água), exigia de Tashi a cicatriz da tradição.

Essa obrigatoriedade da cicatriz como condição da feminidade Olinka fez com que, no período anterior à circuncisão, Tashi fosse uma espécie de simulacro de mulher, talvez uma estrangeira com o dom da proximidade, mas não uma autêntica mulher olinka. A idéia de que não se incorpora a regra moral simplesmente pelas faculdades do pensamento ou do olhar foi desenvolvida por Franz Kafka, no conto que inspirou os argumentos iniciais de Clastres sobre o papel da tortura, *Na Colônia Penal*: "...o senhor viu como não é fácil decifrar a escrita com os olhos; mas o nosso homem a decifra com seus ferimentos..." (KAFKA, 1992, p. 44). Kafka, ao contrário das torturas rituais analisadas por Clastres, referia-se às penalidades inscritas nos corpos de criminosos por meio de uma engenhosa estrutura de tortura conhecida como *máquina do mundo*.⁵ A máquina, apesar da sofisticação descritiva do oficial responsável pela condução do espetáculo, era basicamente composta por três utensílios: uma cama, onde se amarrava o condenado; um rastelo responsável por reproduzir a mensagem do castigo no dorso do sentenciado e uns poucos aprestos de higiene e estética, tais como algodão para limpar o sangue:

...compreende o processo? O rastelo começa a escrever; quando o primeiro esboço de inscrição nas costas está pronto, a camada de algodão rola, fazendo o corpo virar de lado lentamente, a fim de dar mais espaço para o rastelo. Nesse ínterim as partes feridas pela escrita entram em contato com o algodão, o qual por ser um produto de tipo especial, estanca instantaneamente o sangramento para novo aprofundamento da escrita... (KAFKA, 1998, p. 43).

Ora, seguramente, os selvagens pintados, mutilados ou marcados de Clastres não eram os infratores da colônia penal de Kafka que tinham por fraqueza criminal a sonolência.⁶ Por isso, indiferente ao fato de se a *máquina do mundo* inscreve os castigos no dorso dos condenados que toscançam em serviço ou mutila

a genitália de mulheres púberes, o que importa é saber que, sem a cicatriz, a entrada de Tashi na sociedade olinka estaria definitivamente impedida assim como, sem a inscrição no dorso do condenado, a regra da colônia penal não seria compreendida.⁷

Foi, então, em nome deste desejo de ser uma *verdadeira* olinka, uma mulher olinka como todas as outras, que Tashi fugiu de sua aldeia e engajou-se no exército de libertação de seu povo. No entanto, alistar-se nos acampamentos não foi o suficiente para saciar seus sentimentos de fidelidade ao grupo, tampouco para comprovar sua semelhança às demais. Era preciso que Tashi fosse além da oferta da vida à independência do país. A dignidade da morte somente viria pela inscrição olinka também no corpo morto. Por isso, Tashi procurou M'Lissa nos acampamentos. Segundo a narrativa de Adam, futuro companheiro de Tashi e filho do missionário que havia convertido sua mãe ao cristianismo, a razão da esposa haver procurado a *tsunga* poderia ser resumida pela ilusão de que a mutilação seria "...a única marca definitiva que ainda restava da tradição Olinka..." (WALKER, 1992, p. 64). Tashi estava certa de que a mutilação a uniria às mulheres guerreiras Olinka. Para ela, as mulheres mutiladas eram "...completamente mulher. Completamente africana. Completamente Olinka..." (1992, p. 64). Para o raciocínio crente de Tashi, assim como para o de todas as pessoas moralizadas, ser uma natureza completa é também ser moralmente plena. Ou seja, da busca por mulheres completas é que se atinge o patamar de uma olinka completa. O interessante é o fato de que este movimento feito por Tashi, de naturalização da moral, ou da agregação à definição moral do feminino à suposta natureza das fêmeas, é uma declinação característica e comum aos tratados morais de todos os tempos: transpõe-se a fronteira da moralidade para a natureza, fazendo com que a autoridade do costume substitua a imprecisão do discurso sobre o natural, para finalmente reconhecer para si o absolutismo de uma natureza que nunca existiu (ROSSET, 1995).

Mas para que Tashi fosse capaz de reconhecer a efemeridade moral da cicatriz ritual, isto é, para que desnaturalizasse a crença na moral da mutilação tal como havia feito sua mãe, era preciso que tivesse sofrido alguma desilusão trágica anterior à

sua iniciação.⁸ Nafa, por exemplo, sofrera o horror trágico pela morte da filha, irmã mais velha de Tashi, por ocasião do ritual. O sangramento de Dura foi além do esperado, fazendo com que a menina morresse de uma hemorragia inesgotável, incidente em nada extraordinário no ritual faraônico.⁹ O pavor pela morte sofrida da filha fez com que Nafa resguardasse Tashi da castração. Mas como a desilusão trágica tem que ser sofrida por cada indivíduo, de nada adiantou o exemplo da conversão religiosa da mãe, como tampouco a experiência do pavor vivida por ocasião da morte de Dura. Em certa medida, Tashi também experimenta o gosto da desilusão, sendo as interações psiquiátricas sequenciais a maior prova do tormento trágico a que estava sendo submetida pelo confronto de moralidades. A transformação de Tashi em Evelyn, uma mulher olinka em uma afro-americana, foi mais forte que qualquer experiência momentânea do trágico. Assim como Sísifo se transforma na perenidade do seu castigo, conduzindo-o à morte, Evelyn não era penas uma mulher moralmente livre, era amoralmente insana segundo suas palavras: “...mais do que ferida. Inquestionavelmente louca. Absolutamente livre...” (WALKER, 1992, p. 167).

Por um lado, a história de Tashi mostra como o horror trágico é a condição irrevogável para a mudança das crenças com *status* de verdade, ou seja, a experiência do horror trágico é o único meio reservado aos personagens moralizados para que experimentem o princípio do acaso e habilitem-se a modificar suas certezas. No entanto, por outro lado, a prova a que o personagem moralizado se submete por ocasião do horror trágico não é facilmente suportada. Deparar-se com a contingência de todas as crenças, inclusive aquelas que justificam o auto-aniquilamento, faz com que muitos não tolerem o princípio da ausência de sentido, optando por uma saída inesperada para os que apostam na metamorfose como saída pacífica para os conflitos morais: reforçar ainda mais o sentido. Ou seja, para muitos personagens moralizados, o desnudamento da ausência de sentido último para o real provoca um estremecimento moral tão severo que, ao invés de a experiência do horror trágico os conduzir à mudança esperada, ela pode vir a reforçar ainda mais a intransigência do conflito, produzindo o reforço da crença original. O horror trágico é a condição para o desvendamento da

ausência de sentido, mas não necessariamente para a metamorfose trágica.

A experiência do horror trágico tanto pode ser sublime e assim permitir a metamorfose do sujeito moralizado, quanto aniquilante, transformando-se em uma espécie de castigo. O mito de Sísifo é um desses exemplos em que o encanto do trágico subverteu-se em um tormento sem fim. Albert Camus inicia sua análise sobre Sísifo com as seguintes palavras:

...Os deuses haviam condenado Sísifo a rolar uma rocha do alto de uma montanha, sem cessar, de onde a pedra tombaria naturalmente. Eles pensaram que não haveria punição mais terrível que o trabalho *inútil* e *sem esperança*... (1942, p. 169). (sem grifos no original).

Ora, diferentemente da interpretação historicamente reconhecida para o mito, onde *inútil* e *sem esperança* antecipariam o trabalho humano mecanizado e supérfluo da revolução industrial, Sísifo pode também ser entendido como o personagem que experimentou o horror trágico mais duradouramente.¹⁰ *Inútil* e *sem esperança*, em uma perspectiva trágica de análise do real, significam o reconhecimento da ausência de sentido inerente ao castigo. São sentimentos comuns aos personagens moralizados quando confrontados com a crueldade da tragédia. Os deuses, ao repreenderem Sísifo por ter acorrentado a morte, impediram que o herói se reconfortasse nas ilusões morais, obrigando-o a desenvolver uma tarefa que, por condição, impedia qualquer possibilidade de sentido.¹¹ Pois cada esforço de elevação da pedra, assim como a espera de sua descida, provocava em Sísifo a angústia aniquilante do limbo trágico.

O fato é que Sísifo transforma-se no próprio objeto do castigo:

...um rosto que se aflige tão perto das pedras e ele mesmo pedra! Eu vejo este homem descer outra vez com um passo pesado mas igual em direção ao tormento cujo fim ele não conhecerá. Esta hora que é como uma respiração e que volta tão certa quanto a infelicidade, esta hora é da consciência. A cada um destes instantes, onde ela deixa os pináculos e se enfia pouco a pouco no covil das feras dos deuses, ele é superior ao seu destino. *Ele é mais forte que seu rochedo*... (1942, p. 163). (sem grifos no original).

Ser mais forte que a pedra significa que Sísifo é mais vigoroso que as ilusões que poderiam justificar-lhe o castigo. Ser mais forte que a força da opressão é ser superior à moralidade. O pensamento do pavor a que está submetido é, então, mais forte que o pensamento moral, que busca iludi-lo de que é possível a felicidade no castigo. A angústia de Sísifo pelo castigo sem fim é a dor pela aproximação do trágico, é a experiência do horror trágico. A pedra de Sísifo corresponde à morte de Dura vivenciada por Nafa. Pedras e sangramentos assumem o mesmo papel estimulante do trágico: destroçam a tranquilidade das ilusões assentadas.

Mas se o mito de Sísifo pode ser, em alguma medida, considerado trágico, tal como deseja Camus, é porque “...seu herói é consciente...”.¹² A consciência de que fala o autor, ou a reflexão nas palavras dos iluministas, são substitutos morais que encobrem a verdadeira essência do trágico: o horror. Ou seja, não é pelo pensamento reflexivo ou por uma decisão deliberada de ultrapassar a fronteira da inconsciência à consciência que a metamorfose trágica se processa. Para que a desilusão provoque a angústia necessária à experiência do trágico é preciso que Sísifo não tenha esperanças quanto à liberdade, é preciso que ele projete o seu futuro ainda rolando pedras, pois “...onde estaria de fato sua aflição, se a cada passo a esperança de conseguir o sustento?...” (1942, p. 163). A tortura a que se refere Camus é a mesma aflição a que foi submetido Édipo por ocasião do descortinamento dos crimes de parricídio e incesto que havia cometido, pois é da natureza da verdade perder sua força quando é reconhecida como ilusão. Por isso, Édipo, Tashi ou Sísifo atestam a incontornabilidade do trágico: “...o trágico está em toda parte onde existe assistência, está então sempre e por toda parte: ele se define pela quotidianidade não pela exceção e as catástrofes...” (ROSSET, 1993, p.58). O consolo final que Camus reserva para Sísifo, após ter atestado a perenidade da crueldade, é que apesar de a experiência trágica ter ensinado-lhe a crer somente no rochedo, ainda assim, “...é preciso imaginar Sísifo feliz...” (CAMUS, 1942, p. 162).¹³

Sendo assim, a história da cicatriz de Tashi, a passagem da anomalia à ferida e desta à loucura, fez com que ela condensasse em si as principais qualidades morais que caracterizam o en-

contro entre moralidades e culturas: a amoralidade dos personagens livres e loucos; a moralidade dos que não suportam a liberdade e a tragédia, e a imoralidade dos que admiram a tragédia, mas vivem aprisionados por crenças morais. Tashi inicia sua vida com o peso do estigma da não-mutilação. A herança imoral que herdou de sua mãe provocava um júbilo amedrontado nas outras meninas: "...havia umas poucas garotas que não tinham sido circuncidadas. As outras garotas passavam por nós zombando, como se nós fossemos demônios. Riam de nós..." (WALKER, 1992, p. 122). Talvez a conversão moral e religiosa de Catherine (Nafa) não deva ser considerada o melhor exemplo de desilusão aos olhos ocidentais, uma vez que a personagem abandona uma certeza por outra tão poderosa quanto. No entanto, quando inserida no contexto da cultura olinka, a metamorfose de Catherine é profundamente simbólica. A decisão por preservar a filha da ferida traria sérias conseqüências para o futuro moral e social de Tashi. Este movimento de negação moral, o abandono da segurança do absolutamente certo, determinado pela tradição, fez com que Catherine reordenasse seu vínculo com a moralidade feminina olinka. A integridade genital de Tashi somente foi possível pela desilusão prévia da mãe. Assim como Tashi não era uma criança olinka qualquer, também sua mãe não era mais a mesma mulher que um dia pretendeu mutilar Dura.

O interessante do desenrolar do drama existencial de Tashi, tal como narrado por Walker, é o fato de que a conversão religiosa e moral da mãe não foi suficiente para que a filha tomasse para si as mesmas qualidades do espírito desiludido de Catherine em relação à moral sexual olinka. Intencionalmente, a narrativa apresenta uma lacuna descritiva quanto à infância da menina não-mutilada. Desse período, as experiências afetivas de Tashi somente são conhecidas muito brevemente por ocasião de suas entrevistas com a psiquiatra. Ainda assim, há uma razoável economia narrativa com relação às expectativas femininas da personagem ainda na infância. É somente das angústias de Tashi, mulher madura, que o leitor toma conhecimento. A idéia de que sua feminidade estaria sendo desmantelada pela não-mutilação assim como seu sentimento de perda da identidade olinka foram as duas principais razões que a forçaram a reconsiderar a decisão de sua mãe. Tashi clama pelo selo de

sua identidade, pela cicatriz ritual, a ferida que não permite a dúvida, pois o desejo pela inscrição definitiva no corpo, assim como no espírito, é a marca registrada dos indivíduos moralizados.

Com a iniciação ritual, Tashi procurou abandonar definitivamente o tempo em que viveu a imoralidade que sua mãe a condenou a viver, um ser solitário entre os seus pares. Sua prova de conversão definitiva à moralidade olinka, a cicatriz ritual, deveria torná-la imune à pilhéria bem como à desconfiança de seus pares. Pela fé que depositou na tradição, Tashi retornou ao estado de normalidade previsto para as mulheres. A anomalia do excesso de seu corpo seria definitivamente esquecida. A cicatriz tornou-se, então, o principal argumento moral de Tashi: a dor da moralidade fazia parte de seu corpo assim como de todas as outras mulheres olinkas. É assim que Tashi abandona *voluntariamente* o relativo espaço recreativo conquistado por sua mãe e converte-se em uma mulher olinka normal. Tashi reconhece não apenas a força impiedosa da moralidade, mas também admite sua fraqueza em enfrentá-la.

No entanto, diferente dos crentes ordinários, os mundanos de cada comunidade moral, Tashi não foi capaz de reconfortar-se plenamente submetendo-se à crença. Ao casar-se com Adam, filho de missionários protestantes e ele próprio um afro-americano, mantinha-se em um limbo moral e cultural. Sua vida como estrangeira nos Estados Unidos, desgarrada do rebanho Olinka, a fazia duvidar do imperativo ritual. E o caminho da dúvida – um movimento típico do absurdo, mas realizado, entre os personagens moralizados, por aqueles que buscam a imoralidade – a fez reconhecer a contingência da ilusão ritual. Foi assim que Tashi desvelou o verdadeiro sentido da mutilação: de crença na natureza das mulheres transformou-se em uma espécie de tortura isenta de sentido: “...ele está dizendo que sou uma mulher torturada. Alguém cuja vida foi destruída pela proximidade do ritual sob meu corpo que não estava apto a compreender...” (WALKER, 1992, p. 162). Ora, o desnudamento do real tal como experimentado por Tashi, a constatação definitiva do caráter ficcional, quase supérfluo, de toda identidade, é definitivamente insuportável para qualquer personagem moralizado. O apego às ilusões é a condição de vida para qualquer um de-

les, não apenas para as mulheres olinkas; muito embora essa submissão moral não signifique que os personagens moralizados estejam fadados a um imobilismo moral. Ao contrário, a desilusão moral é um artifício do espírito e do pensamento trágico, acessível a todos os personagens moralizados, assim como fez Catherine distanciando-se da moral feminina olinka para resguardar Tashi da iniciação ritual. O espaço da imoralidade está aberto a todos as pessoas, mas o processo de desengano moral será sempre angustiante.

A diferença entre a angústia de Catherine e a de Tashi está na intensidade do horror trágico vivido por cada uma delas. Nafa experimenta o sabor da tragédia, a ausência de sentido para a crença, na sangradura de sua filha durante o ritual. A morte de Dura e a impossibilidade de encontrar culpados para a perda fizeram com que a conversão ao cristianismo demarcasse a transformação de Nafa em Catherine. Pela experiência do pavor trágico, o enfrentamento com a crueldade do real, Nafa foi capaz de revigorar-se pela morte da filha e reerguer-se. Mas o fato é que a intensidade da desilusão foi na medida do suportável, a tal ponto que Nafa foi capaz de assumir para si o espírito da recriação. A crise moral de Nafa foi dela com ela mesma, dela com a exterioridade da moral, dela com o sangramento da filha, dela com a própria ferida. Nafa, ao contrário de Tashi, não se sentiu humilhada. Sentiu a angústia da perda da filha e do sentido. Foi assim que a metamorfose da mãe foi resultado do único arbítrio que resta aos personagens moralizados: a recriação.

Diferente foi o horror trágico de Tashi, que foi não somente humilhada em suas crenças, mas submetida a experiências vexatórias em nome de suas cicatrizes morais:

...não importa quão doente eu estive durante minha gravidez, cuidei de mim mesma. Eu não podia suportar aquelas eficientes enfermeiras estadunidenses olhando para mim como se eu fosse uma criatura impossível de ser imaginada. *Afinal, eu era uma criatura...* (WALKER, 1992, p. 60) (sem grifos no original).

O desejo de Tashi de recuperar a honra olinka pela cicatriz converteu-se no vexame pelo corpo recém-parido. O imobilismo físico a que estava submetida pela cirurgia do parto reforçou o

imobilismo argumentativo em que se encontrava. Foi assim que a imoralidade do excesso transformou-se na imoralidade da falta. No país de adoção, a normalidade olinka fez dela uma criatura inesperada, com uma sexualidade também não prevista. E foi nesse movimento insano de julgamento valorativo que Tashi executou o último e derradeiro ato reservado aos personagens moralizados, incapazes de lidar com a contingência da crença, mas confrontados com a tolerância absoluta do não-sentido: a loucura.

Assim como sugere o dito comum, *não é louco quem quer*, Tashi não enlouqueceu por uma deliberação que a conduz a distanciar-se de todas as ilusões. A razão da sua loucura foi simplesmente o fato de que a experiência do horror trágico foi superior ao limite do suportável. Tashi foi humilhada em suas ilusões. Vulgarizaram sua cicatriz a ponto de ela própria passar a encará-la também como uma mera ferida ritual. A segurança da moral converteu-se em uma tortura sem sentido. E é neste momento de perdição que Tashi compreende a morte de Dura. O último diálogo que teve com M'Lissa, na verdade a derradeira tortura da *tsunga* antes de ser assassinada, foi o reforço da insanidade de Tashi:

...Pare, eu dizia...Eu não posso suportar escutar isso...Mas ela dizia, Não, Eu não irei parar. Você está louca, mas não suficientemente louca.. Você acha que sua mãe lhe contou como Dura morreu? Ela lhe disse? Ela era uma dentre centenas de garotas que um mísero corte as faz sangrar como uma vaca... (WALKER, 1992, p. 258-259).

Pela humilhação sofrida, Tashi passou a sentir vergonha de suas crenças olinkas. Considerava bárbaras e violentas as crenças que haviam assassinado sua irmã e mutilado suas ilusões.¹⁴

O interessante é que Tashi não se contenta com esta depressão moral, superando o estado de humilhação em que se encontra. Ela sai à procura da liberdade amor al dos insanos, dos únicos personagens verdadeiramente livres e tolerantes. Com a loucura, Tashi, escolhe o ícone da tradição olinka para o sacrifício do abandono moral: M'Lissa. Matar Madre Lissa seria o mesmo que aniquilar a mão invisível da moral que um dia a mutilou. Castrar a vida da *tsunga* seria a castração definitiva daquela que lhe castrou o espírito da ilusão. Madre Lissa não castrou

apenas a genitália de Tashi: pelo ritual, pela humilhação que lhe desvelou a ausência de sentido, Tashi ascendeu à ordem dos absurdos, uma ordem suprema reservada àqueles indiferentes à autoridade do costume. Por isso, durante seu julgamento no tribunal, Tashi repete *ser inquestionavelmente louca, estranhamente livre*. A liberdade dos absurdos agora lhe pertencia.

Desta forma, os sentimentos de apreço e despreço pela ilusão moral são constitutivos de qualquer código e não fazem parte apenas da trajetória cultural da *tsunga*, onde amor e ódio definem sua biografia (“...era esperado para uma conhecida *tsunga* ser morta por alguém que havia circuncidado...”)(WALKER, 1992, p. 278). Estes dois sentimentos antagônicos estão, em diferentes intensidades, presentes em todos os personagens moralizados. Foi o apreço de Tashi pela cultura olinka bem como sua submissão à estética corporal da mutilação que a fez procurar M’Lissa em uma fase de sua vida em que não era mais esperada a submissão ritual. Por outro lado, foi o despreço pela tortura, o exagero da morte que fez Nafa resguardar a filha do ritual. E, finalmente, foi o despreço insano de Tashi, a loucura da perdição, o que lhe deu força para assassinar M’Lissa e livrar-se de todos os referenciais morais. Ou seja, somente quando o desprezo, a indiferença amoral atinge o limiar do absurdo, isto é, a tolerabilidade radical, é que o personagem encontra-se livre. Mas neste momento sublime da liberdade, ele está também morto. A morte de Tashi não foi apenas simbólica. O tribunal que a julgou, considerou-a culpada e decretou a pena máxima para a assassina da tradição. Se não fosse morta, o suicídio seria a única opção digna que lhe restaria. Assim como todo o personagem livre, Tashi deveria ser encarcerada, silenciada e distanciada da moralidade que não prevê atos insanos como a destruição da memória, a vulgarização da ferida, a dúvida.

A TRAMA MORAL E A ANTROPOLOGIA

A história de Tashi condensa o conflito moral dos antropólogos e de todos os que se confrontam com as crenças morais. Tashi representou com presteza os três grupos de personagens que, no meu entender, incorporam e vivenciam os dilemas morais da humanidade. A certeza, a dúvida e a loucura são as qualidades fundamentais destes personagens, incorporadas em Tashi pela falta, pelo excesso e pela morte. Na ausência de Tashi e das torturas genitais e espirituais a que foi submetida, Antígona, Zaratustra e Abraão poderiam representá-la em um mundo ficcional que se mistura ao real. Tashi é apenas uma proposta de realidade. Uma zombaria infeliz, porém possível de concretizar-se. Os dilemas vividos por Tashi podem, com certa facilidade, ser substituídos por tantos outros que também sugerem a força opressiva dos tratados morais a que a humanidade está subjugada. A opção pela ficção em detrimento dos personagens *reais*, os tradicionais nativos de carne e sangue de que falava Bronislaw Malinowski, se justifica mais por um prazer estético que propriamente por qualidades da primeira que não estejam presentes no mundo cotidiano (MALINOWSKY, 1978, p. 27). A crueldade do real, a tortura moral, a ausência de sentido nas ilusões, infelizmente, não são características exclusivas da ficção. Afora este gozo ficcional, acredito ainda, tal como sugere Richard Rorty, nas propriedades antecipatórias da ficção: “...romances e etnografias *as quais sensibilizam as pessoas para a dor* daqueles que não falam a nossa língua deveria cumprir a função do que uma suposta natureza humana comum faria...” (sem grifos no original) (RORTY, 1989, p. 94).

Por outro lado, além das qualidades estéticas e sensíveis da ficção sugeridas por Rorty, o uso de personagens fantasmagóricos em detrimento dos de carne e sangue permite um certo distanciamento cínico, porém saudável, da infelicidade, um ingrediente ativo dos conflitos morais. Seguramente, é mais confortável lidar com a crueldade do real quando referido a personagens que não sangraram como Dura ou que não foram condenados ao muro de fuzilamento como Tashi. Enfrentar a *dor moral* como um princípio humano de ordem filosófica,

ficcionalmente representada, pressupõe uma certa flexibilidade desrespeitosa no trato do sofrimento, impossível de ser executada pelo estilo antropológico de aproximação da alteridade. O envolvimento afetivo imposto pelo trabalho de campo fez com que, tradicionalmente, os antropólogos se distanciassem de qualquer forma de crítica moral da cultura observada. Reproduzir o discurso de uma determinada sociedade confundiu-se com o *ethos* antropológico de *falar como* os nativos, tal como neste trecho dos antropólogos Sandra Lane e Robert Rubinstein, ao assegurarem a legitimidade da mutilação ritual:

... A circuncisão feminina, entretanto, não é um organismo a ser exterminado por antibióticos, devendo ser prevenido por imunização...A linguagem extrema usada pelos autores ocidentais para descrever a circuncisão feminina é percebida pelos povos árabes e africanos como um processo contínuo de desmerecimento dos povos africanos e de suas culturas. Para colocar o problema de forma muito simples, se nós cuidarmos da genitália das mulheres dessas culturas, nós necessitamos também cuidar de seus sentimentos... (LANE, RUBINSTEIN, 1996, p. 38).

Ou seja, assim como as mulheres mutiladas justificam a mutilação em termos culturais, para si e para os outros, em geral os antropólogos também perfazem o mesmo movimento culturalmente autojustificativo, seja em relação às mulheres mutiladas, às cabeças decepadas dos longotes ou à forma mais radical de assombro humano, o canibalismo, por não reconhecerem outra instância capaz de legitimar as crenças senão as próprias crenças.

Uma etnografia da angústia, além de contemplar a lógica inerente a cada sistema simbólico, deveria também levantar a questão fundamental sobre quais são os discursos e práticas que justificam e perpetuam o sofrimento.¹⁵ E, talvez, mais importante do que isto, devesse perguntar quem se constitui, numa determinada sociedade, como o alvo preferencial da dor moral. Mas a nostalgia imperialista, parafraseando Renato Rosaldo, dificulta qualquer forma de descrição etnográfica que seja crítica dos padrões culturais aos quais o antropólogo encontra-se vinculado pela pesquisa de campo (1993). Certamente não foi por acaso que os etnógrafos assumiram este estilo crítico moralmente distante de seus objetos de estudo e sequer podemos

desconsiderar suas razões. A responsabilidade moral daqueles que Rorty chamara *agentes do amor* (provavelmente zombando de Clifford Geertz, em um debate entre os dois sobre o relativismo), certamente não é pequena, por isso sua aversão valorativa (RORTY, 1997, p. 207). Isso, no entanto, não justifica a distância que se estabeleceu entre os diferentes discursos acadêmicos relacionados à moralidade. Por um lado, antropólogos, etnógrafos e romancistas preocupados em ampliar nosso horizonte do possível e, por outro, filósofos empenhados em desconsiderar o possível etnográfico pela eleição de universais éticos. Tristemente, em nome de um apelo essencialista agradável aos olhos moralizados da humanidade, esta mentira filosófica vem sendo soberana.

O silêncio moral dos antropólogos se justifica, por um lado, pela aversão à retórica ainda vigente do imperialismo, e, por outro, pela descrença antropológica depositada na nova forma de imperialismo humanitário surgida no pós-guerra: a cultura dos direitos humanos.¹⁶ Certamente a desconfiança dos antropólogos face à Declaração Universal dos Direitos Humanos não se mantém com a mesma intensidade de 1947, quando a diretoria executiva da *American Anthropological Association* (AAA) escreveu:

Isto não irá convencer os indonésios, os africanos, os indianos, os chineses, se repousar no mesmo plano que outros documentos de um período anterior. Os direitos do Homem do século vinte não podem estar circunscritos aos padrões de uma única cultura ou ser ditado pelas aspirações de uma única pessoa. Tais documentos estão fadados à frustração e ao não cumprimento por uma grande quantidade de pessoas... (RENTELN, 1988, p. 67).

E, por fim, asseverando uma das maiores certezas nas quais os antropólogos são socializados, o repúdio da AAA anuncia o princípio: "...o homem é livre somente quando ele vive de acordo com o que sua sociedade compreende por liberdade..." (RENTELN, 1988, p. 67). Esta crença de que a liberdade de cada indivíduo somente poderia ser medida pelo valor moral destinado a ela por cada cultura foi um tiro duplo anunciado pelos antropólogos da AAA.

O primeiro pontuava a importância do respeito à autonomia de cada sistema sociocultural, indicando uma clara resistência dos antropólogos a qualquer novo discurso de imperialismo ético ou de revigoramento de uma perspectiva naturalista para a humanidade. Vistos como conservadores, os antropólogos que se posicionaram contrariamente à Carta justificavam-se pelo pressuposto, do qual também compartilho, de que não é possível a eleição de um tribunal além-das-moralidades que julgue as diferenças culturais e, portanto, morais, sem o apoio em alguma ilusão específica.¹⁷ Qualquer proposta de ressurgimento do *tribunal filosófico do olho de deus*, nas palavras de Hilary Putnam, estaria fadado ao fracasso, uma vez que não há esse metavocabulário capaz de julgar todos os vocabulários da humanidade (PUTNAM, 1997). O repúdio dos antropólogos estadunidenses à Declaração dos Direitos Humanos pode ser resumido na dificuldade de livrar-se do etnocentrismo expressada por Rorty anos depois:

...não haverá tal atividade de escrutinar valores concorrentes a fim de verificar quais são os códigos morais a serem privilegiados. Não há meios de se localizar para além das línguas, das culturas, das instituições e práticas que se tenha adotado, bem como vê-las par a par com todas as outras... (1989, p. 50).

Assim, o primeiro alvo do pronunciamento da AAA foi claramente a tradição imperialista e intolerante do ocidente.

Por outro lado, no cerne da crítica imperialista, estava também a outra faceta que, durante muito tempo, manteve-se silenciada na antropologia, especialmente a de inspiração estadunidense: a associação imediata do relativismo à tolerância. O relativismo cultural como um método de apreensão comparativa da realidade, isto é, como um instrumento metodológico de abordagem do real sensível às diferenças culturais da humanidade, é um lado da questão. Outro, bem diferente, é a defesa, como fez Ruth Benedict, ao final de *Patterns of Culture*, de “...igualmente válidos padrões de vida...” (BENEDICT, 1934, p. 278). Confundir relativismo cultural com tolerância radical foi um lapso disciplinar dos antropólogos, valendo-lhes por isso títulos pouco nobres para o pensamento racionalista dominante, tais como subjetivistas, niilistas, incoerentes, maquiavélicos,

idiotas éticos etc.¹⁸ Seguramente os antropólogos não eram inocentes quanto a este deslize conceitual, da passagem do relativismo à tolerância, mas o fato é que a oposição ao imperialismo cultural era mais forte que quaisquer outras considerações. E para suportá-lo era preciso a eleição de outro valor moral tão impactante quanto a proposta de universalismo ético. Foi assim que a tolerância, herdeira do liberalismo anglo-saxão, ganhou força na antropologia.

A máxima tolerante de Benedict tornou-se, portanto, a saída para a preservação da diversidade moral. E, ao contrário do que contra-argumentou Geertz, no famoso repúdio ao movimento anti-relativista, "...o medo de que nossa ênfase na diferença, na diversidade, na descontinuidade, incomensurabilidade, na unicidade, entre outros...poderia ao final nos conduzir a afirmar pouco mais do que as coisas em outros lugares são diferentes..." (1989, p. 19), o trabalho dos antropólogos restringiu-se sim à provocação moral da humanidade pela exibição contínua do possível etnográfico. Poucos são os etnógrafos, como por exemplo Hanny Lightfoot-Klein, engajados em movimentos sociais de direitos humanos e oponentes de alguma crença moral das sociedades de onde tenham feito trabalho de campo.¹⁹ E uma quantidade menor ainda de antropólogos ofereceria seu conhecimento etnográfico como base para intervenção moral em sociedades moralmente distantes da sua de origem.²⁰ Regra geral, os antropólogos direcionaram seus esforços para a demonstração da diversidade, para a compreensão do impossível, e, nesse processo, assumiram a bandeira da tolerância como o melhor argumento disponível para a coexistência na diferença. Isso não significa, no entanto, que esta tenha sido uma tarefa insignificante, pois, como o próprio Geertz sugeriu, o desequilíbrio das certezas deve-se basicamente ao sucesso dos antropólogos de provocar as mentiras tranquilizadoras dos filósofos do além.

Mas a inquietação causada pelos impossíveis morais trazidos à tona pelos etnógrafos não vem sendo facilmente digerida. Rorty, em uma réplica apaixonada a Geertz, resume o temor relativista em um argumento que, por sua importância, transcrevo parcialmente aqui:

...esta estupefação nos torna suscetíveis à idéia de que a cultura da democracia liberal ocidental seja algo comparável aos vândalos ou aos...Se nós continuarmos neste caminho de pensamento, nós nos tornaremos o que se costuma chamar liberais “leves”. Nós começaremos a perder nossa capacidade de indignação moral, sem qualquer capacidade de sentir desprezo. Nosso senso de auto-estima irá se dissolver. Nós não seremos capazes de sentir orgulho por sermos liberais burgueses, de fazer parte de uma longa tradição...Nós nos tornaremos tão abertos que nosso cérebro irão falir... (RORTY, 1997, p. 203).

Ora, antes que os miolos de Rorty ou de qualquer outro liberal estadunidense estourem, é preciso entender que Geertz jamais propôs tanto o princípio feyerabendiano do *tudo vale* quanto as formas de intervencionismo ético, mesmo que brandos, tais como direitos humanos, “tolerância desesperada do cosmopolitanismo da Unesco” etc (1997, p. 203). Estes foram julgamentos de valor feitos por teóricos estupefatos diante da diversidade moral da humanidade e humilhados em suas certezas da superioridade do ocidente. No caso de Rorty, por exemplo, foram teóricos indignados com a ousadia da cultura dos vândalos sendo comparada ao liberalismo democrático. Ou seja, o nó da questão não está na antropologia e nos antropólogos ou mesmo em seus posicionamentos morais tolerantes ou não à diversidade, mas na maneira com a qual a humanidade irá conviver com os dados de pesquisa coletados pelos etnógrafos.

A CULTURA DOS DIREITOS HUMANOS, A ANTROPOLOGIA E OS CONFLITOS MORAIS

Esse debate entre a diversidade e os limites da tolerância não ficou restrito à antropologia estadunidense dos anos 1960 e 1970. Estas duas décadas marcaram uma intensificação dos discursos sociais que procuravam conviver com as críticas desencadeadas pelo confronto de moralidades. O papel das etnografias, especialmente daquelas que

descortinavam um mundo exótico e distante, com crenças morais tidas por imorais, foi de fundamental importância para o fortalecimento do discurso da diversidade moral da humanidade.²¹ Na esteira das etnografias – especialmente as relacionadas à temática das relações de gênero, pelo poder de crítica antinaturalista que continham – estavam os movimentos sociais organizados de tal forma que assumiram como espírito de luta uma oposição a qualquer forma de absolutismo moral. E, acrescido a isto, o espírito humanitário do pós-guerra ganhou força com a assinatura de tratados e compromissos ético-legais entre os países de hegemonia política e social. Foi assim que teve início a era do imperialismo humanitário no ocidente, aonde a cultura dos direitos humanos vem sendo seu representante mais exemplar (RABOSSI, 1990). Esta nova forma de humanismo propõe a defesa dos direitos individuais, com a garantia de proteção cultural e moral a certos grupos mais vulneráveis. Com mais força que todos os discursos naturalistas que o antecederam, a cultura dos direitos humanos espalhou-se pelo mundo, sendo, ainda hoje, uma referência obrigatória para quase todos os Estados-Nação e entidades superiores que os regulamentam.

Mas o paradoxo imposto pela cultura dos direitos humanos, é constatação de que não há possibilidade de desenlace para os conflitos morais que honre os interesses da forma como foram inicialmente confrontados pelas partes discordantes. A condição de todo e qualquer desfecho para a discórdia moral implica no constrangimento de uma das partes interessadas na questão ou mesmo, em casos mais extremos, na ofensa de ambas as partes. O fato é que o desfecho da desavença sempre implicará no aniquilamento físico ou moral de pelo menos uma das partes. No entanto, apesar de a possibilidade de (auto) aniquilamento ser parte constitutiva da insensatez do conflito moral, é possível ainda traçar pelo menos duas outras maneiras de abandono das verdades morais sem o aniquilamento físico: a metamorfose voluntária e a docilidade.

A metamorfose voluntária pode ser provocada por uma mudança nas crenças com *status* de verdade, isto é, a desilusão. Esta metamorfose pode ocorrer das seguintes formas: a) pela persuasão ou pelo convencimento no confronto de posições morais distintas e no esperado diálogo das diferenças, idéias

caras ao projeto ético de Habermas, por exemplo; b) por redescrições privadas, um projeto nietzschiano, tal como a ocorrida com Zaratustra: “...Noutro tempo, também Zaratustra projetou a sua ilusão para além do homem, como todos os transmundanos...” (1990, p. 47); c) ou ainda desafiada por uma série de fatos dramáticos, provocados pela experiência do horror trágico, como por exemplo ocorreu com Nafa ao se deparar com a morte de Dura

Por outro lado, a docilidade à regra pode ser física ou moral. No caso da peça de Sófocles, por exemplo, a cena em que Ismene, irmã de Antígona, se recusa a acompanhá-la ao funeral do irmão morto, sua renúncia justifica-se tanto pelo temor às promessas de castigo físico anunciadas pelo rei contra o transgressor do edito (o juramento de pena de morte), mas também por subjuagar-se às opiniões do rei Creonte ao reconhecer nele valimento moral acima de suas crenças particulares. Vale acompanhar o trecho em que Ismene contra-argumenta com Antígona o porquê de sua resignação frente o edito:

...Agora que restamos eu e tu, sozinhas, pensa na morte inda pior que nos aguarda se contra a lei desacatarmos a vontade do rei e a sua força. E não nos esqueçamos de que somos mulheres e, por conseguinte, não poderemos enfrentar, só nós, os homens. Enfim, somos mandadas por mais poderosos e *só nos resta obedecer a essas ordens e até a outras inda mais desoladoras...* (sem destaque no original) SÓFLOCLES, 1990, p. 199).

A conjugação do abandono familiar, no qual as duas irmãs se encontravam após a morte de Édipo, aos poderes do rei e ao fato de serem mulheres fez com Ismene ponderasse sua fraqueza diante da vontade de Creonte. A docilidade moral de Ismene foi resultado de um cálculo de forças onde ela se reconhece como a parte mais fraca da relação social, cabendo-lhe como único mecanismo de sobrevivência física o estado de silêncio.

Não somente inexistem instrumentos para solucionar o conflito moral de uma maneira que venha a contemplar plenamente os interesses discordantes, como também não há maneira de se evitar o conflito. A discórdia moral é constitutiva da vida humana organizada em sociedades. Mas, ao contrário do que se poderia esperar do pensamento filosófico tradicional, a ca-

racterística do pensamento humanista moderno é exatamente encobrir esta condição da vida moral da humanidade pela proposição de projetos de ação que sugerem saídas filosóficas que ignoram a diferença. Ora, onde houver seres humanos socializados haverá conflito moral. E o que constitui a tragédia moral da humanidade é não apenas a afirmação do caráter inaccessível da solução, mas a constatação do caráter impensável da noção mesma de solução (ROSSET, s.d., p. 199). Na verdade, esta configuração da humanidade embebida em meio ao trágico – posto que a essência do trágico é também o conflito, as naturezas da humanidade e da tragédia são a mesma – não é novidade. Antígona, Creonte, Hêmon, a rainha e os demais personagens da peça levados à cena por Sófocles são os protagonistas de um conflito moral permanente entre humanos – a discórdia moral – e que, infelizmente, em alguns períodos da história mundial acreditou-se poder silenciar pela imposição de Verdades Absolutas, ora baseadas na moralidade de Antígona, ora na de Creonte. Viveram-se longos períodos de obscurecimento do conflito por meio da imposição de uma solução única para todos os desejos humanos e, de fato, parte considerável da humanidade ainda vive sob a égide de tais ditaduras morais, sendo a maior delas a negação da própria tragicidade que lhe é inerente. Ou seja, nega-se aquilo que é praticamente a própria natureza do humano.

Assim sendo, não há vida moral sem tragédia. Mas assim como não há vida humana sem o trágico, a condição de sobrevivência dos seres humanos em coletividade, sem o apelo à condição do porco de Epicuro, é a negação da tragédia. Essa relação amoral/moral é, na verdade, o paradoxo da vida humana moralizada. Somos incapazes de viver sob a certeza da ausência de sentido, do princípio do acaso e, mais intensamente ainda, sob a possibilidade aniquilante do exercício da tolerância extrema. Infelizmente, ao pé da negação da tragédia está o sofrimento, esta condição da natureza humana moralizada que todos os grandes tratados morais que a humanidade já conheceu tentaram conter e reabilitar. Os fios que tecem e amarram as narrativas morais, sejam elas ficcionais, etnográficas ou biográficas, são urdidos pelo sofrimento, pela dor, pelo choro, pelas mortes, enfim, pelo suicídio de Tashi e Antígona, pela cegueira de Édipo, pelo desamparo de Zaratustra. Ou seja, antes

que o contentamento, o sofrimento é a condição da vida humana na diversidade moral: é a condição de possibilidade para a existência de vários personagens morais, ou melhor dizendo, para sua coexistência no mundo. E não há como suavizar esse recalque da tragédia no encontro das moralidades.

A idéia de que o sofrimento seria a condição de vida dos seres humanos moralizados foi desenvolvida por Arthur Schopenhauer, em *O Mundo como Vontade e Representação*, a ponto de o autor sentenciar que “viver é sofrer” (s.d., p. 67). O argumento de Schopenhauer era de que à medida que o fenômeno da vontade se aperfeiçoasse nos seres humanos, na mesma intensidade se fortaleceria o sofrimento. Ou seja, quanto maior o desejo moral, maior também a dor da sua consecução. Segundo ele, um bom indicador da forma como o sofrimento cresceu com o aperfeiçoamento das faculdades sensitivas é a comparação entre a diferença de sensibilidade dos humanos e das plantas:

...à medida que o conhecimento se torna mais claro e em que a consciência aumenta, o sofrimento cresce, chegando no homem ao grau supremo: e é neste ponto tanto mais violento quanto melhor é o homem dotado de lucidez de conhecimento, quanto mais excelsa é a sua inteligência: aquele em quem está o gênio, é sempre aquele que mais sofre... (1998, p. 29).

Ora, o que à época de Schopenhauer poderia ser lido como uma mensuração fisicalista de dor entre humanos e vegetais, isto é, quanto mais aprimorado o sistema nervoso maior a capacidade de sentir dor, pode ser atualmente revisto sob outra fórmula: quanto maior a capacidade simbólica (e, portanto, moral) dos seres, com mais intensidade se experimenta a angústia.

Para comprovar esta tese de que o sofrimento cresce com a introjeção da moralidade, Schopenhauer fez uso da tela de Tischbein sobre a representação da aflição pelo roubo da cria em mulheres e ovelhas. Na parte superior do quadro, havia algumas mulheres das quais os filhos foram seqüestrados e, logo abaixo delas, ovelhas que também haviam perdido seus filhotes. As mulheres de Tischbein, assim como Antígona que a caminho da caverna chorava seus lamentos, foram represen-

tadas com requintes de sofrimento e desespero pelo abandono, ao passo que as ovelhas mantinham-se impassíveis diante da perda. Para Schopenhauer, indiferente ao fato de se existe realmente esta fronteira entre o sofrimento humano e de outras espécies de animais não-humanos, o que a imagem da tela sugeria com muita propriedade era o fato de que a consciência da perda, ou melhor dito, a consciência do sofrimento cresceria com a moralização do animal. Dentro desta perspectiva, ser um animal moral resultaria, portanto, em ser um personagem em que a condição de vida é o sofrimento, isto é, em ser um sujeito com consciência da angústia.

Considerando então que a negação da tragédia é a condição da vida moral dos seres humanos e que o sofrimento é a condição da vida moral, quem acredita poder domesticar a crueldade do real, e conseqüentemente o sofrimento, está, antes que mais nada, assassinando o real e suas particularidades. Em meio a um conflito dramático, o silenciamento das dores morais representa o aniquilamento da diferença pela imposição de um padrão moral válido para todos os personagens e que impede a repulsa pública da regra. A dor é condição para a felicidade, é por onde se forma a voz da contrariedade. Ela se constitui, como dizia Nietzsche, por um *não* criador, o *não* dos nobres, que nasceria do fundo do insulto moral que, ao inverter os valores, poderia levar à libertação (1998). Por isso, os tratados morais que não lidaram com o sofrimento, esse atributo tranquilizador dos personagens morais, não se referiam a esta humanidade, mas a uma outra filosoficamente idealizada, habitada por seres humanos dispostos a um diálogo moral sem sofrimento e violência, uma humanidade sem contrapartida no mundo real. O pensamento trágico é por definição inimigo de toda metafísica, uma praga que reinou durante séculos no pensamento moral da humanidade.

Dito isto, é preciso fazer notar que a lógica do pior, segundo os termos de Clément Rosset, não significa o aniquilamento da possibilidade de vida humana organizada. A lógica do pior, ao contrário do que pensam os pessimistas vulgares, é apenas a defesa da consideração do projeto trágico para a humanidade: "...a lógica do pior não significa outra coisa senão a filosofia trágica considerada possível..." (1993, p. 14). O reconhecimento de que todas as crenças são, em alguma

medida, uma crença no nada, apesar de este ser um pressuposto aniquilante para os personagens moralizados, deve ser posto na ordem-do-dia para a mediação dos conflitos morais. A desnaturalização das certezas seria, portanto, o primeiro passo para o exercício da tolerância, projeto tão almejado pelos filósofos humanistas modernos e pelos antropólogos em particular.

O conflito como um valor é criação recente da história moral da humanidade. Como já disse, isso não quer dizer que a diferença e a discórdia morais não possuam passados. Ao contrário: onde houve seres humanos organizados em sociedades existiram diferenças, diferenças estas que conduziram ao conflito. A novidade é que, para as sociedades herdeiras dos valores iluministas e defensores da democracia liberal, considera-se o dissenso uma qualidade a ser cultivada. Foi preciso a animação da dúvida no campo das moralidades, o revigoramento do trágico com Nietzsche, para que as moralidades exigissem o direito de expressão. E mais do que este reconhecimento expressivo, os sujeitos morais anseiam pela felicidade, uma qualidade característica da tragédia. Desta forma, a Antropologia, sendo um discurso moral sobre a tolerância, não poderia ter surgido em outro momento da história da humanidade.

É assim que este paradoxo da tragédia, isto é, a felicidade somente se processa pela dúvida, no entanto a dúvida traz a angústia como condição de existência, é também o paradoxo da Antropologia. O dilema do antropólogo não deve ser resultante apenas do enfrentamento cotidiano com as etnografias impossíveis. Assim como a morte de Dura que impunha à Nafa uma relação desnuda com o real e, acima de tudo, com ela mesma, o paradoxo trágico converte-se também no dilema pessoal do antropólogo. O missionário da tolerância necessita ser a mais provocativa das figuras imorais se de fato busca a felicidade e a distância amorais necessárias ao projeto de tolerância. Mas, para tanto, a intensidade das desilusões deverá atingir o limite do suportável. Seguramente, esta é uma das ilusões mais próximas do trágico já feitas no campo do pensamento humanista, mas somente o futuro poderá assegurar qual a medida da desilusão que os antropólogos serão capazes de suportar.

REFERÊNCIAS

- ALDIBERT, Raoul et al. Fault imaginer Sisyphe heurex. In: *XX Siècle les grands auteurs français. Antologie et Histoire Littéraire*. Paris. Gallimard. 1988.
- BOLTANSKI, Luc. *As classes sociais e o corpo*. Ed. Graal. Rio de Janeiro. 3. ed. 1989.
- BENEDICT, Ruth. *Patterns of Culture*. Boston. Houghton Mifflin. 1934.
- CAMUS, Albert. *Le Mith ede Sisyphe*. Paris. Editions Gallimard. 1942.
- CLASTRES, Pierre. De la torture dans les sociétés primitives. In: *La société contre L'Etat*. Paris. Éditions Minuit. 1974.
- CLIFFORD, Geertz. Anrti-relativism. In: KRAUZ, Michel. *Relativism, interpretation and confrontation*. Indiana. University of Notre Dame Press. 1989.
- DIAS DUARTE, Luiz Fernando, FACHEL LEAL, Ondina (Orgs.). *Doença, sofrimento, perturbação: perspectivas etnográficas*. Rio de Janeiro. FIOCRUZ. 1998.
- FACHEL LEAL, Ondina. *Corpo e significado : ensaios de antropologia social*. Porto Alegre. Ed. UFRGS. 1995.
- FIRTH, Raymond. Segunda introdução. In: *Um diário no sentido estreito do termo*. Rio de Janeiro. Record. 1997.
- ISA, Ab. Rahman et al. The practice of female circumcision among muslims in kelantan, Malaysia. In: *Reproductive health matters*, vol. 7, n. 13 may 1999.
- KAFKA, Franz. *Na colônia penal*. São Paulo. Companhia das Letras, 1998.
- KLEINMAN, Arthur. *The illness narratives: suffering, healing, and the human condition*. New York. Basil Books. 1988.
- KOSO-THOMAS, Olayinka. *The circumcision of women: a strategy for eradication*. London. Zed. 1987.

LANE, Sandra; RUBINSTEIN, Robert. Judging the other: responding to traditional female genital surgeries. In: *Hastings Center Report*. May-June, 1996.

LEENHARDT, Maurice. *Do Kanio: la persona y el mito en el mundo melanesio*. Barcelona, Paidós. 1997.

LIGHT FOOT-KLEIN, Hanny. *Prisioner of ritual: an odyssey into female genital circumcision in Africa*. New York. Harrington Park Press. 1989.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Os argonautas do opacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia*. 2. ed. São Paulo. Abril Cultural. Os Pensadores. 1978.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim / Jalara Zaratrasta: um livro para todos e para ninguém*. 3. ed. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira. 1983.

_____. *Genealogia da moral: uma polêmica*. São Paulo. Companhia das Letras. 1998.

PUTNAM, Hilary. *La herencia del pragmatismo*. Barcelona. Paidós. 1997.

RABOSI, Eduardo. La teoría de los derechos humanos naturalizada. In: *Revista del Centro de Estudios Constitucionales*, n. 5, enero-marzo. 1990.

REICH, Watten T. (ed.). *Encyclopedia of bioethics*. vol. 1. New York. Simon & Schuster Macmillan. 1995.

RENTELN, Alison Dundes. relativism and the search for human rights. In: *American Anthropologist*. vol. 90, no. 1, march, 1988.

RODRIGUES, José Carlos. *Tabu do corpo*. Achiamé. Rio de Janeiro. 3. ed. 1983.

RORTY, Richard. On ethnocentrism: a reply to Clifford Geertz. In: *Objectivity, Relativism and truth*. Cambridge. Cambridge University Press. 1997.

_____. The contingency of a liberal community. In: *Contingency irony and solidarity*. Cambridge University Press. 1989.

ROSALDO, Renato. Imperialist nostalgia. In: *Culture and truth: the remaking of social analysis*. Boston. Beacon Press. 1993.

ROSSET, Clément. *L'Anti nature: éléments pour une philosophie tragique*. 3. ed. Paris. Presses Universitaires de France. 1995.

_____. *Logique du Pire*. Paris. Presses Universitaires de France. 1993.

SÓFOCLES. Antígona. In: *A trilogia tebana: Édipo Rei. Édipo em colono, Antígona*. 2. ed. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Ed. 1990.

WALKER, Alice. *Possessing the secret of joy*. New York. Pocket Books. 1992.

NOTAS

¹ Os Olinka faziam parte de uma sociedade imaginária, localizada na África de colonização francesa.

² Todos os personagens africanos do romance de Walker possuem dois nomes. Tashi é o nome da personagem em sua língua nativa e Evelyn o nome dado pelos missionários. O mesmo ocorre com sua mãe: Nafa e Catherine (WALTER, 1992, p. 163).

³ Este é um dos artigos de Clastres dentre os mais referenciados pelos estudiosos do corpo e da tortura em antropologia. Além da beleza argumentativa do autor, o trecho que encerra o artigo é de um vanguardismo inesperado. (CLASTRES, 1974, p. 154).

⁴ Hanny Lightfoot-Klein, em *Prisoner of Ritual: an odyssey into female genital circumcision in Africa*, faz referências longínquas à ancestralidade da prática: "...a prática da circuncisão remonta à antiguidade e, muito embora várias teorias tenham avançado, suas origens são ainda obscuras...". A autora remonta a Heródoto, às múmias egípcias, aos papiros gregos como documentos históricos e arqueológicos que comprovariam o passado remoto da prática.

⁵ Alguns estudos sobre o corpo tornaram-se clássicos na antropologia, sendo o de Maurice Leenhardt, *Do Kamo: la persona y el mito en el mundo melanesio*, seguramente um dos mais bonitos. Para análises compilatórias

- de etnografias clássicas sobre o corpo, vide José Carlos Rodrigues. *Tabu do Corpo*. Outro estudo interessante, muito embora em uma linha marxista do controle do corpo é o livro de Luc Boltanski, *As Classes Sociais e o Corpo*. No Brasil, não são muitas as publicações específicas sobre o assunto. Uma interessante compilação de artigos e etnografias sobre o corpo pode ser encontrada no livro organizado por Ondina Fachel Leal, *Corpo e Significado: ensaios de antropologia social*.
- ⁶ Modesto Carone faz referência ao nome da estrutura no comentário, “Duas Novelas de Primeira”, publicado ao final do conto de Kafka. *O Veredicto*.
 - ⁷ A sentença para aqueles que dormiam em serviço era o rastelo assassino que lhes gravaria a pena no corpo: “...o mandamento que o condenado infringiu é escrito no seu corpo com o rastelo. No corpo deste condenado, por exemplo — o oficial apontou para o homem —, será gravado: *Honra teu superior!*...” (com grifos no original) (KAFKA, 1998, p. 36).
 - ⁸ Segundo o oficial condutor da máquina do mundo, somente na sexta hora de inscrição, o condenado estaria apto a entender a caligrafia do castigo: “...mas como o condenado fica tranqüilo na sexta hora! O entendimento ilumina até o mais estúpido...” (Kafka, 1998, p. 44).
 - ⁹ Não me refiro à idéia de trágico tal como sugerido pela tradição literária; baseio-me antes na perspectiva trágica de Clément Rosset, onde trágico é o não sentido (*La Philosophie Tragique*. Paris. Presses Universitaires de France. 1991).
 - ¹⁰ Segundo Olayinka A. Koso-Thomas há basicamente três tipo de mutilação genital: 1. a clitoridectomia ou sunna que consiste na remoção do prepúcio do clitóris e mesmo na remoção do clitóris; 2. a excisão ou redução que é a remoção do prepúcio, do clitóris e dos lábios menores, deixando os lábios maiores intactos; 3. a infibulação ou circuncisão faraônica que consiste na remoção do prepúcio, do clitóris, dos lábios menores e maiores, e na sutura dos dois lados da vulva, deixando um abertura minúscula para a passagem da urina e do sangue menstrual (1987). A mutilação mais radical, melhor conhecida por faraônica, foi à qual Tashi foi submetida. Atribui-se o nome faraônica ao fato de este tipo ser identificado com os métodos de circuncisão do Antigo Egito com os faraós (Olayinka apud 1995, p. 383).
 - ¹¹ Na verdade, esta metáfora operária para o mito de Sísifo foi sugerida por Camus ao dizer: “...O operário de hoje trabalha todos os dias de sua vida sob as mesmas regras e este destino não é menos absurdo...Sísifo, proletário dos deuses...” (1942, p. 164).
 - ¹² Camus sugere que esta interpretação da origem do castigo de Sísifo é de autoria de Homero. Na versão contada por Homero, Plutão teria enviado o castigo da pedra à Sísifo por não ter suportado “...o espetáculo de seu império deserto e silencioso...” (1942, p. 162).
 - ¹³ Esta frase final com a qual Camus encerrou sua narrativa sobre Sísifo foi tema de análise de alguns comentaristas de sua obra que sugerem a identificação de Camus com o herói absurdo (AUDIBERT et al, 1988).
 - ¹⁴ Sobre a força da humilhação como estratégia de desestruturação moral e

como a característica que diferencia os seres humanos dos outros animais, vale conferir um trecho de Richard Rorty: "...O'Brien nos lembra que os seres humanos que foram socializados – socializados em qualquer cultural, em qualquer linguagem – compartilham uma capacidade que outros animais não possuem. Eles podem sentir um tipo especial de dor: eles podem ser humilhados..." (RORTY, 1997, p. 177).

- ¹⁵ Na verdade, são pouquíssimas as etnografias sobre a dor moral. Em geral, as pesquisas existentes referem-se antes às representações sociais sobre as dores físicas provocadas por doenças do corpo. No entanto, apesar de o enfoque ser diferente, questões relacionadas à moralidade acabam surgindo. O livro de Arthur Kleinman (1988) é um bom exemplo. Outra publicação recente, no estilo de Kleinman (1988).
- ¹⁶ Segundo consta, Eduardo Rabossi foi o primeiro filósofo a fazer referência ao discurso sobre os direitos humanos como uma espécie de cultura: "...os direitos humanos constituem componentes essenciais de nossa visão de mundo...existe uma cultura florescente dos direitos humanos em todo o mundo. Nós fazemos parte dela. Estamos imersos nela....." (1990, p. 159).
- ¹⁷ Uso praticamente como sinônimos os termos relativismo moral, tolerância moral, crença moral e seus corolários culturais, tais como relativismo cultural, tolerância cultural, crença cultural. Assim como Alison Renteln argumenta, acredito que boa parte dos debates envolvendo o relativismo cultural resumem, na verdade, questões sobre o relativismo moral ou ético. Mas, somente para fins de compreensão, aceito a proposição de que o relativismo moral seja um subconjunto do relativismo cultural (1988, p. 59).
- ¹⁸ Para uma boa análise do medo que o relativismo causa nos racionalistas, ver o artigo de Clifford Geertz (1989, p. 12).
- ¹⁹ Hanny Lightfoot-Klein é autora da etnografia mais famosa sobre a mutilação genital ritual (1989). Lightfoot-Klein é psicóloga de formação básica e depois de inúmeras viagens exploratórias à África nos anos 70 decidiu escrever uma etnografia no sentido antropológico do termo. Para isso, a autora engajase a programas de pós-graduação em antropologia e psicologia social e, hoje, é uma referência importante nos estudos sobre as mulheres mutiladas e sobre as estratégias de erradicação da prática da mutilação.
- ²⁰ Isso não quer dizer que os antropólogos sejam seres capazes de viver a tolerância do absurdo. O fato é que os antropólogos domesticam a intolerância em suas escritas etnográficas. Malinowski, por exemplo, é paradigmático sobre isso. *Os Argonautas* é o livro obrigatório para a alfabetização dos antropólogos. Nele, os estudantes aprendem como fazer um trabalho de campo, aproximar-se dos nativos, escrever uma etnografia, enfim, Malinowski ensina como ser antropólogo. No entanto, a publicação do diário privado de campo do autor mostrou com detalhes o repúdio moral que Malinowski sentia em relação aos nativos. Raymond Firth analisa uma série de resenhas e comentários sobre o livro em que o tom dominante foi de recusa ao Malinowski desnudado pelo *Diário*, como se a publicação do lado secreto do autor houvesse rompido com um mito (1997). Por outro lado, essa maior tolerância dos antropólogos para com seus objetos de

estudo ocorre quando há uma distância simbólica entre a cultura do antropólogo e a cultura do nativo. Nos casos onde a cultura do antropólogo é também seu universo de pesquisa são recorrentes o engajamento crítico, como, por exemplo, nos estudos de gênero relativos a sociedades urbanas.

- ²¹ No caso específico sobre o tema da mutilação genital, os primeiros estudos etnográficos e documentos internacionais assinados datam dos anos 70. A Comissão de Direitos Humanos das Nações Unidas mencionou pela primeira vez a prática em 1952. Mas foi somente em uma reunião da Organização Mundial de Saúde, em 1990, que se sugeriu substituir o termo “circuncisão feminina” por “mutilação genital feminina” (ISA Ab. Et al, 1999). Em 1979, a Organização Mundial de Saúde promoveu uma conferência sobre “Práticas Tradicionais que Afetam a Saúde da Mulher”, em Khartoum, no Sudão. Esta reunião marcou o início do debate sobre o tema em âmbito internacional (Lightfoot-Klein, Hanny. *Prisoner of Ritual: an odyssey into female genital circumcision in Africca*. Neu York. Harrington Park Press. 1989).

DIREITOS HUMANOS ATRAVÉS DA HISTÓRIA RECENTE EM UMA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICA.

Rosinaldo Silva de Sousa*

INTRODUÇÃO

O tema dos direitos humanos tem sido alvo de polêmica, seja por autores da antropologia, seja por pensadores de fora da disciplina. A maneira como antropólogos têm visto os direitos humanos chega a ser claramente contraditória. Gustavo Esteva afirma, por exemplo, que: “Os direitos humanos não são senão a outra face do Estado-nação”, e que, na era da globalização, “os direitos humanos ‘universais’ têm começado a parecer um novo Cavalo de Tróia para a recolonização”, empreendida pelo Ocidente em relação aos povos que não compartilham dos seus ideais universalistas. Em suma, Esteva assume que os direitos humanos, como pretensão universalista, têm se constituído, simplesmente, em um “abuso de poder” do Ocidente e mais um modo deste controlar o resto do mundo (ESTEVA, 1995, 1998). Por outro lado, Alcida Ramos indicou que a abrangência da categoria “direitos humanos” foi rapidamente apropriada pelos movimentos indígenas da América Latina, e outros lugares, como meio de “internacionalizar a sua causa” e, com isso, tais movimentos tornam-se “atores políticos visíveis na arena pública” (RAMOS, 1999).

Como se pode compreender perspectivas tão opostas, de antropólogos, sobre um mesmo tema? Qual seria então a contri-

* Universidade de Brasília – UnB. rosinaldossousa@usa.net.

buição da antropologia para além deste dissenso? Certamente que o assunto é controverso, e pretendo nas próximas páginas explorar este conteúdo ambíguo da categoria “direitos humanos”, a partir de uma retomada da sua historicidade e transformações até os dias de hoje.

A seguir, procurarei: a) retomar a polêmica questão do discurso universalista – o qual está no cerne da tentativa de validação universal do conjunto normativo constituinte da Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948) –, partindo basicamente da crítica aos valores modernos, individualismo, igualitarismo liberal etc., como categorias históricas próprias ao Ocidente; logo após, apresentarei, sucintamente, b) o impacto do surgimento de novos sujeitos de discursos políticos – em geral, dissonantes daquele universalista – engendrados pela emergência da alteridade (cultural, racial, étnica ou de gênero) na arena política pública, e a crítica a um sujeito universal daí resultante. No tópico seguinte tentarei c) problematizar, a partir das discussões dos tópicos 1 e 2, a contradição criada pelo novos sujeitos de direitos coletivos no campo jurídico ocidental, já que este é constituído em torno da idéia de sujeito de direito individual. Com isso, minha intenção será indicar d) como a análise crítica do quadro fornecido anteriormente pode ajudar a lançar luz sobre a reivindicação de novos direitos de cidadania baseados em “demandas de reconhecimento” e em novas “políticas culturais”, comuns na atualidade.¹ Meu interesse, então, será mostrar como a noção de Direitos Humanos, após ter sofrido uma crítica cultural, pode e deve ser retomada por minorias como instrumento de reivindicação de seus “direitos culturais”. Finalmente, e) explicitarei a ambigüidade contida na Declaração Universal dos Direitos Humanos, como um conjunto normativo de caráter moral, nascido em um contexto altamente permeado por ideologias hegemônicas ocidentais, mas que apesar disso, é passível de ser retomado por grupos minoritários como instrumento contra opressões advindas da própria ordem que gerou estes discursos, o que já vem ocorrendo em grande medida. Isto é, as condições de direito à liberdade e democracia, afirmadas idealmente pelo Ocidente, tendem a ser radicalizadas pelas minorias até então discriminadas. Desta forma, pretendo também esboçar o papel da antropologia como um campo capaz

de retomar, em conjunto com minorias culturais, os princípios morais da Declaração Universal dos Direitos Humanos como meio de difundir a importância e a necessidade do respeito à diferença cultural, condição indispensável para a existência de uma sociedade verdadeiramente democrática.

1 VALORES MODERNOS E DIREITOS HUMANOS UNIVERSAIS

A concepção ocidental de mundo, que postula o ser humano como um “universal concreto” tem suas raízes – pelo menos as de menor profundidade – nas transformações econômicas e culturais em processo desde o final da Idade Média. Portanto, aqui a análise dos valores básicos do Ocidente se dará –, a partir deste marco histórico arbitrário – como qualquer delimitação de objeto – mas conveniente para os propósitos deste primeiro tópico.

Como já demonstrou Dumont², a concepção da ideologia moderna que toma o indivíduo como um valor tem estreita relação com a difusão da idéia cristã de igualdade de todos os homens (indivíduos) perante Deus. Este pressuposto do cristianismo, associado a uma “renúncia do mundo”, engendrou um “Indivíduo-fora-do-mundo”³ – espécie de antecessor do indivíduo moderno –, cujos interesses estavam totalmente voltados para a vida espiritual, desprezando o “mundo”.

Para Weber, a Reforma Protestante, ao propiciar a passagem de um “ascetismo extra-mundano” para um “ascetismo intramundano” – através de uma idéia de salvação auto-evidenciada pelo sucesso econômico, alcançado pelo crente por meio de seu trabalho –, tornou também possível o surgimento do indivíduo mundano, ou “no mundo”. Já para Dumont, o ponto crucial para o aparecimento do “Indivíduo-no-mundo” é anterior à Reforma, e situa-se historicamente por volta do ano 500, com a aproximação entre Estado e Igreja, quando o Papa Gelásio I propõe a teoria da “complementaridade hierárquica”, entre estas duas poderosas instâncias de controle político: o Estado e a Igreja. Mais tarde, no século VIII, este mo-

vimento de aproximação radicaliza-se, quando, segundo Dumont, “os papas arrogam-se o poder temporal supremo no Ocidente” (DUMONT, 1993, p. 62). Com mais este passo da Igreja em relação aos assuntos mundanos, o indivíduo do cristianismo primitivo passa a estar cada vez mais comprometido com o mundo, processo que atingiria o paroxismo em Calvino, epígono de Lutero.

Estas condições históricas de “gênese do individualismo” perpassam outros campos da vida social, dentre eles o campo jurídico-filosófico. Pode-se identificar em polêmicas jurídico-filosóficas durante a Idade Média o germe de um direito universal do indivíduo, baseado em um nascente “direito subjetivo”, como passarei a indicar agora.

Curiosamente, o nascimento do sujeito de direito, no início da era moderna, está vinculado a dois paradigmas do pensamento jurídico tidos freqüentemente como antagônicos: o Jusnaturalismo e o Positivismo Jurídico. O primeiro buscava a legitimação das leis e sua validade moral a partir de uma idéia de justiça e da crença na existência de um direito natural, cujas diretrizes deviam ser descobertas por meio da razão; o segundo não tinha pretensões de validação moral das normas legais, mas sim de ordenamento racional de um corpo de leis capazes de lidar com os fatos empíricos do fenômeno jurídico, sua máxima pode ser definida como *Gesetz ist Gesetz*.⁴

Será na primeira metade do século XIV, com Guilherme de Occam, um pensador escolástico franciscano, que os dois paradigmas do direito medieval e moderno parecem confluir ambigualmente para o nascimento do sujeito de direito moderno. Occam contrapõe-se ao universalismo abstrato de Tomás de Aquino. Segundo a concepção nominalista de Occam a preocupação aristotélica – inspiradora de Aquino – com o geral deve ser substituída pela atenção às substâncias individuais, diz ele numa conhecida passagem: “os universais não tem existência real, pois o mundo não é um cosmos ordenado, mas um agregado de individualidades isoladas que são a base da realidade” (Occam apud VIEIRA, 1999, p. 20).

Preocupado com a nova imposição do papado que obrigava a ordem criada por São Francisco de Assis a aceitar a propriedade dos bens que usufruíam, o que contrariava o voto de po-

breza consagrado pelo fundador da ordem, Occam, na defesa dos monges franciscanos, realiza uma verdadeira revolução jurídica ao mudar o significado do termo direito, o qual, nas palavras de Isabel R. de Oliveira, “deixa de designar *o bem proporcionado pela justiça*, para designar *o poder que temos sobre um determinado bem*”. Desta forma, Occam procura fundamentar um direito inerente a cada indivíduo de utilizar dado bem que lhe é necessário (OLIVEIRA, 1999, p. 37) [grifado no original]. Se, por um lado, esta argumentação pode levar-nos a identificar Occam com a corrente do direito natural, como pretende a autora supracitada, por outro lado, ao negar a realidade de termos gerais – como os gêneros, espécies, categorias –, e postular a existência tão somente de entidades individuais concretas, Occam conclui que não se pode deduzir leis naturais de uma ordem ideal sem que tais postulados normativos sejam falsos, posto que fundados em idéias genéricas que não possuem existência concreta. “Um direito é um poder reconhecido pela lei positiva” diz Occam (Occan apud VIEIRA, 1999, p. 78).

Mas, para além desta breve contextualização, o importante é identificar, em meio a esta dificuldade classificatória das formulações de Occam, o surgimento de uma “teoria subjetiva” do direito. A ontologia de Occam, ao suprimir o *status* de realidade dos termos gerais, funda o sujeito de direito no indivíduo humano particular. Tal fato é retomado por Dumont em sua gênese do Individualismo moderno.⁵

Temos então três poderosos vetores de inclusão do indivíduo no mundo e que, por isso, conformam o indivíduo moderno tal como o conhecemos no Ocidente: os fatores políticos, indicados por Dumont, através dos quais a Igreja passa a intervir nos assuntos mundanos, coroando reis e declarando guerras; o fator econômico, explicitado por Weber, impulsionado pela crença protestante no sucesso econômico neste mundo como pré-condição para a salvação eterna; e o fator filosófico-jurídico que introduz o indivíduo no mundo dos direitos. A combinação destes vetores, e seus desdobramentos são estritamente particulares à história do Ocidente, o que já introduz o problema de sua generalização para outras partes do mundo que não compartilham da mesma condição histórica.

Para dar mais consistência ao quadro de peculiaridade histórica em que são lentamente gestados os princípios de afirmação dos “direitos universais do homem”, pretendo mostrar como a idéia de indivíduo livre e igual está na base das teorias sobre a constituição do Estado moderno. Com esta finalidade ilustrarei o argumento com as teorias contratualistas dos séculos XVI e XVII.

Tanto em Hobbes como em Locke e Rousseau, o surgimento do Estado é precedido por uma fase hipotética em que o homem supostamente viveu no “estado de natureza”. Embora variando o valor atribuído a tal estado natural – Hobbes vê nele o estado de guerra generalizado e Rousseau a época áurea da humanidade –, o indivíduo é visto como uma abstração generalizante. Pode-se dizer que é neste estado de natureza, imaginado pelos contratualistas, que se manifesta de maneira plena a idéia de um indivíduo livre de quaisquer laços de subordinação, de qualquer vínculo social e político, igual por natureza e sem particularidades que os distinga entre si e os torne *desiguais*. Importante notar que esta concepção de indivíduo, cara à emergente ideologia burguesa liberal, não foi sempre pensada como pressuposto lógico anterior ao Estado.

O caráter ideológico da visão contratualista revela-se melhor ao se atentar para a recusa sistemática dos proponentes do modelo em atribuir à família o papel de antecedente e ancestral do Estado moderno, tal como fazia Aristóteles na sua *Política*. Norberto Bobbio interpreta essa rejeição do postulado de Aristóteles como estratégica para os contratualistas. Assumir a família como estágio precedente ao Estado, implicaria em afirmar a existência de hierarquias familiares e dominação, o que poderia legitimar pretensões despóticas da parte de governantes, e restrições de liberdades individuais pelos Estados.⁶

Desta forma, podemos constatar como a idéia de uma igualdade original entre todos os homens constituiu-se numa das mais importantes “máquinas de guerra” contra o antigo regime. Como se sabe, a igualdade não era um valor da aristocracia, muito pelo contrário, a existência da nobreza clama por subalternos desprovidos de qualquer distinção social. Uma passagem de Norbert Elias pode ajudar a elucidar as relações so-

ciais hierárquicas da sociedade aristocrática, e sua suposta legitimação teológico-natural:

era parte inseparável da existência dos ricos e dos nobres que houvesse também camponeses e artesãos trabalhando para eles, e mendigos e aleijados com as mãos estendidas. Não há para o nobre nenhuma ameaça nisso nem ele se identifica com eles. O espetáculo não evoca qualquer sentimento doloroso” (ELIAS, 1997, p. 204).

A instauração de um indivíduo originalmente igual é então um poderoso recurso ideológico da classe burguesa ascendente contra sua desvalorização social e política perante a aristocracia.

A conjunção destes fatores econômicos, políticos, jurídico-filosóficos e sociais, descritos desde o início deste tópico, encontrará sua máxima expressão nos ideais iluministas coincidentes com a Revolução Francesa. A Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, de 1789, engendrada em pleno vigor revolucionário, marca radicalmente uma ruptura com os privilégios estamentais reinantes no Antigo Regime. O que a torna eficaz, sobretudo, é a abstração do indivíduo humano como integrante de um mesmo gênero que não comporta nenhum tipo de diferença substancial.

Chega-se assim ao cerne de uma das questões que tentarei desenvolver no decorrer deste trabalho: a confusão entre a *igualdade* entre os homens – prevista formalmente pela declaração de 1789 e por todas as outras subsequentes –, e a suposta *dentidade* de todos os seres humanos. A ambiguidade desta associação indevida entre os dois conceitos, por sua vez, pode ser vista como um dos fatores que possibilita a formulação de um conjunto normativo, que, embora histórica e geograficamente consignado, pretende-se de validade universal. Antes, porém, de levar adiante este ponto, é preciso enfatizar, mais uma vez, a origem do pressuposto de igualdade entre os homens como princípio de justiça, ancorado no velho recurso à ordem natural.

A teoria jusnaturalista pressupõe uma ordem cósmica baseada em proposições de justiça moral, às quais devem submeter-se todos os homens e Estados, independente de tempo e espaço.

Será através desta idéia supostamente generalizável dos ditames da “boa vida”, isto é, da vida *submetida a lei natural*, que o novo Estado burguês revolucionário procurará legitimar suas pretensões universalisadoras.⁷ Porém, o mesmo constitucionalismo, nascido da Revolução Francesa, e afirmado como condição de civilidade⁸ levou a um processo crescente de secularização, sistematização, positividade e, principalmente, historicização do direito, responsáveis pela erosão do paradigma do Direito Natural. Celso Lafer situa a substituição deste pela Filosofia do Direito no final do século XVIII; na mesma direção Bobbio indica o fim do século XVIII como o marco da convergência das críticas ao direito natural, operadas pelo utilitarismo na Inglaterra, pelo positivismo na França e pelo historicismo na Alemanha (LAFER, 1998, p. 16, BOBBIO, 1997, p. 24).

Apesar da perda de credibilidade do Direito Natural, apontada anteriormente, sua função histórica de defesa dos valores de liberdade e direitos do indivíduo frente as pretensões de dominação legal do Estado continua inspirando os discursos liberais até hoje, sem contudo recorrer ao conteúdo doutrinário do paradigma obsoleto. Pode-se dizer que a legitimação de uma ordem social baseada na suposta “natureza das coisas” é o motor do argumento histórico do jusnaturalismo.⁹ O que importa aqui é indicar o imbricamento entre o argumento jusnaturalista e a busca de universalização de um modelo normativo proposto pelo ideário político-revolucionário francês.

Como já foi mencionado, a escola de direito historicista alemã será a primeira a enfrentar o problema da contingência e da diversidade histórica dos direitos. Fortalecida pelas teorias do Romantismo alemão, a escola historicista do direito contrapunha à razão abstrata do direito natural o *Volkgeist*, isto é, a historicidade do fenômeno jurídico. Temos então no campo das teorias jurídicas da época a posição do dilema moderno: universalismo *versus* particularismo, representados aqui pelo paradigma natural e pela escola historicista alemã, respectivamente.

Como sabemos, o mesmo conflito é enfrentado pela antropologia, desde o seu nascimento, com relação às particularida-

des das normas que regem os modos de vida em distintas culturas e a universalidade (leia-se identidade) do seu objeto: o homem. Percebe-se então que o pensamento antropológico pode lançar luz sobre a tensão universal $\times$ particular, engendrada no mundo moderno, assim como pode ser iluminado por ela. Retornemos a questão da implicação entre igualdade e identidade no discurso universalista revolucionário.

A concepção de *cidadania englobante* dos revolucionários franceses visava a incorporação por assimilação da diferença. Esta idéia de assimilar a diferença é comum e geral entre os adeptos da ideologia da igualdade, não obstante, anos antes, Rousseau ter envidado todos os seus esforços para distinguir, em seu *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*, a desigualdade reproduzida a partir das instituições sociais – propriedade privada, magistrados e despotismo –, e a diferença, segundo ele, de ordem natural, é insignificante para se explicar por ela a desigualdade social. Dito de outro modo, para Rousseau a desigualdade social não poderia ser explicada pela diferença natural. A ordem da desigualdade social não pode ser equacionada pelo extermínio da diferença. Todavia, para a nova ordem social liberal emergente, a idéia de diferença era equivalente à desigualdade, e por outro lado a idéia de igualdade era confundida com identidade.¹⁰ Assim, a incorporação dos negros e dos judeus ao *status* de cidadãos franceses em 1793 e 1796 respectivamente, implicava em despojar, progressivamente, estes grupos humanos de seus atributos particularistas, para torná-los não apenas iguais em direitos aos franceses, mas idênticos a eles, via assimilação.¹¹

É justamente partindo do reconhecimento da diferença como constituinte de uma subjetividade inalienável dos sujeitos sociais que a antropologia pode contribuir para a elaboração de contradiscursos, capazes de se contrapor ao discurso universalista ocidental. O conceito de cultura, tal como utilizado por Herder – um precursor da antropologia neste sentido –, fornece um exemplo da valorização da particularidade cultural e do respeito a ela. Ao postular a descontinuidade cultural entre os povos, Herder abre caminho para a consideração

em torno da necessidade de preservação da identidade cultural de cada grupo humano.

A partir de então, preservar a identidade particular de um povo sem que isso implique em legitimação da desigualdade social torna-se um imperativo ético no pensamento antropológico contemporâneo. Reconhecer a legitimidade da persistência da diferença cultural é, assim, uma importante contribuição do discurso antropológico para pensar a sofisticação de novos direitos humanos – como os direitos culturais e de autodeterminação¹² dos povos –, os quais nem sequer estavam presentes nas primeiras afirmações de direitos universais no século XVIII.

Outra fonte de contestação da homogeneização cultural pretendida pelos que confundiam igualdade e identidade foi a própria emergência da alteridade, cultural ou de gênero, na cena política pública. A crítica a uma razão abstrata unívoca operada por novos sujeitos sociais tornou necessária a reformulação dos próprios fins do direito, o qual teve de atentar para a evidência de outras “sensibilidades jurídicas”, para usar uma expressão de Geertz (1997), enraizadas em outros costumes, oriundos de particularidades histórico-culturais e não de idéias abstratas de justiça elaboradas por uma suposta “razão universal”.

2 DESLOCAMENTO DE SUJEITOS E NOVAS REIVINDICAÇÕES DE DIREITOS

Não é minha intenção mapear o campo histórico da luta pela emergência de novas vozes dissonantes no concerto político-jurídico ocidental, regidas pelo primado de sua suposta onipotência logocêntrica. Mas procurarei, antes, dar prosseguimento a minha análise das relações entre antropologia e direitos humanos, centrando-me, desta vez, no impacto do questionamento radical da idéia de sujeito epistêmico universal, levada a cabo pelas ciências humanas desde o final do século passado. Levando-se em conta que o sujeito epistêmico uni-

versal é fundante do discurso científico ocidental, a indagação de seu *status* ontológico guarda importante relação (de causa e efeito) com a emergência de novos sujeitos políticos e de direitos, como se verá a seguir.

A idéia de um sujeito cognoscente, capaz de explicar a ordem do mundo, é solidária com a substituição de uma visão teocêntrica do mundo por aquela antropocêntrica. *Grosso modo*, pode-se identificar esta mudança de perspectiva na raiz de um humanismo renascentista, que começava a grassar no final da Idade Média. Talvez o pensamento que melhor expresse esta confiança na razão como meio infalível de apreensão do mundo seja o de René Descartes (1596-1650). O nascimento do Sujeito cartesiano – um ente abstrato cuja aparição é propiciada pelo estabelecimento de uma primeira “verdade incontestável”: “penso, logo existo” – pode ser tomado como a consolidação plena de uma concepção de Sujeito (com *S* maiúsculo) desde então predominante no mundo ocidental.

A crítica a este Sujeito, encetada no início da era moderna, vem se efetivando como um processo lento, levado a cabo pelas descobertas das ciências humanas desde o final do século XIX. Apresentarei a seguir, e de maneira um tanto elíptica, cinco pontos básicos tidos como centrais na desconstrução de uma idéia de Sujeito epistêmico tal como nascido no início da era moderna.

O “descentramento do sujeito” para usar a expressão de Stuart Hall (1999, p. 34-46), e para seguir seus passos, ocorre a partir de cinco avanços teóricos nas ciências humanas: a) o pensamento marxista, o qual subordina a vontade individual (ou agência) a uma estrutura social, econômica e política anterior ao indivíduo; b) a teoria psicanalítica de Freud, que vê em processos inconscientes a base estruturante do psiquismo humano, portanto o sujeito racional seria incapaz de gerenciar de forma integral seus meios de conhecimento; c) a descoberta de Ferdinand de Saussure de que a língua é um sistema social e não individual, isto é, o falante não é senhor dos significados que atualiza na linguagem, estes nunca podem ser totalmente delimitados por quem se utiliza de um sistema linguístico; d) a afirmação da existência de um “poder disciplinar” engendrado por instituições coletivas, a partir do século

lo XIX, as quais, segundo Foucault, teriam por objetivo o governo de populações e o controle do indivíduo e do seu próprio corpo. A finalidade destes regimes disciplinares seria produzir um ser humano como um “corpo dócil”; e) o feminismo, pois ao enfatizar que o sujeito possui um gênero e questionar a identidade da “Humanidade” questiona também a unidade do Sujeito cartesiano.

Os quatro primeiros pontos não serão tratados aqui, caso contrário me afastaria de meu objetivo principal, qual seja, relacionar a generalização das reivindicações de direitos por parte das minorias sociais e culturais com a crise do sujeito universal. Neste sentido, gostaria ainda de acrescentar a esta lista quántupla algo na mesma direção do seu último tópico: a entrada em cena da alteridade, não apenas a de gênero, evidenciada nos movimentos feministas, mas também aquela exemplificada pelo multiculturalismo. Estas duas vertentes de novos sujeitos sociais têm em comum a luta pelo direito de representação política enquanto minorias com *deficit* de cidadania. A crise do Sujeito está, de alguma forma, relacionada com a contestação de validade universal de discursos hegemônicos ocidentais acerca de normas “corretas” de *ser* humano, ou “civilizado”. Mas, como isso ocorre? A seguir, uma ilustração disto.

O deslocamento do sujeito epistêmico coincide com (ou proporciona) – dentre outros movimentos teóricos e/ou práticos – a crítica pós-colonial, levada a cabo por intelectuais identificados com minorias e países periféricos. A diferença é utilizada como reivindicação legítima de autonomia no processo de subjetivação, e produção de significações próprias dos grupos minoritários ou países do Terceiro Mundo. Esta luta por determinar os valores sobre os quais se pautará sua identidade cultural e/ou individual se dá através da recusa da legitimidade das pretensões metropolitanas de domínio político e ideológico, isto é, o suposto direito civilizatório do qual se investiam os impérios colonizadores, e através do qual impõem suas visões de mundo e seus valores como única possibilidade de ser humano. Citando um dos mais importantes representantes desta tendência:

As perspectivas pós-coloniais emergem do testemunho colonial dos países do Terceiro Mundo e das ‘minorias’ (...). Elas [as perspectivas pós-coloniais] intervêm naqueles discursos ideológicos da modernidade que tentam dar uma ‘normalidade’ hegemônica ao desenvolvimento irregular e às histórias diferenciadas de nações, raças, comunidades, povos. Elas formulam revisões críticas em torno de questões de diferença cultural, autoridade social e discriminação política a fim de revelar os momentos antagônicos e ambivalentes no interior das ‘racionalizações’ da modernidade (BHABHA, 1998a, p. 239).

A postura pós-colonial se apresenta também, sob outro prisma, como reivindicação do direito das minorias – à diferença, a uma identidade cultural autêntica, à autodeterminação política, etc. – e também a outras possibilidades de significações a partir de seu lugar de fala. Não se trata simplesmente de denunciar a discriminação política, mas de legitimar o direito destas minorias de criar estas novas significações, alterando “a posição de enunciação e as relações de interpelação em seu interior” criando assim outros “espaços de significação” (BHABHA, 1998b, p. 228).

O que interessa até aqui é retirar as implicações desse deslocamento do sujeito moderno, ou em outras palavras, da crise da modernidade, para compreender o problema da legitimidade – ou ilegitimidade – de estruturas de direitos que regulam as noções de justiça e moral contemporâneas. Se o sujeito universal está em crise, ou mesmo se está morto, sua falência implica em lutas por novos espaços de significação, as quais invadem a esfera de direitos e clamam por reformulações nesta área.

Como já observou Luiz Eduardo Soares, a idéia de John Rawls, um dos principais teóricos do direito contemporâneo, que busca estabelecer princípios de justiça *sub specie aeternitatis*, “a-histórico, e indiferente a contextos sociais particulares” acaba por eclipsar a alteridade pela pura razão abstrata, tida como instrumento privilegiado na descoberta destes princípios de justiça supostamente válidos nas mais diversas latitudes do planeta. Dimensionando o papel ideológico e político do “sujeito universal” como legitimador de “estruturas de poder e

justiça na ordem social”, Soares observa que a emergência da alteridade no nosso século subverte e “fere de morte o sujeito universal, na medida em que nasce como negação de seu pleito de validade” (SOARES, 1993, p. 110-116). O sujeito universal aparece então como uma razão ideologizada.

As revisões recentes no campo da teoria jurídica partem justamente da crítica ao sujeito epistêmico universal. Aquilo que Grzegorzcyk (1989, p. 12) chamava ironicamente de “hermenêutica oficial do mundo”, tem sofrido profundas alterações por conta do descentramento do sujeito e do reconhecimento de outras “sensibilidades jurídicas”. Segundo a perspectiva de uma epistemologia construtivista do direito, o descentramento do sujeito não implica na simples dissolução do indivíduo; mais importante que isso é o reconhecimento da “multiplicação dos centros de cognição” (TEUBNER, 1992, p. 1154-1155).

Tendo como pano de fundo esta reconfiguração radical do poder de significação político-jurídica e da sua legitimidade, baseado na diferença cultural, o discurso antropológico contemporâneo – e suas problemáticas teóricas “pós-modernas” o confirmam¹³ – confunde-se com a própria emergência deste novo sujeito político. Apesar de seu discurso universalizador original, a antropologia tem assumido (quando não, penso que deveria assumir) um compromisso político com seus objetos de estudo, e deve assim lutar para a consolidação ontológica da alteridade,¹⁴ enquanto legitimação do direito a uma identidade cultural autêntica e, se for o caso, direito de autonomia dos povos que a reivindicam.

Como se verá a seguir, a categoria da diferença, tão cara à antropologia, torna-se uma das chaves para as reivindicações de direitos fundamentais como os direitos humanos. O direito à cultura e à autodeterminação, baseado no reconhecimento da autenticidade cultural e/ou fundado numa nova concepção de *política cultural*, forma um ponto importante de articulação entre a antropologia e o campo dos direitos humanos.

3 DIREITOS CULTURAIS E DIREITOS COLETIVOS

O que há de comum entre feminismo, multiculturalismo e discurso pós-colonial não é apenas a luta pelo direito à diferença, mas a busca de direitos baseados na legitimidade de manutenção da própria diferença. Tentarei explicar, a seguir, como a ontologização da diferença (cultural ou de gênero) se constitui no fundamento da legitimidade do pleito destas minorias sociais e culturais. Antes, porém, tratarei da novidade trazida pela emergência do tipo de sujeito de direito desta modalidade de reivindicação: o sujeito coletivo de direito. Este é abalizado por um tipo de construção de direitos diferente das anteriores, baseadas que eram em pleitos de igualdade de direitos e de cidadania formal, fundados, por sua vez, em um sujeito de direito individualizado.

A originalidade destas lutas por direitos diz respeito precisamente a este caráter coletivo do sujeito de direito – o qual não deve ser confundido com os interesses difusos de sujeitos individuais, nem com o sujeito ainda individualizado dos “direitos individuais homogêneos”, definidos como “os de origem comum”. Ao invés do indivíduo do liberalismo, trata-se agora de minorias culturais, étnicas, raciais, sociais ou de gênero, as quais reclamam direitos para seus respectivos grupos. O objeto de disputa de direitos também é peculiar: o direito a uma identidade cultural autêntica e a um processo de subjetivação autônoma, isto é, formação de identidades positivas, baseadas em critérios valorativos próprios. Esta nova configuração social apresenta-se como um desafio ao campo jurídico, que deve enfrentar os impasses engendrados pela contraposição dos sujeitos de direitos coletivos *x* sujeito de direito individual.

Outro dilema comum que contrapõe os direitos coletivos, baseados na diferença, aos direitos individuais, é a universalização de direitos de “cidadania igual” a grupos *diferentes*. O problema é complexo e polêmico, e se evidencia, por exemplo, quando o pertencimento étnico é a base de demandas por direitos reivindicadas por diversos grupos, os quais possuem identida-

des culturais particulares em um Estado-Nação que comporta várias etnias em seu território. Ao considerar a herança iluminista que informa o direito liberal, a tendência dos Estados é conceder direitos de cidadania a todos nascidos em território nacional. Porém, a universalização da condição de sujeito individual de direito, implicada na cidadania liberal, acaba por obliterar a visualização de particularidades culturais de grupos étnicos e de outras minorias. Isto é, o artigo II, § 1 da Declaração dos Direitos Humanos de 1948, que, ao proteger a dignidade e igualdade de direitos dos indivíduos, e condenar qualquer tipo de distinção de “raça, cor, sexo, língua, religião, opinião política...” etc., apresenta também, intrinsecamente, a “cegueira” para com a *diferença*, e, além disso, toma a *diferença* como atributo de um sujeito-indivíduo isolado, ao invés de tomá-la em sua natureza coletiva e social.

Por outro lado, tentar incluir grupos com tradições culturais distintas no sistema de cidadania dos Estados ocidentais, pode gerar outros impasses. O problema está, mais uma vez, na concessão de cidadania igual a todos os grupos de um Estado poliétnico, baseada na universalização da idéia de indivíduo abstrato, sem considerar as especificidades culturais dos grupos envolvidos. Um exemplo claro do efeito perverso desta homogeneização da *diferença* pode ser encontrado na concessão de igualdade de direitos, realizada pela maioria dos Estados latino-americanos, às suas populações ameríndias. Rodolfo Stavenhagen ressalta, neste sentido, que, na maioria dos casos, universalizar estes direitos de cidadania “gerou um aumento da exploração e opressão dos índios, não mais protegidos pelos estatutos legais tutelares anteriores” (1985, p. 27). Não se deve extrair deste fato, precipitadamente, um argumento contra a igualdade de direitos, mas, antes de tudo, atentar para a contradição difícil de resolver entre os direitos individuais e os direitos coletivos e grupais.

Se não vejamos, a inexistência de direitos – de cidadania igual – torna-se uma porta aberta ao etnocídio. Celso Lafer, inspirado por um diálogo com o pensamento de Hanna Arendt, se vale das noções de “seres humanos supérfluos” ou “parias”, utilizadas por Arendt, para se referir ao ser humano privado da condição de cidadão. Durante o período totalitário da Ale-

manha nazista, a retirada do *status* de cidadãos alemães do povo judeu os privou também de um “lugar no mundo”, conduzindo-os mais facilmente aos campos de concentração, isto é, ao etnocídio.

Para Arendt, não participar em uma comunidade política que assegure direitos de cidadania significa, para todo ser humano, perder qualquer acesso a direitos iguais, pois são as instituições legais públicas que *constroem* a igualdade. Assim, os direitos humanos não podem ao menos ser enunciados fora da “triade Estado-povo-território” (Arendt apud LAFER, 1988, p. 58).

Se a igualdade não é um dado, mas um construto efetivado no interior das instituições políticas, então a relação, baseada em direitos iguais, entre Estado e minorias (étnicas, culturais, raciais, sociais e de gênero) torna-se fundamental para o estabelecimento de direitos coletivos ou grupais que contemplem, de fato, o direito destas minorias e lhe assegurem plena cidadania, sem desconsideração pela diferença. É somente através desta negociação entre Estado e minorias que se poderá administrar o dilema entre o direito à diferença e a igualdade de direitos, impedindo que esta relação difícil engendre “seres humanos supérfluos” e “parias”, o que, como se viu na experiência totalitária do nazismo, possibilitaria o etnocídio.

Stavenhagen também vê na ausência de reconhecimento e efetiva proteção aos direitos grupais – leia-se, direitos culturais – um caminho aberto ao genocídio e ao etnocídio, este último, sempre baseado na ideologia da unidade nacional, diz ele: “Na França [o etnocídio ocorreu] em relação à Bretanha, à Córsega e a Ocitânia. A Espanha, durante a ditadura de Franco, praticou o etnocídio contra os catalães. A Inglaterra contra os irlandeses, galeses e escoceses”. Para o autor isso se deveu à ausência de direitos legais destas minorias “enquanto grupo étnico” (STAVENHAGEN, 1985, p. 33-34).¹⁵

A relação entre grupos étnicos e os Estados nacionais tem sido tema de uma enorme bibliografia, infelizmente não há espaço aqui para lhe dispensar a devida atenção. Todavia, gostaria de retomar duas perspectivas aparentemente contraditórias, mas que reforçam a afirmação de Stavenhagen em torno da dialética

Estados nacionais *x* grupos étnicos. A primeira é a posição de Renan, sintetizada nas palavras de Poutgnat e Streiff-fenart, segundo a qual “a nação como entidade política [Estado] se constitui não a partir do grupo racial ou étnico, mas contra eles”. A segunda posição sobre a relação entre grupos étnicos e Estados nacionais é aquela que vê na receptividade dos Estados às reclamações de suas minorias étnicas, e pelo reconhecimento de sua legitimidade, um fator que tem contribuído para a persistência das populações étnicas (POUTIGNAT, STEIFF-FENART, 1995, p. 37).¹⁶

Estes dois posicionamentos têm em comum a revelação do relacionamento crítico entre Estado e minorias étnicas. Gostaria de sugerir que esta relação conflituosa tem tornado ainda mais difícil a efetivação de direitos coletivos, como os direitos culturais e outros de titularidade coletiva, como o direito a autodeterminação dos povos, proclamado primeiramente na Carta das Nações Unidas – Art. 1º, §2º, art 55, na Assembléia Geral da ONU de 1960.

O problema complexifica-se. Além da incompatibilidade entre os sujeitos de direitos coletivos e o sujeito individual, tem-se também a questão da dificuldade de reconhecimento dos direitos das minorias socioculturais por parte dos Estados que as têm sob seu território. A conjugação destes fatores, que interseccionam lógica e política, tem contribuído largamente para “calar” a voz da *diferença*, nunca, porém, de maneira pacífica como o atestam, por exemplo, a proliferação dos conflitos étnicos no mundo (TAMBIAH, 1989).

A contradição entre os fundamentos do direito baseado no individualismo que prefigura a construção do sujeito nas sociedades ocidentais, por um lado, e outras formas de sociedades não-ocidentais onde o grupo tem papel preponderante na conformação da esfera jurídica, por outro, tem posto um impasse no campo jurídico internacional concernente à aplicação e ao cumprimento dos direitos culturais, dos povos e minorias, consignados como direitos humanos na segunda metade deste século.

4 DIREITOS CULTURAIS E DEMANDAS DE RECONHECIMENTO

Esta redefinição de sujeitos de direitos – do indivíduo à coletividade – marca, também, a passagem daquilo que Yúdice chamou de “políticas de direitos” para “políticas de necessidades”, isto é, a disputa por direitos passa a depender de interpretações das *necessidades grupais* enquanto merecedoras de *direitos específicos*. O que decide, ainda de acordo com o autor, a legitimidade da concessão diferenciada de direitos é, em última instância, o *ethos* cultural do grupo que clama por direitos diferenciados baseados em sua identidade particular. Neste caso a diferença cultural ou de gênero toma dimensões políticas bem definidas, constituindo assim as bases de uma *política cultural* (YÚDICE, 1994, p. 11).¹⁷

Dado a introdução da esfera cultural como objeto de disputa, validação e reconhecimento de direitos, torna-se imprescindível repensar o conteúdo dos “direitos culturais” a partir de uma interdisciplinaridade com a antropologia. Como procurarei demonstrar, tal iniciativa permite ampliar o alcance da categoria “direitos culturais”, consignada como constitutiva dos direitos humanos, diga-se de passagem, somente com a Convenção Internacional de Direitos Econômicos Sociais e Culturais, ocorrida em 1966.

A categoria “direitos culturais”, incorporada aos direitos humanos, toma, inicialmente, a cultura como algo estático, geralmente como “as grandes obras de arte da humanidade”, o direito à educação etc. Segundo Symonides, em 1976, a UNESCO reformula esta concepção ao definir “cultura” como

não somente a acumulação de obras e conhecimentos que a elite produz (...) não se limita ao acesso às obras de arte da humanidade, mas é toda a aquisição de conhecimento, e ao mesmo tempo, a exigência de um modo de vida, a necessidade de comunicação (1998, p. 622).

Apesar de representar um passo a frente, esta definição de cultura ainda está longe de uma idéia antropológica que defina cultura como uma atualização constante e incessante de

significados e *valores coletivos* próprios a um dado grupo humano.

De qualquer maneira, apesar de constar como um direito generalizável a todos os povos, o respeito aos direitos culturais permaneceu largamente ignorado pelos Estados que possuíam minorias culturais em sua jurisdição. A *Realpolitik* continuou a gerir as relações de violência entre o Estado e os grupos étnicos que permanecem no interior de suas fronteiras territoriais.

Pelo menos até o ano de 1980, mesmo nos foros de debate sobre os direitos humanos, a categoria “direitos culturais” permaneceu negligenciada. Novamente de acordo com Symonides, um dos motivos da marginalização dos direitos culturais em vários documentos e congressos a respeito dos direitos humanos foi o temor dos Estados em conceder “o reconhecimento de direito a uma identidade cultural diferente, e do direito de se identificar aos grupos vulneráveis, em particular às minorias e povos autóctones, [pois acreditavam que isso] encorajaria a tendência à secessão”, pondo em perigo a unidade nacional (1998, p. 619-629).

A relutância inicial por parte dos Estados em reconhecer o direito a uma cultura própria às suas minorias tem levado, na atualidade, juntamente com a consolidação do sistema democrático no mundo, a uma redefinição da idéia de cidadania, a qual passa a incluir a cultura no contexto político. Seja no caso da descolonização, ocorrida principalmente desde a década de 60 deste século, seja com a emergência de “novos” movimentos sociais, a partir dos anos 70, as reivindicações de caráter cultural passam a constituir um importante meio de reconfiguração da arena política e de tentativas de reformulação da idéia do que seja uma sociedade democrática.

Segundo Dagnino, Escobar e Alvarez, cultura e identidades coletivas sempre estiveram na base de todos os movimentos sociais. Para os autores, tanto os zapatistas quanto os movimentos afro-brasileiros ou a luta feminista representam esforços para “ressignificar a noção prevalecente de cidadania, desenvolvimento e democracia” (DAGNINO, ESCOBAR, ALVAREZ, 1998). Esta nova noção de cidadania difere da-

quela do liberalismo do século XVIII por não se limitar “ao acesso a direitos previamente definidos” mas inclui “a invenção/criação de novos direitos, que emergem de lutas específicas” (DAGNINO, 1994), como, neste caso, o direito à cultura.

Segundo estes autores, a intersecção entre a dimensão política da cultura e cultural da política, são responsáveis por dois conceitos cruciais aos movimentos sociais: a *política cultural* e a *cultura política*. Este último pode ser definido como a maneira particular que cada sociedade tem de definir o que faz parte da esfera do político. A *política cultural*, por sua vez, pode ser tomada como uma ação implementada por movimentos sociais com a finalidade de redefinir as interpretações culturais dominantes acerca do que é o político, e mudar as práticas políticas prevalecentes em uma *cultura política*.

A *política cultural* representa um importante meio encontrado pelas minorias socioculturais para ressignificar o que é cidadania e democracia. Da interpretação conflitante destes conceitos depende o reconhecimento da legitimidade de suas reivindicações. Se, por exemplo, o direito à diferença, a uma identidade cultural autêntica, é visto como requisito para a realização da cidadania em qualquer sociedade verdadeiramente democrática, então a *política cultural* encetada pelas minorias socioculturais teve êxito em ressemantizar aqueles conceitos – cidadania e democracia – e transformar a cultura política de uma sociedade, e, por conseguinte, transformar a própria sociedade.

Se se adotar uma perspectiva sistemática da “evolução dos direitos”, como o fazem Bobbio, Umozurike e Marshall, por exemplo, temos um processo que se inicia com os direitos de primeira geração, compreendendo os direitos civis e políticos, surgidos nos séculos XVIII e XIX, seguidos pelos direitos sociais, ou de segunda geração, proclamados no século XX, e finalmente temos os direitos de terceira geração, para Bobbio os direitos ecológicos ou derivados de novas tecnologias, para Umozurika e Marshall (BOBBIO, 1992, MARSHALL, 1963, UMOZURIKE, 1998) os direitos à cultura – em sentido não antropológico –, ou simplesmente direitos de ordem coletiva. Finalmente, ao se aceitar a definição de cidadania de Dagnino, como um “direito a ter direitos”, estaríamos diante de um

momento radical da “era dos direitos”, em que a legitimidade de qualquer reivindicação se dá pelo reconhecimento da *necessidade real* de sua implementação como condição da realização de uma sociedade democrática. Assim, cidadania se define e redefine contemporaneamente como uma prática de ressignificação, desencadeada pelos conflitos de interpretação engendrada por *políticas culturais*.

Já é possível perceber, a esta altura do texto, como conceitos nascidos de configurações históricas particulares ao mundo ocidental, podem ser utilizados por minorias socioculturais, historicamente oprimidas por essa mesma tradição cultural do Ocidente, desta vez se apropriando destes conceitos com fins a elaborar um argumento contra qualquer tipo de subjugo.

Pretendo mostrar como o postulado da universalidade dos direitos humanos representa uma possibilidade, no discurso das/ e sobre as minorias, para alcançar direitos –como o direito à cultura – baseados na legitimidade do pleito como condição fundamental da realização plena dos direitos humanos. Como já indiquei, a ontologização da diferença, ou em outros termos, a necessidade de um processo de subjetivação cultural autêntica, é o meio mais eficaz de tornar patente o direito de qualquer grupo social a uma identidade cultural própria. Apresentarei a seguir a continuação de meu argumento neste sentido.

Mas, afinal, o que possibilitou a emergência desta idéia radical de cidadania? Por que os grupos culturais e minorias sociais passam a lutar pelo reconhecimento de seus direitos à cultura e à diferença? E ainda, por que suas lutas são acolhidas na esfera pública como legítimas? Certamente que a resposta a estas questões deveria levar em conta uma série de fatores os quais este autor não seria capaz de esgotar, por isso me limitarei a seguir Charles Taylor (1995) e a relacionar suas idéias com os fatos já mencionados neste texto.

Segundo Taylor, a política contemporânea tem apresentado a tendência de se voltar para a necessidade, ou exigência, de *reconhecimento*, criando assim uma “política de reconhecimento”, cujo fundamento tem por base as reivindicações de grupos “subalternos”, ou seja, as minorias socioculturais. A exigência destes grupos minoritários diz respeito ao processo

de formação de sua identidade individual ou coletiva. Esta é tomada como “a interpretação que faz uma pessoa de quem é e de suas características definidoras fundamentais como ser humano”. O pressuposto da política do reconhecimento é que a identidade se constitui num processo *dialógico*, isto é, a identidade é modelada pelo reconhecimento que os *outros* nos demonstram. Assim sendo, um falso reconhecimento ou mesmo a negação de reconhecimento da parte dos *outros* que nos cercam – os “outros significativos” – gera uma deformação na identidade do indivíduo ou grupo. Um reconhecimento negativo ou sua ausência pode, portanto, degradar uma cultura e oprimir o indivíduo pertencente à ela. Deste ponto de vista, um reconhecimento positivo da autenticidade cultural de um povo representa uma “necessidade humana vital”, sua negação constitui um ato de desrespeito e violência contra a dignidade humana.

Todavia, para que as demandas de reconhecimento emergissem no contexto sociopolítico atual, foi necessário um longo caminho de superação das concepções hierárquicas comuns ao Antigo Regime. A hierarquia, segundo Taylor –, baseando-se em um artigo de Peter Berger –, está ligada ao conceito de *honra*: “para que alguns tivessem honra (...) era necessário que nem todos a tivessem”.

Somente com os ideais igualitaristas burgueses, e sua luta por uma sociedade democrática é que a noção de *honra* será substituída pela noção de *dignidade*, como um atributo pertinente a todo ser humano. Isto é, a igualdade de *status* e, portanto, de direitos para todos os cidadãos, independente de características de raça, credo, sexo, cultura, torna-se um imperativo para toda cultura democrática.

Mais tarde, esta idéia de necessidade vital de uma identidade (cultural) autêntica, juntamente com a idéia de igualdade, redundou na sua radicalização, tomando a forma de “política da diferença”. Nesta a crítica é dirigida contra o caráter ideológico da igualdade e de sua “cegueira” para com as diferenças, presentes na política do igualitarismo abstrato. Ao despojar as pessoas de suas condições objetivas de existência – cultura, gênero, raça, classe social –, e transformá-las em indivíduos abstratos, a política da dignidade não conseguia (ou fingia)

não “ver” também as necessidades peculiares a cada grupo sociocultural e a desigualdade real ocultada pela ideologia da democracia representativa. A política da diferença, ao contrário, exige que a diferença não seja ignorada, e, muito menos, sirva como legitimação da desigualdade social, mas sim que se torne o núcleo fundamental de um tratamento diferencial privilegiador (discriminação positiva), capaz de reverter as desvantagens trazidas pela discriminação negativa anterior, testemunhada pela história.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A formulação de Taylor reveste-se de um interesse especial no caso da análise das implicações da política de reconhecimento e salvaguarda dos direitos humanos. Quando os direitos culturais e o direito à autodeterminação dos povos são positivados como constituintes dos direitos humanos, em 1966, o caráter etnocêntrico dos direitos humanos encontra aí, pelo menos potencialmente, seu próprio “antídoto”. Ao reconhecer a igualdade entre todas as culturas e respectivos modos de vida, deve-se aceitar também, mesmo que por um imperativo lógico, o relativismo cultural como um valor indispensável às relações entre o Ocidente e outras tradições culturais.

Todavia, as comissões oficiais de discussão sobre direitos humanos, ao se defrontarem com as implicações da declaração dos direitos culturais, ainda têm optado por uma postura tendente ao conservadorismo. A Conferencia Mundial Sobre os Direitos do Homem, de 1993, ao subscrever a Declaração de Viena, reafirmou a rejeição à noção de relativismo cultural. Mais tarde, uma reunião realizada em 1996, sob os auspícios da UNESCO, produziu um documento intitulado *Notre diversité créatrice*, onde os assinantes sublinham a dificuldade lógica e ética suscitada pelo relativismo cultural, e decidem claramente pela afirmação de princípios absolutos como “condição *sine qua non* de um discurso racional” sobre qualquer conjunto normativo de valor universal.

O paradoxo é obvio. Como conciliar o reconhecimento das especificidades culturais e postular o respeito a elas e, ao mesmo tempo, impor uma visão de mundo que nem sequer é neu-

tra, mas marcadamente fruto de um contexto histórico e cultural particular? Se a questão do relativismo não for contemplada satisfatoriamente nestes fóruns oficiais de discussão sobre os direitos humanos, então a categoria “direitos humanos” não passará de um particularismo arrogante do mundo ocidental.

Por outro lado, o postulado da indivisibilidade dos direitos humanos, e a rejeição a qualquer tipo de hierarquização entre eles, tornam urgente a reflexão acerca da categoria “direitos culturais” como constituinte indispensável à salvaguarda dos direitos humanos.

Um importante papel parece estar destinado às contribuições antropológicas nesta reflexão sobre o universalismo da categoria “direitos humanos” e a postura relativista reclamada pela categoria “direitos culturais”. Ao subscrever a tese de Taylor sobre o reconhecimento positivo como “necessidade humana vital”, e adicionar a isto o imperativo moral de observação e cumprimento da declaração de “direitos culturais” por parte dos Estados membros da ONU, abre-se também um campo à argumentação – tanto de minorias socioculturais quanto de antropólogos – a favor da ontologização da diferença, mencionada anteriormente.

Apesar de seu caráter formal, a declaração de direitos humanos apresenta-se como um conjunto normativo com um poder de coerção moral e política, principalmente sobre os países signatários das convenções. Neste último caso, apresenta também um caráter jurídico vinculante para os Estados que a adotam, já que os tratados internacionais constituem-se em leis internas aos países que a ratificam. Assim, o Pacto Internacional de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, de 1966, passou a vigorar em 1976 quando contou com o número mínimo necessário de ratificações. Desde então, sua positivação tem sido um instrumento real de reivindicação de direitos de minorias socioculturais.

O fato de as minorias socioculturais se valerem da categoria “direitos humanos” como meio de luta por seus direitos, impossibilita uma leitura simplista, que tenda a ver os direitos humanos apenas como mais um instrumento de dominação e opressão do Ocidente sobre grupos subordinados. Embora, em muitos casos, valores ligados à afirmação dos direitos huma-

nos – individualismo, democracia, universalismo –, e mesmo, a categoria “direitos humanos”, sejam vistos como mais uma forma de imperialismo do Ocidente para com o “resto” do mundo,¹⁸ existem minorias tanto no Ocidente quanto em países não-ocidentais que utilizam a categoria “direitos humanos” como forma de proteção e luta por direitos. Rodolfo Stavenhagen tem indicado o recurso freqüente dos povos indígenas aos direitos humanos como forma de proteção, especialmente quando as violações são praticadas por parte dos Estados. Alcida Ramos tem demonstrado que os direitos humanos, como uma “faca de dois gumes”, vêm freqüentemente sendo utilizados mais a favor dos povos indígenas – principalmente a partir da sua associação com as ONGs voltadas para a causa indígena –, do que como instrumento de dominação do mundo ocidental sobre minorias socioculturais (STAVENHAGEN, 1998, p. 54, RAMOS, 1999, p. 6).

Assim, apesar do viés particularizado dos direitos humanos, como uma ideologia própria do mundo ocidental e seu contexto histórico – tal como demonstrei na primeira parte deste trabalho –, a categoria “direitos culturais” como direito humano possibilita uma interversão do quadro inicial da Declaração Universal dos Direitos do Homem, em 1789, na França, e, pouco antes, do Bill of Rights nos Estados Unidos da América. Principalmente no caso da primeira, como vimos, era freqüente a confusão entre a noção de identidade e a idéia de igualdade universal entre os seres humanos. Tal confusão permitia facilmente a conversão dos direitos humanos em meio de submeter povos, através da colonização, e valorava negativamente o reconhecimento das diferenças culturais. Somente muito mais tarde, já na segunda metade do século XX, é que a diferença sociocultural começa a ser alvo de proteção legal.

Todavia, a recusa em adotar o relativismo cultural, como postura de análise dos impasses criados com a emergência dos “direitos culturais” e os de autodeterminação dos povos, ainda permanece um obstáculo à viabilização plena de uma política de reconhecimento dos direitos baseados nas especificidades culturais.

Somente por meio de uma *política cultural* de largo alcance se poderá consolidar um movimento de politização da cultu-

ra, a ponto de esta ser amplamente considerada, na esfera política internacional, como um bem inalienável ao qual não se pode negar reconhecimento no campo das políticas públicas. Conforme se pode observar na conjuntura mundial, tal transformação na *cultura política* internacional já está em curso, impulsionada pelos vários movimentos sociais de minorias crescentemente difundidas pelo globo desde os anos 60 do século XX.

Cabe, segundo penso, à antropologia, oferecer outros meios teóricos e/ou práticos capazes de auxiliar no reconhecimento da identidade sociocultural de minorias como um direito inalienável destas. A antropologia deveria então, em sua prática de trabalho, esforçar-se por demonstrar que a realização da essência humana – se ela acaso exista –, só é atualizada em cada modo particular de ser humano, condição da diversidade cultural.

REFERÊNCIAS

ALVAREZ, Sonia DAGNINO, Evelina & ESCOBAR, Arturo. “Introduction: The Cultural and the Political in Latin American Social Movements. In: *Cultures of Politics, Politics of Cultures: Re-Visioning Latin American Social Movements*. Westview Press, 1998.

BHABHA, Homi K. Disseminação: o tempo, a narrativa e as margens da nação moderna. In: *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

_____. O pós-colonial e o Pós-moderno: A questão da agência. In: *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

BOBBIO, Norberto. *Locke e o Direito Natural*. Brasília, Ed. UnB, 1997.

_____. *Ensaio Escolhidos*. São Paulo: Ed. Cardim, S/D.

_____. *A Era dos Direitos*. 9ª edição. Rio de Janeiro: Campus, 1992.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís R. Comparação e Interpretação na Antropologia Jurídica. *Anuário Antropológico* 89. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.

DAGNINO, Evelina. Os movimentos sociais e a emergência de uma nova cidadania. In: Dagnino, Evelina (Org.), *Anos 90: Política e Sociedade no Brasil*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1994.

DESPRES, Leo. *Etnicidade: o que as informações e a teoria prognosticam para as sociedades plurais*. Universidade de Notre Dame, 1982. Traduzido por Lucíola Santos Rabello.

Documento de treze organizações indígenas do México. La Autonomia como nueva relación entre los pueblos índios y la sociedad nacional. In: *Boletín de Antropología Americana*, no. 27, julio de 1993.

ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador: uma história dos costumes*. Vol. 1. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

ESTEVA, Gustavo. Autonomia y democracia radical: el transito de la tolerância a la hospitalidad. In: *Autonomías éticas y Estados nacionales*. Miguel A. Bartolomé & Alícia M. Barabas (Orgs.). CONACULTA – INAH, 1998.

_____. Derechos humanos como abuso de poder, n. Kwira, Num. 44, oct-dec., 1995.

GEERTZ, Clifford. O saber local: fatos e leis em uma comparativa. In: *O Saber Local*, Petrópolis-RJ: Editora Vozes, 2ª Edição, 1997.

GLAZER, N.; MOYNIHAN, D. P. (eds) *Ethnicity, Theory and Experience*. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1975.

GRZEGORCZYK, Ch. Systeme juridique et réalité: discussion de la théorie autopoietique du droit. *Archives de philosophie du droit*, n. 33, 1989.

HALL, Stuart. *A identidade Cultural na Pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A editora, 1999.

HEIDEGGER, Martin. *O princípio da Identidade*. In: Coleção Os Pensadores, Ed. Nova Cultural, 1999.

HEIBORN, Maria Luíza. Gênero e Condição Feminina: uma abordagem antropológica. In: Brasileiro, Ana (Org.) *Mulher e Políticas Públicas*. Rio de Janeiro: IBAM, Unicef, 1991.

HUNTINGTON, Samuel P. O Choque de civilizações: e a recomposição da ordem mundial. Ed. Objetiva, 1997.

JORDAN, Glenn & WEEDON, Chris. *Cultural Politics: Class, Gender, Race and the Postmodern World*. Cambridge: Blackwell, 1995.

LAFER, Celso. *A Reconstrução dos direitos Humanos, um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

MACHADO, Lia Zanotta. Estudos de gênero: para além do jogo entre intelectuais e feministas. In: SCHUPUN, Mônica (org.) *Gênero sem Fronteiras*, Florianópolis, Editoras das Mulheres, 1997.

MARCUS, G. E. & FISHER, M. M. J. *Anthropology as cultural critique*. The University of Chicago Press, 1986.

MARCOS, G. & CLIFFORD, J. *Writing culture; the poetics and politics of ethnography*. Berkeley: The University of California Press, 1986.

MARSHALL, T. H. *Class, citizenship and development*. Westport, Conn., Greenwood Press, 1963.

OLIVEIRA, Isabel Assis Riveiro de. Direitos subjetivos – base escolástica dos direitos humanos. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais* v. 14, n. 41, outubro, 1999.

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. *Théories de l'ethnicité*. Le Sociologue, Puf, Paris, 1995.

RAMOS, Alcida R. Cutting Through State and Class Sources and Strategies of Self-Representation in Latin América. In: *Indigenous Movements, Self-Representation, and the State in Latin America*. Jean Jackson e Kay Warren. (Orgs.), 1999, no prelo.

SOARES, Luís Eduardo. Hermenêutica e Ciências Humanas. In: *O Rigor da Indisciplina: ensaios de Antropologia Interpretativa*. Rio de Janeiro: Ed. Relume-Dumará, 1994.

SOARES, Luís Eduardo. A Crise do Contratualismo e o Colapso do Sujeito Universal. In: *Anuário Antropológico 90*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.

SPIVAK, Gayatri Can the subaltern speak? Em: Patrick Williams & Laura Chrisman (eds), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory. A Reader*. Hemel Hemstead: Haverster Wheatsheaf, 1993.

STAVENHAGEN, Rodolfo. Etnodesenvolvimento: uma dimensão ignorada no pensamento desenvolvimentista. In: *Anuário Antropológico 84*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985.

———. El sistema internacional de los derechos indígenas. In: *Autonomías étnicas y Estados nacionales*. Miguel A. Bartolomé & Alícia M. Barabas (Orgs.), CONACULTA – INAH, 1998.

SYMONIDES, Janusz. Les droits culturels: une catégorie négligée de droits de l'homme. In: *Revue Internationale des Sciences Sociales*. Decembre, 158, 1998.

TAMBLAH, Stanley J. Ethnic conflict in the world today. In: *American Ethnologist*, vol. 16, n. 2, May, 1989.

TAYLOR, Charles. The Politics of Recognition. In: *Multiculturalism: a critical reader*, Ed. David Theo Goldberg, Blackwell Publishers, Oxford, 1994.

TEUBNER, Gunther. Pour une épistémologie constructiviste du droit. In: *Annales: Economies, Sociétés, Civilisations*. 47^a année – no. 6, nov-déc. 1992.

UMOZURIKE, U. O. Droits de L'homme et development. In: *Revue Internationale des Sciences Sociales*. UNESO/ères, 158, Decembre, 1998.

VIEIRA, Liszt. *Cidadania e Globalização*. Rio de Janeiro: Record, 1999.

YÚDICE, George. O Multiculturalismo e novos critérios de Valoração Cultural. In: *Revista Sociedade e Estado*, vol. IX, no. 1-2, Jan, Dez, 1994.

WALLERSTEIN, Immanuel. The Insurmountable Contradictions of Liberalism: Human Rights and the Rights of Peoples in the Geoculture of the Modern World-System. In: *Nations, Identities, Cultures*. Mudimbre, V. Y. (org.). Duke University Press, Durhan and London, 1997.

WEBER, Max. *Economia e Sociedade*. Ed. UnB, Brasília, 1994.

NOTAS

- ¹ Estes termos são utilizados por Taylor (1993, 1996) e Alvarez, Dagnino, Escobar (1998), respectivamente. Seus significados serão discutidos mais detalhadamente no tópico III. Sobre política cultural cf. também Jordan & Weedon (1995).
- ² A abordagem que segue sobre o individualismo moderno é substantiada por Dumont (1993).
- ³ O “Indivíduo-fora-do-mundo” de que fala Dumont, guarda relação, embora não explicitada pelo autor, com o conceito weberiano de “ascetismo de rejeição do mundo”, significando, este, uma recusa deliberada do indivíduo do cristianismo primitivo em tomar partido da vida mundana, política, econômica, erótica, artística, etc., em favor da busca exclusiva de sua salvação eterna (WEBER, 1994, p. 365).
- ⁴ Esta oposição é relativizada por Bobbio (1997, p. 8) quando, ao invés de dicotomia radical, supõe uma complementaridade entre estas formas de pensar o direito. O Jusnaturalismo enquanto “ética da lei” se apresenta como uma *ideologia do direito*, já o Positivismo Jurídico, desprovido de considerações éticas é mais uma *teoria do direito*, preocupado com a criação de um conjunto de normas racionais e coerentes entre si.
- ⁵ Dumont, (1993, p. 75-79). Mas adiante, quando tratar dos “direitos culturais”, tentarei explorar as dificuldades trazidas pelo surgimento de sujeitos coletivos de direito à teoria do direito fundamentada na ideologia individualista formulada acima.
- ⁶ Cf. Bobbio, s/d. O individualismo, como ideologia, tem também influências em outra construção intelectual da época: as teorias econômicas utilitaristas, onde o sujeito de ações econômicas é o indivíduo possuidor de mercadorias [propriedades], que calcula as conseqüências de sua interferência no mercado, e é pensado **sem** referência a suas múltiplas determinações sociais. Esta visão atomizada do indivíduo na teoria econômica moderna, por sua vez, começa a ser dissipada quando Marx, n’*O Capital*, se refere aos homens como “portadores de categorias econômicas do capital”, isto é, o mercado é visto como movido por conglomerados sociais – as empresas –, e os indivíduos passam sofrer as

ações coletivas e são levados a se adequar às flutuações imprevisíveis do mercado.

- ⁷ Segundo Bobbio: “[que] o Estado burgues (constitucional, liberal, parlamentar, representativo) está inspirado nos princípios fundamentais da escola do direito natural é um dado seguro que não precisa de quaisquer interpretações” (s/d, p. 42)
- ⁸ A primeira declaração de 1789 afirmava em seu artigo XVI: “toda sociedade que não assegura a garantia dos direitos, nem determina a separação de poderes, não tem constituição”. Assim, a constituição e o respeito aos direitos constitucionais parece ser a condição, estabelecida pelos revolucionários, de ingresso no mundo civilizado.
- ⁹ Se Locke funda a liberdade no direito natural e Kant a considera mesmo o único direito fundamental do homem, Aristóteles, que vivia em uma sociedade escravocata, não teve dúvidas em considerar a escravidão “natural”.
- ¹⁰ Heidegger estabelece uma distinção lógica muito precisa entre identidade e igualdade que pode ajudar a desfazer a confusão, ele contesta que a fórmula geral $A = A$ expresse corretamente o princípio de identidade, mas sim que esta equação fala de uma relação de igualdade, por outro lado, a fórmula “ A é A não diz apenas que cada A é ele mesmo o mesmo; [como na fórmula $A = A$] ela diz antes: consigo mesmo é cada A ele mesmo o mesmo. Em cada identidade reside a relação ‘com’, portanto, uma mediação, uma ligação, uma síntese: a união numa unidade.” (HEIDEGGER; 1999: 174)
- ¹¹ Cf. Machado (1997). Heilborn, (1991, p. 25) também indica a afinidade entre a concepção do indivíduo como um ser moral – tal como descrito por Dumont – e a invisibilidade de gênero: “a categoria indivíduo tende a apagar ou secundarizar a diferença sexual”.
- ¹² O que significa exatamente autonomia depende do entendimento nativo e do contexto histórico em que ela é formulada como proposta no campo político em questão.
- ¹³ É importante salientar que a crítica pós-colonial, mencionada, pode ser vista como um segundo momento da crítica da chamada antropologia pós-moderna, refiro-me a crise da autoridade etnográfica, e de forma mais abrangente, ao poder do autor de falar pelo grupo, MARCUS, FISHER (1986), MARCOS, CLIFFORD (1986). O problema posto pelos teóricos do pós colonialismo amplia a questão para a possibilidade de representação política efetiva do “subalterno”; neste sentido é que Spivak (1993) pergunta: “can the subaltern speak?” O que está em jogo nesse texto de Spivak é a capacidade de uma representação política autêntica da voz subalterna; para que isso ocorra é preciso “conquistar um espaço de enunciação” que permita elaborar discursos capazes de completar um processo de subjetivação autônoma do subalterno. Se minha interpretação estiver correta, e houver de fato uma interligação destas críticas como dois momentos de um mesmo processo, temos então aqui um exemplo claro em que a interrogação teórica na disciplina reflete um compromisso com

seus “objetos” de pesquisa, a ponto de ser possível, para além da proposta reflexiva das etnografias, uma revisão da violência explícita no lugar de silêncio reservado a condição subalterna pela cultura ocidental.

- ¹⁴ A idéia da contribuição da antropologia como afirmação da legitimidade ontológica da alteridade já foi formulada por Cardoso de Oliveira (1992, p. 122).
- ¹⁵ Em outro texto Stavenhagen chama a atenção para a crítica comumente feita ao caráter individualista dos direitos humanos, o qual impede sua operacionalidade em sociedades em que a noção de indivíduo do liberalismo é suplantado por outras entidades sociais como o grupo local, o clã, a família extensa etc. Wallerstein (1997) também já apontou a relutância, durante o período revolucionário francês do século XVIII, em por na pauta das discussões da Convenção de 1793 o direito a soberania e autodeterminação dos povos. Tal fato é tomado por Wallerstein como um índice das dificuldades em compatibilizar os ideais nacionalistas com o reconhecimento da autonomia dos povos. Esta contradição entre os direitos individuais e os de titularidade coletiva se mostra claramente com a Declaração dos Direitos dos Povos em Dezembro de 1960, que visava inicialmente os países em vias de descolonização, e mais tarde foi utilizada como meio de reivindicações de minorias étnicas. Sobre as lutas por autonomias em vários contextos ver Bartolomé & Barabas, 1998.
- ¹⁶ Para este ponto convergem Glazer e Moynihan (1975) e Despres (1982). Este último aponta a etnicidade, como uma “tendência dos povos de todos os lugares no mundo contemporâneo, de dominarem, em alguma medida de profundidade, o sentido de identidade cultural com o propósito de articularem interesses e apresentarem demandas ao Estado ou reclamações contra o Estado”. (1982, p. 1)
- ¹⁷ Explicitarei o conceito de *política cultural* adiante.
- ¹⁸ Ao analisar a recomposição da nova ordem mundial, Samuel Huntington (1997, p. 227-231) se refere aos direitos humanos como uma categoria freqüentemente utilizada pelo Ocidente como meio de dominar outras civilizações e fazer passar seus interesses como sendo os da “comunidade mundial”. Neste sentido o caráter transnacional das convenções sobre direitos humanos, assim como de seu sistema de tutela dos direitos, freqüentemente demonstram ser arenas de confronto político “intercivilizacionais”. Na mesma direção, como indiquei no início do texto, Esteva (1995, 1998), tende a ver os direitos humanos como manifestação de um discurso hegemônico ocidental.

USOS DA TERRA, FUSOS DA LEI: O CASO MAKUXI

Paulo José Brando Santilli*

Enfim, senhoras Amazonas, heis de saber ainda que a estes progressos e luzida civilização, hão elevado esta grande cidade os seus maiores, também chamados políticos.

Com este apelativo se designa uma raça refinadíssima de doutores, tão desconhecidos de vós, que os diríeis monstros.
(Mário de Andrade, *Macunaíma*, Carta pras Icamiabas)

Na ocasião em que a Associação Brasileira de Antropologia lança a publicação resultado do I Prêmio ABA/FORD, *Antropologia e Direitos Humanos*, parece-me um momento oportuno na trajetória profissional que venho trilhando, para refletir sobre a atuação do antropólogo no processo de reconhecimento oficial dos direitos territoriais indígenas no Brasil. Ao longo dos últimos anos tenho participado na realização de pesquisas etnográficas na região das Guianas –, mais especificamente na Guiana brasileira, entre os povos Pemon e Kapon de filiação lingüística Carib –. Porém, este campo de trabalho, a princípio estritamente acadêmico, foi se ampliando com o surgimento de novas demandas, como a identificação de terri-

* Antropólogo. Universidade Estadual Paulista (Unesp).
santilli@assis.unesp.br

tórios indígenas, laudos antropológicos para o Ministério da Justiça e para a Justiça Federal. Com a participação neste campo mais amplo de trabalho, deparo-me hoje em posição que me permite uma perspectiva conjunta de todo o processo de reconhecimento oficial dos direitos territoriais indígenas na região de campos e serras de Roraima, e mesmo, creio eu, já dispomo do distanciamento necessário para uma análise das atribuições e do desempenho dos antropólogos no processo administrativo e jurídico para o reconhecimento dos direitos territoriais indígenas.

No caso específico deste artigo, tematiza-se a interlocução contemporânea entre a Antropologia e o Direito: foi elaborado com base numa experiência de campo que teve início em 1984, com a pesquisa etnográfica que realizei entre os Makuxi, povo de filiação lingüística Carib, habitante da região das Guianas e que se desdobrou com minha participação – enquanto antropólogo – nos sucessivos grupos de trabalho instituídos pela FUNAI para proceder à identificação, delimitação e demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, localizada no extremo nordeste do vale do rio Branco, onde vive a grande maioria da população Makuxi no Brasil. Esta experiência estendeu-se, nos últimos anos, ao trabalho de perícias antropológicas que tenho realizado em diversas áreas indígenas no mesmo Estado de Roraima, que abriga o maior contingente proporcional de população indígena entre os estados brasileiros e onde, sintomaticamente, os direitos territoriais indígenas são mais ostensivamente violentados.

Convém enfatizar que nos direitos territoriais indígenas, entendidos no sentido mais amplo, enfeixam-se todos os artigos constantes da Declaração Universal dos Direitos Humanos. Basta considerar o primeiro deles e por isso mesmo o mais abrangente: “Todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e em direitos”.

Considerando apenas a primeira sentença do primeiro artigo da Declaração Universal dos Direitos Humanos, cabe rememorar a posição firmada pela ABA no Boletim nº 27 (1997), diante do Despacho n.80\96 do então Ministro da Justiça Nelson Jobim, referente à Área Indígena Raposa Serra do Sol, em que se concluía

(...) O Barão do Rio Branco e Joaquim Nabuco fundamentaram na presença destes povos – Makuxi e Wapixana – e nas suas relações com os portugueses a reivindicação brasileira na disputa de limites com a então Guiana Inglesa, no início deste século. E há quem venha agora dizer que os Makuxi se instalaram apenas recentemente na área Raposa Serra do Sol! Do ponto de vista da justiça histórica, é chocante que hoje se conteste a conveniência de grupos indígenas povoa-rem as fronteiras amazônicas que eles ajudaram a consolidar...

e, agora, cotejar-se tal conclusão com o artigo de autoria do atual governador de Roraima publicado pelo jornal *Folha de São Paulo*, em 4 de maio de 2000, onde se lê (...) *Se faltar índios* (habitantes nas terras indígenas), *não há problema. Importa-se da Guiana. Isso o CIR sabe fazer muito bem* para que se constate que a violação dos Direitos Humanos ainda é motivo de júbilo público em Roraima.

Para a aplicação de tais direitos a cada caso específico, cabe notar os reparos já feitos por Levi-Strauss aos termos dessa Declaração:

(...) o homem não realiza a sua natureza numa humanidade abstrata, mas nas culturas tradicionais onde as mudanças mais revolucionárias deixam subsistir intactos aspectos importantes e explicam-se a si próprias em função de uma situação estritamente definida no tempo e no espaço (1975).

Este trabalho, ao examinar os procedimentos legais para o reconhecimento dos direitos territoriais indígenas, pretende contribuir também para que a diversidade de culturas seja um pressuposto operativo básico.

Pode-se notar a relevância da diversidade cultural, no caso da mencionada região, já a partir mesmo dos dados estatísticos: quando iniciei meu primeiro trabalho de campo entre os Makuxi, em 1984, sua população em território brasileiro era estimada em 3 mil indivíduos, enquanto hoje é avaliada, em pelo menos 12 mil, considerados apenas os residentes em áreas indígenas. Tal diferença não pode ser explicada por mero crescimento demográfico, mas sobretudo como decorrência do processo de reconhecimento oficial dos direitos territoriais indígenas desencadeado nos últimos anos, ao longo do qual

identidades étnicas fortaleceram-se e manifestaram-se, diferenciadas, na sociedade brasileira.

TEMPO, ESPAÇO: MOVIMENTOS MAKUXI

Os Makuxi constituem uma população estimada atualmente em torno de 19 mil indivíduos, distribuídos por cerca de 140 aldeias. As aldeias Makuxi encontram-se, em sua maior parte – mais de 90 – estabelecidas em área brasileira, no vale do rio Branco; e, em menor parte, situam-se em área guianense, mais precisamente no interflúvio Mau (Ireng)/Rupununi.

A distribuição espacial dos Makuxi apresenta notável constância. Com efeito, permanece inalterada a extensão contínua de terras ocupadas tradicionalmente pelos Makuxi, desde, pelo menos, os primeiros registros historiográficos disponíveis para a região do vale do rio Branco. Confirmam-no as fontes mais recentes, em particular aquelas datadas das primeiras décadas do século, que ainda conservam sua validade integral. É o que se verifica na descrição feita pelo etnógrafo T.Koch-Grünberg do território Makuxi:

Como na época de seu primeiro contato com os europeus, desde fins do século XVIII, seu território principal se encontra entre o Tacutu, seu afluente direito, o Mahú ou Ireng, e o Rupununi, o grande afluente esquerdo do Alto Essequibo, no território fronteiriço entre Brasil e Guiana Inglesa, onde eles habitam principalmente a grande serra Canucu, coberta pela selva. Desde aí se estendem pelo oeste-noroeste até o Cotingo e, mais adiante, em povoações isoladas por ambas as margens do Surumu e pelo sul deste, na savana ondulada até a região do Alto Parimé-Marua, ao lado dos Wapixana (KOCH-GRÜNBERG, 1982,III, p. 20).

Mais recentemente, na década de 1960, o linguísta E.Migliazza elaborou um mapa etnográfico de alta precisão, contendo a disposição espacial pormenorizada da população indígena habitante no vale do rio Branco (SANTILLI, 1994); apontou, dentre outras, cerca de uma centena de aldeias Makuxi, localizadas na extensão contínua da área antes descrita.

Subscribo, entretanto, o que, já em 1932, afirmava o missionário James Williams: realçando o movimento das aldeias, advertia quanto à inutilidade de seu inventário para delimitar um território; o fato notável, para o missionário, era o de que, apesar da mobilidade, as fronteiras do território Makuxi mantinham-se inalteradas ao longo do tempo. Essa distribuição espacial se verifica ainda nas duas últimas décadas, tal como tem sido descrita pela documentação histórica.

Somando o conjunto da população Makuxi em área brasileira, que totaliza algo em torno de 12 mil a 12.500 indivíduos, à cifra indicada para o território guianense, aproximadamente 7 mil indivíduos (FORTE, 1990, p. 13-15), distribuídos em torno de 50 aldeias nos vales dos rios Rupununi e Mau (Ireng), torna-se possível estimar a população global Makuxi entre 19 e 20 mil indivíduos, estabelecidos em um conjunto de 150 aldeias nos últimos anos.

Esta média aproximada de 100 habitantes por aldeia entre os Makuxi é bastante elevada em relação ao padrão guianense: descrevendo o padrão aldeão Pemon, D.Thomas estima um limite de seis a sete grupos domésticos para o grupo local, em função da impossibilidade de um líder manter laços de afinidade em sua geração e, ao mesmo tempo, estendê-los à geração de seus filhos e sobrinhos (THOMAS, 1982, p. 95). Assim, a densidade populacional confere certamente especificidade ao padrão aldeão e, em decorrência, ao sistema político Makuxi.

É bem verdade que a aldeia Makuxi, com seus diversos conjuntos residenciais correspondentes a parentelas, pode ser vista como modelo ampliado ou composto do padrão aldeão guianense. Importa, porém, perceber que não necessariamente tais parentelas estão interligadas por relações de parentesco, assim se afastando, de um lado, da equação entre parentesco e co-residência e, de outro, da política construída estritamente sobre relações de afinidade.

A etnografia da área guianense (COLSON 1971; RIVIÈRE 1984), aponta para um padrão aldeão que pode variar em função dos dois diferentes ambientes ecológicos da região – savana e floresta. As aldeias na floresta caracterizam-se por casas comunais, em que convivem distintos grupos domésticos, compostos por famílias extensas, ligadas entre si por laços de pa-

rentesco. Já na savana, geralmente se encontram casas dispersas que abrigam grupos domésticos, cuja composição é análoga àquela descrita anteriormente. Nesse sentido, a aldeia na savana configuraria um desdobramento da casa comunal típica da floresta.

Muito embora as fontes do século XIX refiram-se à existência de aldeias Makuxi configuradas em casas comunais, que apresentavam baixa densidade demográfica, isto é, cerca de 30 a 60 pessoas (SCOMBURGK, 1922-23; SCOMBURGK, 1903), verifica-se atualmente a disseminação de aldeias compostas de pequenas casas que abrigam famílias extensas, reunindo, como disse, uma população mais numerosa, estimada entre 100 e 200 habitantes.

O desenho desordenado da aldeia Makuxi não demonstra de imediato ao observador sua morfologia social. As casas parecem distribuir-se aleatoriamente, porém um olhar mais atento percebe que, via de regra, elas se dispõem em conjuntos que correspondem a parentelas. As parentelas formam unidades políticas cuja interação perfaz a vida social e política da aldeia. A aldeia Makuxi ou, na terminologia consagrada na literatura etnológica das Guianas, o grupo local, consiste, basicamente, em uma ou várias parentelas interligadas por casamentos. Se é bem verdade, como observa Rivière (1984, p. 73), que a aldeia nas Guianas não comporta faccionalismo, no caso Makuxi devo acrescentar que o grupo local não constitui apenas um agregado das relações políticas de um líder-sogro, nem com ele se desfaz, mas antes persiste, como unidade social, geográfica e histórica, enquanto a fissão pode ocorrer nos liames que unem parentelas. Estas sim, deslocam-se em caso de conflitos.

Em suma, localizadas na região de campos, as aldeias Makuxi se apresentam como forma composta do modelo de floresta, ou seja, demograficamente mais densas e temporalmente estáveis. Outro fator que contribui para esta estabilidade é: os terrenos recobertos por matas, que constituem as áreas cultiváveis, de caça e de coleta, localizam-se, normalmente, a razoável distância das áreas residenciais no campo e, assim sendo, a mudança nos locais de cultivo não obriga, como no caso da floresta, ao deslocamento de toda a aldeia. Isto não

vale dizer que, na região de campos, não ocorra movimento espacial das aldeias; com efeito, naquela região, a localização de uma aldeia poderá também variar ao longo do tempo, em função de fatores ecológicos – o esgotamento de áreas de cultivo ou de caça – ou sociopolíticos, mas tal variação tende a ocorrer com periodicidade muito mais longa do que na área de floresta.

Na região de campos naturais, as aldeias, no mais das vezes, são compostas de diversas casas, habitadas por famílias nucleares, em alguns casos por famílias extensas. O desenho interno de uma aldeia Makuxi é disperso e instável: as casas se espalham pelos campos, de modo mais freqüente margeando um curso d'água, ou as encostas de uma serra, consideravelmente distantes entre si. Caminhos sulcados em terra batida pelo uso constante dos moradores ligam de maneira mais visível as casas próximas, agrupadas nas vizinhanças; de forma menos evidente, o conjunto destes blocos residenciais que compõem as aldeias delinea percursos alternativos entre as diversas áreas cultivadas pelos respectivos grupos familiares, situadas em geral nas matas adjacentes.

A distância entre as casas constitui índice sociológico, que expressa no espaço físico o grau de distância ou proximidade social de seus habitantes, articulados em parentelas. As parentelas, por sua vez, tendem a nuclear-se conforme uma tendência uxorilocal, segundo a qual as filhas casadas tendem a construir novas habitações próximas às de sua casa de origem, conformando assim o que se pode considerar núcleos residenciais. Nesse sentido, a relativa autonomia política das parentelas constitui fator estrutural da organização social Makuxi.

De fato, a aldeia ou o grupo local constitui a unidade política e social mais abrangente na sociedade Makuxi. O grupo local Makuxi, o que se estende aos Pemon como um todo, demonstra uma ampla autonomia relativa, diante de outros grupos locais equivalentes, porém, não configura uma unidade isolada, fechada, sequer endogâmica: embora seja idealmente concebida como um conjunto de consangüíneos e, ainda que haja a preferência manifesta dos homens por contrair casamento com mulheres aparentadas e habitantes da mesma aldeia, o que se

verifica mais comumente é os homens encontrarem mulheres casáveis nas aldeias mais próximas às suas, situadas na mesma região, e não raro, nas aldeias muito distantes, onde eventualmente podem existir relações anteriores de afinidade. Ou seja, conforme um modelo dravidiano, o casamento preferencial é aquele entre cônjuges relacionados por alianças estabelecidas nas gerações ascendentes (OVERING, 1975). Como diz Thomas (1982, p. 84),

...cada indivíduo, não importa quão concentrados estejam seus parentes em uma área, quase sempre terá um *sibling* ou primo paralelo para além de sua vizinhança, bem como, frequentemente, além de sua região. Este não é um mero fenômeno de tempo ou acaso demográfico, mas uma tendência estrutural inerente ao movimento entre diferentes conjuntos no curso de várias gerações.

A dinâmica espacial e demográfica dos grupos locais que constituem as aldeias é marcada, assim, pelo deslocamento dos homens que, ao casarem, via de regra, deixam a aldeia de origem para residir junto aos afins, seja na casa, seja na aldeia da parentela da esposa. Em suma, é o que novamente bem resume Thomas (1982, p. 52):

se pensamos em uma série de redes sobrepostas, espalhadas no tempo e no espaço, conectando os vários grupos domésticos e aldeias no cenário Pemon, temos uma metáfora acurada para grande parte da vida Pemon.

UM TERRITÓRIO, MÚLTIPLOS USOS

O território Makuxi compreende uma pequena porção do maciço das Guianas uma das formações geológicas mais antigas do continente sul-americano –, onde os solos se encontram em estado avançado de laterização, apresentando afloramentos predominantemente graníticos e arenosos, extremamente pobres em matéria orgânica e impróprios para a agricultura intensiva. Tal território se estende por duas áreas ecologicamente distintas: os campos naturais ao sul e, ao norte, uma outra área nas vertentes orientais da cordilheira da Pacaraima, em que predominam as serras, geralmente recobertas por matas, que se prestam a uma exploração ligeiramente diferenciada da-

quela feita pelos índios na planície. A extensão desse território abrange aproximadamente de 03° a 05° N e 58° a 62° W.

Em virtude do relevo acidentado e da composição arenosa do solo, os cursos dos rios são formados por longos trechos encachoeirados nas serras, e de pequena profundidade nos campos, tornando a navegação fluvial restrita, praticada, de forma esporádica, na porção sul da planície.

O clima, marcado por um rigoroso regime de chuvas e duas estações bem definidas – no inverno, com chuvas concentradas de maio a setembro, e o verão alternado de seca, com estiagem prolongada de novembro a março –, acarreta alterações sazonais bastante significativas na fauna e na flora.

Durante os meses de inverno, as águas das chuvas torrenciais engrossam os leitos dos rios e igarapés, chegando mesmo a alagar, em grande parte, os campos, com exceção apenas de alguns pontos mais salientes nas planícies, que formam pequenas ilhas acima da superfície.

Estes tesos, assim como as vertentes das serras, são, para os Makuxi, locais preferenciais de cultivo de mandioca e de milho. A população reunida nas aldeias ao longo do período de estiagem, se dispersa em pequenos grupos durante a estação chuvosa e passa a viver isoladamente com os alimentos produzidos nas roças familiares e coletados nas matas que cobrem as serras.

Durante um breve período de transição entre as estações, a vegetação até então submersa dos campos, viceja, e os animais deixam os refúgios nos tesos das planícies e isolados nas serras para percorrer seu *habitat* mais extenso. Os índios, que se mantinham dispersos em pequenos grupos domésticos, voltam a se reunir, aglutinando as parentelas extensas nas aldeias, compondo expedições de caça e de pesca, entre várias outras atividades de exploração econômica empreendidas no tempo de estiagem.

Nos meses de verão, a vegetação dos campos torna-se seca e esturricada, a folhagem verde vai se restringindo às baixadas mais próximas às margens dos rios e igarapés que, em sua maior parte, são intermitentes e secam completamente no auge da estiagem. Os índios voltam-se para os poços nos leitos se-

cos e para os lagos que conservam água, procurando surpreender os animais que buscam o bebedouro nos mesmos locais, dedicando-se, também, mais intensivamente, à pesca, que se torna a atividade principal durante o período.

Na estação seca, além das várias modalidades de pesca, os índios dedicam-se à construção e reparo das casas e, atividades correlatas, à extração de madeira e argila empregadas na armação e nas paredes laterais, à coleta de folhas de palmeiras, mais freqüentemente de buriti, que utilizam nas coberturas; dedicam-se ainda à coleta de uma grande variedade de fibras vegetais, que se encontram em locais específicos, e são usadas na confecção de diversos artefatos.

Durante a estiagem, torna-se mais nítido o traçado de uma infinidade de caminhos e trilhas nos campos e nas matas, ligando os locais de coleta, caça, pesca, roças, e as diversas aldeias; estes trajetos passam então a ser intensamente percorridos pelos índios, quando aproveitam para visitar os parentes, estreitando as relações sociais, vínculos de intercâmbio e de aliança política entre as parentelas, nas festas e celebrações rituais.

As variações climáticas e as características do solo constituem fatores determinantes para o assentamento e a distribuição dos Makuxi; o aprimoramento de estratégias especializadas de exploração econômica do território mantém a integridade do sistema ecológico.

Os Makuxi praticam a agricultura de coivara, que define o ritmo anual de suas atividades. Como outros povos indígenas nas terras baixas sul-americanas, cultivam basicamente mandioca, milho, cará, inhame, batata-doce, banana, melancia, ananás, entre outros gêneros em menor proporção, que variam a cada aldeia. Os índios iniciam o preparo das áreas de cultivo com a derrubada da mata: cortam as árvores em um terreno previamente escolhido, no fim do período de estiagem, geralmente nos meses de janeiro e fevereiro. Esperam os troncos e galhos derrubados secarem por algumas semanas, até surgirem os primeiros sinais de chuvas, no mais das vezes em meados de fevereiro ou início de março, para queimar a área com melhores resultados, isto é, queimar o máxi-

mo de vegetação e deixar um mínimo de troncos, para, em seguida, proceder à sua limpeza. No princípio do inverno, com as primeiras chuvas, começam o plantio, normalmente no mês de março ou abril.

Todas essas tarefas agrícolas são realizadas pelos homens. A partir do plantio, a roça torna-se um espaço predominantemente feminino; cabe, sobretudo, às mulheres manter a roça limpa, capinar ervas daninhas e outras pragas que comprometam as plantas cultivadas, como também proceder à colheita dos alimentos durante os meses seguintes. Cabe, ainda, exclusivamente às mulheres, a manipulação e o preparo dos alimentos, tarefas que desempenham juntamente com a criação dos filhos na primeira idade. Os homens, em contrapartida, se ocupam em trazer caça, pesca, frutos silvestres, empreendendo expedições de exploração econômica muito além dos limites da aldeia.

De fato, as atividades produtivas essenciais empreendidas pelos homens e pelas mulheres Makuxi são complementares: assim, um homem e uma mulher, formando uma parceria conjugal, produzem todos os gêneros alimentares componentes da dieta básica cotidiana, bem como todos os artefatos e bens materiais necessários à manutenção da família. O grupo doméstico constitui, portanto, unidade que goza de grande autonomia, fundada e reproduzida com o próprio trabalho de cada um de seus membros.

Frise-se ainda que a alteração sazonal das atividades de exploração supõe, por parte da população indígena, uma dinâmica peculiar de mobilidade cíclica, que consiste não só dos deslocamentos dos grupos locais, mas também, outros movimentos de maior amplitude, da população das aldeias nos campos para as serras, onde há áreas de florestas mais extensas que podem ser cultivadas nos meses de chuvas, e, em direção oposta, durante a estação seca, quando os habitantes das serras descem para as aldeias nos campos, em busca dos lagos e rios perenes para a pesca, componente essencial da dieta na estiagem.

Os deslocamentos abrangendo percursos extensos ocorrem, com maior frequência, na estação seca, enquanto os movimentos localizados são rotineiros e ocorrem ao longo de todo o ano, visando a obtenção de frutas, fibras e outros gêneros sil-

vestres, bem como artefatos produzidos em determinadas temporadas ou por outros grupos locais. Os procedimentos de coleta, em parte realizados nos movimentos localizados, entre outras atividades desenvolvidas no mesmo âmbito, embora de caráter complementar, mas nem por isso menos essenciais para a sobrevivência dos índios, também integram-se na composição da mesma dinâmica peculiar.

Atualmente, as comunidades Makuxi, estabelecidas em cada aldeia, possuem coletivamente pequeno rebanho de gado bovino, obtido através de projetos iniciados pela Diocese de Roraima, pela FUNAI e pelo Governo do Estado de Roraima.

A criação de gado bovino, mantida em currais e retiros, bem como a de suínos e aves empreendida por famílias individuais, é hoje considerada indispensável, em vista do progressivo escasseamento da caça.

A pecuária, empreendida de modo extensivo, consiste basicamente no pastoreio desses rebanhos pelos campos naturais, e se destina a suprir a sua alimentação em áreas ou períodos de escassez de caça. As áreas de pastagem são escassas, restringindo-se a pequenas elevações que permanecem ilhadas acima das águas durante os meses de chuvas e a baixadas nas proximidades dos rios e lagos na estação seca.

No entanto, a carne bovina ainda não se tornou alimentação cotidiana; o abate de reses é feito apenas em situações excepcionais e o leite é insuficiente para a população das aldeias como um todo. A posse coletiva do gado não chegou, ao que tudo indica, a afetar a organização tradicional da produção por grupos domésticos. O rebanho é confiado a um vaqueiro, que chama os membros da comunidade por ocasião de trabalhos de maior envergadura, que se realizam regados a caxiri e pajuaru – bebidas elaboradas a partir da fermentação da mandioca –, como nas outras situações de ajuda mútua entre parentelas.

O garimpo do ouro, praticado esporadicamente pelas aldeias nas serras, é exclusivamente manual e visa a aquisição de bens manufaturados.

A concepção Makuxi de propriedade é estritamente limitada ao produto resultante das atividades praticadas pelos índios. Os Makuxi entendem como objeto de apropriação individual ou familiar apenas as próprias casas ou aldeias construídas por eles próprios, as áreas dos roçados cultivadas seja individual, seja familiarmente e, sobretudo, os objetos de uso pessoal. Os apetrechos agrícolas, de caça e pesca, pertencem aos homens que os utilizam, assim como os utensílios de cozinha, os objetos próprios para a fiação do algodão e as ferramentas utilizadas para a limpeza das roças pertencem às mulheres que os manejam em suas atividades produtivas rotineiras.

Embora as matas e os rios adjacentes às aldeias sejam objeto de exploração preferencial, ou mesmo, até certo ponto, restrita a seus habitantes, não há entre eles um conceito de propriedade privada ou comunal exclusiva, sobre o território de ocupação tradicional. Há, sim, de fato, a concepção de livre acesso dos indivíduos ou grupos domésticos à terra e aos recursos naturais ali existentes; a condição básica, porém, para exercer tal acesso é pura e simplesmente decorrente das atividades desempenhadas pelos índios. Nesse sentido, por exemplo, uma casa ou uma roça constituem pertences individuais ou familiares, sendo o direito de uso prerrogativa exclusiva dos respectivos detentores. Uma vez abandonadas, uma casa ou uma roça podem ser ocupadas ou utilizadas por quaisquer outros índios, independentemente de sua procedência. É comum, nas aldeias, encontrarem-se velhos e encorpados cajueros, a denotarem a existência de locais habitados por antigos moradores, que, vez por outra, passam a ser ocupados novamente com a construção de casas pelos moradores atuais. O mesmo acontece com capoeiras, locais onde a mata nativa foi derrubada há alguns anos para o estabelecimento de roças e que depois de serem abandonadas, tomadas pela vegetação silvestre, voltam a ser “encoivaradas” para o estabelecimento de novos plantios.

Assim, uma roça e o que nela é cultivado pertence ao homem que abriu a clareira na mata ou vazante, bem como à mulher que faz a capina, limpa as ervas daninhas e colhe sua produção; pertence, portanto, ao par conjugal que a mantém. Os alimentos elaborados a partir dos gêneros cultivados são produto da atividade feminina, que se oferece aos homens, espe-

cialmente aos cônjuges: “aprendi a fazer cachiri bem doce e gostoso para fazer ele feliz.” Os homens, em contrapartida, trazem o produto da caça e da pesca às respectivas esposas, as quais se encarregam de distribuir partes entre seus parentes consangüíneos, prioritariamente pais e filhos.

Cabe aos homens a iniciativa e a habilidade de coletar diversas fibras vegetais (arumã, jacitara, buriti, pruiem, dentre outras, em diferentes nichos) e confeccionar os objetos de uso cotidiano como arco, flechas, esteiras, cestos, peneiras, tipitis, “para não depender do sogro.” Do mesmo modo, cabe às mulheres a fiação, a tecelagem, a cerâmica e, como disse, a elaboração do alimento e da bebida.

Princípio complementar, não supõe uma rígida divisão do trabalho, previamente estabelecida, que se imponha aos indivíduos, mas, antes, os indivíduos é que estabelecem uma divisão da produção social. Isto se torna claro, por exemplo, quando se observa o caso de produção de farinha de mandioca, destinada a venda no mercado regional, em que é comum a participação dos homens, juntamente com as mulheres nas diversas etapas do processo, com vistas à aquisição de bens industrializados. Assim, também é bastante comum que os homens saiam temporariamente de suas aldeias para trabalhar em fazendas e garimpos, a fim de comprar vestimentas, espingardas, munição, fósforos, lanternas, rádios e outros bens industrializados, enquanto as mulheres permanecem nas aldeias.

Em suma, não há propriedade privada ou coletiva, nem direitos sucessórios hereditários. De fato, o que existe são modalidades personalizadas de apropriação dos objetos manejados pelos índios. O direito de livre acesso aos recursos naturais pode ser exercido indistintamente por todos os índios.

Com efeito, as terras, as águas, os minerais, como a fauna e a flora existentes além do domínio estrito da aldeia e dos terrenos cultivados, não são concebidos como bens passíveis de serem convertidos em propriedade pessoal ou coletiva. Ao contrário, são concebidos não como domínios humanos, mas de outras espécies de seres vivos, que habitam o nosso mundo. Assim, as águas e os seres aquáticos pertencem ao domínio

próprio ordenado pela mãe das águas; as matas, as serras são domínios diferenciados de outras tantas espécies que nelas residem e que gerem as respectivas forças vitais dos seres animais e sobrenaturais, enfim, seres que podem adquirir múltiplas formas, mas que, normalmente, só podem ser vistos pelos pajés – *piatzán*.

A DEMARCAÇÃO OFICIAL: DESCONTINUIDADES

O território Makuxi em área brasileira hoje está recortado em três grandes blocos territoriais: a área indígena Raposa/Serra do Sol e São Marcos, que concentram a grande maioria da população; e oito pequenas áreas, que circunscrevem aldeias isoladas no extremo noroeste do território Makuxi, nos vales dos rios Uraricoera, Amajari e Cauamé. Este último bloco, em que pese a dispersão das áreas, caracteriza-se pelos seguintes limites: próxima às vertentes meridionais da cordilheira Pacaraima e às nascentes do rio Parimé, encontra-se a área indígena Santa Inês; junto à margem esquerda do médio curso do rio Amajari, situam-se, de montante a jusante, as áreas indígenas Ananás e Cajueiro; na margem esquerda do médio curso do rio Uraricoera, junto ao braço setentrional que contorna a ilha de Maracá, situa-se a área indígena Aningal e, na mesma margem esquerda, no baixo curso do Uraricoera, junto à foz do Parimé, a área indígena Ouro; no médio curso do igarapé Grande, afluente do Uraricoera que desemboca pela margem direita, logo a jusante da ilha de Maracá, estão, emparelhadas, as áreas indígenas Mangueira e Boqueirão; e no extremo sul – sudoeste do território Makuxi, entre o médio curso do rio Mucajaí e as cabeceiras do rio Cauamé (ambos afluentes à margem direita do alto rio Branco), está localizada a área indígena Raimundão.

Como foi mencionado anteriormente, o contingente mais expressivo da população Makuxi encontra-se em maior número de aldeias, que se concentram nos dois outros blocos territoriais: Raposa/Serra do Sol e São Marcos.

A mais populosa é a área indígena Raposa/Serra do Sol, na porção central e mais extensa de seu território. Esta área, que compreende 1.678.800 ha., estende-se, ao norte, até as vertentes meridionais do Monte Roraima; ao leste, compreende todo o curso do rio Mau ou Ireng – fronteira entre Brasil e Guiana –; ao sul, limita-se no médio curso do rio Tacutu, na confluência com os rios Surumu e Mau; e ao oeste, confina com a área São Marcos, tendo por limites os rios Surumu e Miang. Nestes limites encontra-se uma população global estimada em cerca de 10 mil habitantes, distribuídos por 85 aldeias,¹ dentre os quais, aproximadamente 700 são Kapon.

As fronteiras étnicas na região são bastante tênues, constituídas em função de arranjos residenciais entre parentelas cognáticas, integradas por homens de diferente procedência, como é o caso, por exemplo, de pelo menos cinco destas aldeias, situadas na zona de intersecção entre as etnias – Caracanã e Macuquém, no rio Ailan; Pedra Preta, Flechal, no alto rio Cotingo; e Canã, no alto rio Mau (Ireng) –, compostas por famílias extensas mistas, isto é, famílias Makuxi e Ingaricó (Akawaio) ligadas entre si por laços estreitos de parentesco. Tal ocorre também entre os Makuxi e os seus vizinhos a nordeste, os Patamona, no alto rio Mau (Ireng), bem como entre os Makuxi e outros grupos Pemon a noroeste do território, nas proximidades do Roraima e mais a oeste, no vale dos rios Uraricoera e Amajari, e ainda entre os Makuxi e seus vizinhos ao sul e a leste, os Wapixana, povo de filiação linguística Arawak.

A área indígena São Marcos, estende-se contígua à Raposa/Serra do Sol, a oeste dos rios Surumu e Miang, até a desembocadura do Uraricoera e as cabeceiras do rio Parimé ao sul e ao norte, respectivamente, compreendendo uma área de 654.110 ha., em que se localizam 24 aldeias Makuxi,² totalizando uma população de 1.934 habitantes índios (FUNAI 1996), em sua grande maioria Makuxi.

Há que seguir o processo histórico que levou ao recorte do território Makuxi em áreas separadas.

Depois de décadas de mobilização social em torno dos conflitos agrários no Brasil, que culminaram com a deposição do

governo constitucional e a instauração do regime militar na década de 1960, uma das primeiras medidas adotadas pelos dirigentes golpistas, que procuravam legitimar-se no poder, foi a promulgação do Estatuto da Terra, que se contrapunha à bandeira da reforma agrária.

Seguiram-se então diversos projetos, embasados em financiamentos externos, que visavam esvaziar a tensão existente no campo e redirecionar a ênfase na necessidade de reestruturação fundiária do país, voltando-se para a ocupação de espaços pretensamente vazios. Tratava-se, em particular, de “assentar” colonos civis na Amazônia.

Como medida correlata, a expedição de títulos de propriedade agrária, até então a cargo de órgãos públicos municipais e estaduais, foi, naqueles anos 70, centralizada no âmbito do governo federal, que passou a gerir a política fundiária no país através do Instituto Nacional do Desenvolvimento Agrário e do Instituto Brasileiro de Reforma Agrária, posteriormente unificados no INCRA.

No caso do vale do rio Branco, onde a Prefeitura Municipal de Boa Vista havia expedido títulos de propriedade de terras a particulares até a década de 1950, bem como o governo do Estado do Amazonas até 1944, enquanto tal área esteve sob sua jurisdição, veio a sobrepor-se uma nova ordenação fundiária: a implementação de um amplo projeto agrário para toda a Amazônia, denominado Polamazônia. Tal projeto foi implementado através do INCRA e, nos anos 70, dirigido pelo Conselho de Segurança Nacional, em articulação com outros órgãos federais, como o MEAF.

No então Território Federal de Roraima, o Polamazônia identificou, como área prioritária para sua atuação, a região considerada como foco de conflitos mais agudos, isto é, a região de campos naturais que se estende a partir do alto curso do rio Branco, por ambas as margens, e por áreas banhadas por seus formadores, principalmente pela margem direita, em torno do baixo curso do rio Uraricoera. Esta área, junto às margens do alto rio Branco e baixo curso do rio Uraricoera, como vimos, foi onde incidiu primeiramente e, de modo mais concentrado, a ocupação pecuarista no vale do rio Branco a partir das últimas décadas do século XIX. Em consequência, ali, os conflitos

tos entre índios e regionais pela posse das terras adquiriram proporções mais graves, com a expulsão maciça da população indígena de seus territórios tradicionais, causando seu confinamento progressivo nas aldeias.

Nesta área de maior incidência de posseiros e títulos de propriedade concedidos a particulares em território de ocupação tradicional indígena, foram convocados funcionários – técnicos agrícolas da Coordenadoria Regional do Norte /CR1 do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária/INCRA e o chefe do Posto Indígena Vista Alegre, lotado na 10ª Delegacia Regional da Fundação Nacional do Índio – para procederem a “levantamento de todas as Malocas existentes na área A2 (Polamazônia)” (JUSTIÇA FEDERAL, RR, Processo 92.1711-8). O levantamento foi feito, sob a égide do INCRA; consistiu, antes de mais nada, na liberação de glebas de terra para titulação definitiva a particulares: sem a realização de qualquer estudo específico ou especializado sobre a ocupação indígena em questão, o território foi retalhado em ínfimas porções de terras, definidas como áreas indígenas circunscritas às terras de exploração imediata e aos núcleos residenciais de aldeias isoladas.

Este levantamento deu ensejo, ou mesmo orientou, o processo de demarcação de terras indígenas iniciado pela Fundação Nacional do Índio na região, nos anos subsequentes. Assim sendo, não é demais frisar que a demarcação se realizava sem qualquer avaliação técnica, historiográfica ou antropológica, o que provocou consequências desastrosas para a vida social das populações indígenas envolvidas, sobretudo Makuxi e Wapixana. Em primeiro lugar, o processo de identificação não considerou a mobilidade inerente, como se viu anteriormente, ao padrão aldeão tradicional; além disso, tomando como consumado o confinamento territorial provocado pela ocupação fundiária, a FUNAI desconsiderou o território indígena propriamente dito, definindo, por exclusão, as terras imediatamente ocupadas pelas aldeias.

Mas, e este é o ponto fundamental, a definição de território, como se sabe, envolve não apenas o espaço ocupado por habitação ou atividade produtiva, mas sobretudo uma territorialidade, o investimento social e simbólico de um povo sobre

o espaço que ocupa. Os Makuxi, como aludi anteriormente, concebem o espaço como ilimitado; ao longo do tempo, é o movimento das aldeias pelo espaço que vem a desenhar um território. Um estudo histórico o teria comprovado, mas não foi realizado para a devida definição do território. O resultado foi o esfacelamento do complexo indígena regional: enquanto áreas individuadas, foram isoladas aldeias vizinhas, cujo território de caça, pesca e circulação é tradicionalmente comum, além de constituírem uma mesma rede social através de casamentos.

Do procedimento casuístico da FUNAI resultou um conjunto de dez áreas Makuxi, bem como áreas Wapixana e as de população mista existentes à margem direita do rio Uraricoera.

O dado essencial a registrar, no entanto, é que tal procedimento casuístico - adotado pela FUNAI, em concerto com o INCRA e demais órgãos e instâncias estruturados durante o regime militar, que possuíam amplo espectro de atuação, inclusive fundiária, como o Conselho de Segurança Nacional, Ministério do Interior e o Ministério Especial de Assuntos Fundiários –, não chegou a ser implementado na totalidade do território tradicional Makuxi, notadamente na parte central deste território, vale dizer, no interflúvio Mau-Tacutu, onde há maior concentração de aldeias

OCUPAÇÃO COLONIZADORA E INTERLOCUÇÃO COM A SOCIEDADE NACIONAL

Em fins do século XIX, inicia-se, um tanto tardiamente em relação a outras regiões do país, a ocupação empreendida por colonos civis propriamente na região de campos no vale do rio Branco. Fomentava-a a decadência da economia extrativista na Amazônia, para a qual a pecuária surgia como alternativa.

Em seu início, durante as últimas décadas do século XIX e as duas décadas iniciais do século XX, a expansão pecuarista incidiu, de modo mais concentrado, nos vales dos rios Cauamé, Uraricoera e Amajari, porção oeste da região de campos, com

a instalação de posses privativas dispostas por colonos em terras ocupadas tradicionalmente pelos índios, especialmente os Wapixana. A partir de então, o avanço da ocupação pecuarista se redireciona para o leste, incidindo prioritariamente nas décadas seguintes sobre a região compreendida pelo vale do rio Tacutu, isto é, pelo território tradicional Makuxi, impondo rupturas drásticas na dinâmica estabelecida, lenta e cumulativamente, ao longo da história secular do contato dos Makuxi com a sociedade nacional.

Durante a primeira metade deste século, soma-se outro fator à pecuária, formando uma conjugação peculiar de interesses, de parte da incipiente sociedade regional sobre o território Makuxi: desencadeia-se a exploração do garimpo de ouro e diamante junto aos rios Cotingo, Quinô e Mau, afluentes do rio Tacutu, provocando um novo movimento migratório de colonos. Atingia principalmente a porção central do território Makuxi, bem como o de seus vizinhos ao norte, os Ingaricó.

Além disso, a criação do Território Federal de Roraima, abrangendo a região do vale do rio Branco, desmembrado do Estado do Amazonas na década de 1940, possibilitou uma relativa autonomização administrativa da sociedade regional, o que traria enorme impacto à formulação da política fundiária relativa às terras indígenas.

A este rol de mudanças, acrescentou-se, por fim, o estabelecimento, ainda no início deste século, de duas agências indigenistas na região de campos do vale do rio Branco: o Serviço de Proteção aos Índios, sediado na Fazenda São Marcos e a missão evangelizadora beneditina, fundada às margens do alto rio Surumu, entre as aldeias Makuxi (SANTILLI, 1994).

A incidência destes fatores, somados, caracteriza o início de um novo período da história do contato dos Makuxi com a sociedade nacional.

Uma diversidade de procedimentos clientelistas caracterizaram as mediações entre regionais e índios, neste processo. Os Makuxi moradores nesta área, com raras exceções, representam o momento inicial do contato como um momento de reciprocidade com os recém-chegados que se estabeleciam em

território de ocupação tradicional indígena: em troca do possível consentimento e da eventual colaboração dos índios diante da ocupação dos campos adjacentes às aldeias, pelo gado, os posseiros lhes ofereciam bens industrializados – especialmente tecidos, ferramentas, utensílios de pesca, aguardente, sal, açúcar –, além de carne e leite. O recrutamento de crianças indígenas para serem criadas junto às famílias “civilizadas”, para pretensamente “aprenderem” a lidar com o gado, também foi um expediente amplamente utilizado pelos posseiros, dando ensejo ao estabelecimento de relações de compadrio, que revestiram e reforçaram os laços clientelistas entre índios e posseiros, de que trata extensamente Peter Rivière (1969) em relação aos anos 60.

No entanto, a violência é sempre uma possibilidade latente nas relações clientelistas. Se, em um primeiro momento, haveria contrapartidas de reciprocidade nas relações entre índios e regionais – pelo menos é assim que os índios representam tais relações inaugurais com os brancos –, com o decorrer do tempo não tardariam a eclodir conflitos devido à interrupção ou diminuição dos préstimos inicialmente ofertados pelos pecuristas. A tanto aliava-se, explosivamente, a crescente depredação das roças indígenas pelo gado e o cerceamento da mobilidade dos índios e de suas práticas de exploração econômica do território – isto é, a proibição da pesca com timbó, a restrição do acesso aos lagos e outras fontes de água perenes, cercados pelos regionais, bem como progressivo escasseamento da caça –, para não dizer da frustração com a prometida educação das crianças indígenas que, normalmente, se revelava exploração do trabalho em regime servil.

O padrão de relações clientelistas não se restringia, porém, às relações com os regionais; ao contrário, pautava ainda a atuação de agências indigenistas, isto é, O Serviço de Proteção aos Índios – SPI e os missionários beneditinos, que, mais tarde, viriam a ser substituídos, respectivamente, pela FUNAI e pela Ordem da Consolata.³ Embora tenham se valido largamente de métodos clientelistas semelhantes, as agências indigenistas, evidentemente, visavam outros fins, não o apossamento de terras, mas exercer influência sobre os índios, formar trabalhadores nacionais, com o propósito de moldá-los à civilização cristã.

Vale notar, quanto às semelhanças que compõem o que aqui chamo de um padrão clientelista, que todas as instâncias de intervenção citadas investiram historicamente na construção de intermediários políticos, na figura de “tuxauas” ou líderes de aldeia, que as agências indigenistas buscavam legitimar e consolidar.

A liderança política tradicional entre os Makuxi, uma posição apenas proeminente, assumida por um indivíduo na articulação de um grupo local ou aldeia, diante da violência abrupta da intensificação do contato com os regionais nos primeiros anos deste século, converte-se em instância catalisadora das demandas de regionais e de agentes indigenistas à população indígena, dispersa em pequenos grupos locais. Nesse sentido, tanto os regionais quanto os agentes indigenistas, sejam missionários ou funcionários governamentais, abordam preferencialmente a figura do chefe, considerado um meio, talvez o mais viável, senão o único possível, para atingir as mais variadas finalidades da colonização.

Desde o recrutamento de força de trabalho – destinada à economia extrativista, à pecuária, ao garimpo ou aos serviços domésticos braçais diversos –, o fornecimento de gêneros, a intervenção em conflitos interétnicos e em disputas pela ocupação e exploração de terras, até a conversão religiosa, enfim, todas as demandas dos diversos grupos de interesse – formulados em modalidades que vão igualmente da persuasão e aliciamento à repressão e terror –, passam a confluir orientados na mesma direção sobre a figura da chefia indígena (SANTILLI, 1994).

Porém, durante as duas últimas décadas, a reformulação das agências indigenistas atuantes na área – o SPI é extinto em 1967, tendo sido criada a FUNAI como órgão responsável pela política indigenista oficial nos anos seguintes, assim como a atuação missionária católica, gerida até meados do século pela ordem beneditina, é transferida para a ordem da Consolata –, bem como a expansão progressiva da ocupação pecuarista e da exploração garimpeira em território Makuxi, começam a ser operadas mudanças significativas nas relações entre os índios e a população regional. Aldeias serranas, até então algo intocadas, passaram a ser sistematicamente objeto de recruta-

mento de mão-de-obra e de um influxo crescente de artigos manufaturados, bem como passou a ser sistemática a presença da FUNAI, da missão católica, da rede escolar e outras agências assistencialistas governamentais.

Nesse contexto, nos anos 70, período marcado pela forte ampliação e intensificação do contato, algumas lideranças políticas de grupos locais Makuxi passaram a se destacar, ao exercerem funções privilegiadas de intermediação no estabelecimento das relações entre a população indígena habitante nas aldeias e os agentes da sociedade nacional. A desenvoltura, alcançada em muitos casos, revelar-se-ia decisiva para a construção das respectivas trajetórias políticas além dos limites das suas próprias parentelas de origem.

Há, porém, diferenças a marcar no campo da disputa que travam regionais e agências indigenistas pelo acesso à população indígena e, este é o ponto que se destaca, é em meio a esta disputa que uma organização indígena pode se constituir.

Em primeiro lugar, invariavelmente intermediados pelos chefes locais, as agências indigenistas converteram-se em fontes de bens industrializados para os índios, alternativas às fontes de fazendeiros e garimpeiros. Seguiu-se que, em função da posição diferencial dos agentes indigenistas oficiais e dos missionários católicos diante dos regionais – situados em pólos antagônicos na disputa pelo reconhecimento dos direitos territoriais indígenas –, a estratégia utilizada pelos religiosos e, em seguida, pela FUNAI, para ampliar sua influência sobre os índios, foi a de minar os vínculos clientelistas que ligavam os índios aos regionais. Até então, os artigos industrializados eventualmente fornecidos pelos regionais para os índios eram contabilizados pelos primeiros numa listagem de débitos a serem cobrados quando se fizesse necessária a força de trabalho indígena; a fim de minar o sistema, os missionários trataram de suprir, em parte, os artigos industrializados demandados pelos índios, pressionando-os para que quitassem as dívidas contraídas com os respectivos “patrões”.

A maneira como tal “substituição” de dívidas foi operada deu-se através da promoção de reuniões anuais com as lideranças indígenas locais, as assim chamadas “assembléias de tuxauas”,

patrocinadas pela Diocese de Roraima a partir de 1975, em que se discutiam as condições e os “méritos” de cada comunidade para acessar os bens disponíveis pelos missionários. Cabe notar ainda que as lideranças políticas ou “tuxauas” presentes às assembléias provinham das aldeias onde os missionários concentravam sua atuação, isto é, na região das serras: recorte concebido em oposição ao lavrado, os missionários julgavam que, ali, os índios seriam mais autênticos, originais, menos corrompidos pelos brancos, porque mais distante das sedes das “fazendas”, dos povoados e, portanto, o contato seria menos intenso, menor o trânsito dos regionais; em suma, área mais provável de gerar e exercer influência.

O modo de distribuição e o critério de eleição das lideranças e respectivas comunidades indígenas, a serem agraciadas com as mercadorias acumuladas pela Diocese, foi simbolicamente muito relevante. Criou-se um “projeto de cantinas”, em que cada comunidade, dependendo de sua organização interna – leia-se, na visão dos missionários, aquelas que se mostrassem mais distantes ou avessas à influência dos regionais, cujo índice mais visível era o consumo de aguardente – recebia um lote de mercadorias, que ficava sob a responsabilidade de um encarregado, discípulo escolhido a dedo, incumbido de repassá-las aos demais moradores a um preço, correspondente em farinha de mandioca ou ouro, bem mais vantajoso para os índios em relação àqueles praticados nas vendas ou fazendas; preço tornado possível pelo fato de que a missão bancava os custos de transporte e logística que agregavam a maior parte do valor de comercialização das mercadorias nas áreas mais remotas. Em suma, tratava-se de eliminar a intermediação dos regionais no acesso a determinados gêneros industrializados; para tanto, tratava-se ainda de incutir nos índios a noção de que o capital inicial investido pela missão no projeto de cantinas – o capital de giro – era um bem “comunitário”, a ser restituído por cada um dos usuários ao cantineiro que, por sua vez, o destinaria à compra de novas mercadorias na cidade de Boa Vista. Assim, os índios, idealmente, não precisariam mais trabalhar para os regionais, nem barganhar a permanência destes nas suas terras, para terem acesso aos artigos industrializados, podendo adquiri-los – e essa era a idéia central do projeto – com o fruto do próprio trabalho, fosse na produção agrícola

(farinha de mandioca) ou no garimpo (ouro, diamante), convertido em moeda na sociedade regional.

Mais tarde, já na década de 1980, a Diocese de Roraima veio a implementar o “projeto do gado”: angariar fundos nas regiões de origem da Ordem da Consolata, isto é, nas imediações da cidade italiana de Turim, onde a Ordem dispõe de maior lastro entre a população, sob o apelo *Una muca per l'indio*; os recursos, assim obtidos, foram então investidos na aquisição de rebanhos bovinos que passaram a ser cedidos, em sistema de rodízio por cinco anos, a cada uma das comunidades indígenas, prioritariamente na área das serras. Além de representar alternativa ao escasseamento da caça, o objetivo expresso do projeto foi promover a ocupação do lavrado *vis-a-vis* os fazendeiros, ou seja, com a mesma visibilidade diante dos regionais e da sociedade nacional, tornando assim os próprios índios pecuaristas. A idéia foi seguida pela FUNAI nos anos subseqüentes

Contudo, a experiência de tais projetos, bem como a sua falência, provocou uma série de conflitos, disputas e acusações de favorecimento indevido entre as diversas lideranças indígenas locais, dando ensejo ao surgimento de um novo tipo de organização indígena, concebida também em seu início pelos missionários, que consistia na formação de “conselhos regionais”, isto é, instâncias supra-aldeãs, descoladas das comunidades locais, integradas por representantes de áreas geográficas delimitadas em função da concentração de aldeias, mas sobretudo da influência dos missionários, articulados às lideranças indígenas locais Makuxi, Ingaricó, Taurepan, Wapixana e Yanomami; foram, assim, criados sete Conselhos nas seguintes regiões: Serras, Surumu, Amajari, Serra da Lua, Raposa, Taiano e Catrimani. Sua incumbência era gerir as relações externas às comunidades indígenas, tanto no plano das relações com a sociedade regional, como na formulação e direcionamento dos projetos indigenistas, patrocinados por diferentes agências.

Criados durante a assembléia dos tuxauas ocorrida em janeiro de 1984, os conselhos regionais, tiveram a princípio uma existência meramente nominal, com exceção do conselho da região das serras, que funcionou mantendo presença junto aos

locais onde ocorreram conflitos agudos com os regionais, encaminhando denúncias às autoridades governamentais; para esta região os missionários direcionaram prioritariamente sua atuação. Os outros seis conselhos regionais ganharam impulso com o “projeto do gado”; que são geridos até os dias atuais.

Como resultado dos conselhos regionais, formou-se uma coordenação geral, sediada em Boa Vista, momento em que se pode precisamente falar do surgimento do Conselho Indígena de Roraima. Os membros dessa coordenação são eleitos pelo voto aberto dos conselheiros regionais, respeitando-se um esquema de rodízio de lideranças. Visando maior legitimidade na interlocução com a sociedade nacional, o Conselho foi registrado como sociedade civil.

Vê-se, assim, que, descolando-se do plano aldeão, o Conselho Indígena erigiu-se verticalmente, privilegiando a hierarquia e a representação política em moldes partidários. Configura-se, assim, um dilema: como pensar a instauração da hierarquia, ou, com o perdão do trocadilho, deste governo sem ordem nestas famosas “ordens sem governo”?

Muito já se disse acerca da assimetria sobre a qual repousa a política nas sociedades guianenses, tendo por relação crucial a relação sogro-genro. Se a hierarquia é um caso particular da assimetria, poder-se-ia pensar, à primeira vista, que a assimetria vigente no plano aldeão seria expansível ao plano supra-aldeão. A resposta, porém, não me parece tão simples.

Há que considerar que a tentativa inicialmente prevista de sustentar os conselhos regionais e a coordenação geral do Conselho Indígena de Roraima na cidade de Boa Vista, com recursos – produção de farinha de mandioca, basicamente – gerados como excedente de cada comunidade local, não surtiu efeito. Da mesma forma, os “projetos comunitários” de roças e cantinas coletivas, a tentativa de fomentar algum sobre-trabalho por parte das comunidades locais para ser apropriado por novas instâncias regionais ou mesmo estaduais, simplesmente não vingou. Houve muito desgaste de lideranças aldeãs diante das respectivas parentelas agregadas nos grupos locais, reuniões inumeráveis de cobrança de firmeza, de autoridade, demandadas por missionários e conselheiros diante de lideranças locais. Houve, também, casos em que lideranças locais, alça-

das a planos de atuação regional, nacional e, mesmo de representação da organização indígena em foros internacionais, se viram forçadas a retroceder à produção do sustento familiar na aldeia de origem, ou, mudarem-se de aldeia diante do risco de desmoralização, ou ainda, se viram tentadas, quando não persuadidas, a fazerem o jogo de seus oponentes, o governo estadual ou garimpeiros, como se verá adiante.

O suporte material para a organização do Conselho Indígena, o que foi se tornando mais patente a cada fracasso dos “projetos comunitários” concebidos pelas agências indigenistas, depende visceralmente de recursos externos, sejam eles injetados por missionários católicos, sejam provenientes de órgãos oficiais como a FUNAI, ou mesmo de cooperação internacional.

Cabe ressaltar, no entanto, entre os diversos “projetos comunitários”, o relativo êxito do projeto do gado. A dinâmica de tal projeto supõe a cessão de um lote de 55 cabeças de gado para cada aldeia por um período de cinco anos, após o qual esse rebanho original deverá ser transferido para outra comunidade, permanecendo as crias havidas durante o período estipulado como propriedade da comunidade cessionária. Os problemas são inúmeros na implantação de um tal projeto entre os povos indígenas habitantes do lavrado, tradicionalmente agricultores e caçadores: vão desde a escolha das comunidades a serem agraciadas, passando pelo manejo do rebanho – que, idealmente, não deverá ser consumido, mas multiplicado –, até mesmo a idéia de gestão de uma propriedade comunitária móvel, causadora de conflito dentre os componentes de cada comunidade, entre as distintas comunidades e perante os regionais devido à ocupação extensiva dos terrenos destinados às pastagens. Contudo, chegou-se a atingir um rebanho total estimado entre 25 mil e 30 mil cabeças de gado, em sua grande maioria concentrado entre as cerca de 90 aldeias Makuxi no interflúvio Mau-Tacutu.

A falência das tentativas de extrair sobre-trabalho dos grupos locais, para dar sustentação às lideranças políticas aldeãs num plano de atuação além das respectivas aldeias, não se restringe ao mero problema de sustentação econômica do Conselho Indígena de Roraima, nem tampouco dos conselhos regionais, no que, aliás, se resume a preocupação dos indigenistas. Re-

vela, antes, de uma perspectiva etnológica mais ampla, uma questão crucial para o entendimento do sistema político operante na sociedade Makuxi: a dependência crônica de recursos externos demonstra que estes, sim, conferem legitimidade aos intermediários no plano aldeão e não ao contrário, como se costuma pensar, como se houvesse um modelo de representação política que habilitasse as lideranças locais a impor um *quantum* de trabalho alienado às parentelas componentes das aldeias.

Isto posto, torna-se compreensível a aparente “inconstância” nas trajetórias políticas das lideranças indígenas locais, ou a diversidade supostamente “paradoxal” e mesmo “herética”, senão “volúvel”, das articulações dos atores políticos locais com os agentes da sociedade nacional, situados em posições ou campos distintos, inclusive antagônicos do espectro sociopolítico mais abrangente. O crescimento das assembléias anuais de tuxauas, abrangendo um número cada vez maior de lideranças indígenas locais, ao longo dos anos 1980, levou ao fortalecimento de uma instância de interlocução dos índios com diversas instituições civis e oficiais; apenas para citar alguns dos convidados às assembléias nos anos 1980: FUNAI, MINTER, MPF, PF/MJ, IBAMA, OAB, ABI, ANAÍ, CIMI, UNI, CEDI, CCPY, ABA, NDI, CPI, IWIGIA, além de representantes de comissões parlamentares e delegações indígenas. De um lado, formou-se uma consciência da importância de promover o reconhecimento dos direitos territoriais indígenas, favorecendo, em especial, a atuação em favor da demarcação de áreas contínuas; de outro, começaram a surgir dissidências, oriundas de articulações diversificadas, tanto por áreas geográficas quanto por interesses políticos distintos.⁴

No plano político mais amplo da sociedade nacional houve, também, no decorrer destas duas últimas décadas, a emergência da questão étnica, com a projeção de movimentos sociais e de lideranças indígenas que passaram a atuar com maior desenvoltura, conquistando espaços nos meios de comunicação e interferindo diretamente no congresso constituinte de 1988. A constituição promulgada em 1988 foi inédita ao reconhecer aos índios o direito à diferença, rompendo com a tradição assimilacionista instituída pela legislação anterior e criando as condições legais para a superação da tutela do Estado,

estabelecida pelo Código Civil brasileiro. Ao assegurar aos índios, suas comunidades e organizações a iniciativa judicial na defesa de seus direitos e interesses, a nova constituição extinguiu o monopólio do Estado na representação dos índios, exercido nas últimas décadas pela FUNAI; abriu-se, assim, espaço para que os próprios índios se credenciassem como protagonistas legítimos de seus pleitos e ações perante o Estado e, o que é altamente relevante para os fins desta discussão, o Poder Judiciário.

Além disso, em decorrência das disposições contidas na constituição vigente, houve também a autonomização das esferas jurídicas do Estado com a criação do Ministério Público Federal / Procuradoria Geral da República, com a atribuição de intervir e defender os direitos difusos na sociedade, em que se incluem os direitos políticos e territoriais dos povos indígenas. Veio, deste modo, o Ministério Público a somar forças com a preexistente Advocacia Geral da União, a quem toca defender as terras indígenas, que constituem bens da União.

Configurando um campo antagônico, a nova constituição criou novas unidades federativas, entre elas, o Estado de Roraima. Ali, onde se encontra, proporcionalmente, a maior população indígena do país e o conflito pela terra é agudo, o governo estadual passa a ser fator interveniente, de peso ponderável, no ordenamento fundiário; virá, assim, a representar um suporte político fundamental às demandas judiciais dos regionais envolvendo terras indígenas.

DE GREIS A LEIS

A requisição de perícia antropológica surge nos processos judiciais a partir da disputa de domínio territorial. Trata-se, portanto, de um momento avançado de conflito que se traz à justiça, aqui se aplicando à oposição entre índios e invasores. A emergência da ação forense, em si mesma, revela a interveniência que se procura impor a determinadas relações, submetendo-as ao ordenamento jurídico vigente. Determinar tal submissão, constitui ato de soberania de um Estado.

A soberania exercida pelo Estado sobre o território nacional e ora, em especial, sobre partes deste território ocupado tradicionalmente por sociedades indígenas, tem sido objeto de diversos estudos, tanto na área de política e legislação indigenista, como na área de etnologia e história indígena, focalizando a atuação do poder legislativo e do poder executivo. É surpreendente, porém, que no tocante à atuação do poder judiciário, a questão da soberania nacional só tenha despertado interesse acadêmico nas duas últimas décadas, no bojo dos movimentos sociais que antecederam e sucederam a Assembléia Constituinte de 1988.

O contexto político em que foi promulgada a Constituição mais recente do país contrasta fortemente com o período subsequente à proclamação da República. Quando foi elaborada a primeira Carta, em 1891, definindo o ordenamento jurídico do regime constitucional, não foram mencionados os povos indígenas. Havia, no entanto, o movimento de opinião pública no início deste século que veio a culminar com a criação do Serviço de Proteção aos Índios, em 1910. Se, por um lado, na virada do século não se tinha inscrito na constituição qualquer menção a direitos indígenas, fundava-se, entretanto, ainda sob a égide positivista, uma agência oficial, com lastro no prestígio do então herói nacional Cândido Mariano da Silva Rondon, destinada a gerir a política indigenista do Estado. Por outro lado, durante os trabalhos da mais recente Assembléia Nacional Constituinte, enquanto se inscrevia na nova Constituição um capítulo específico sobre os direitos indígenas a vigir no país, implementava-se, concomitantemente, o “Projeto Calha Norte” em que se atrelava o indigenismo oficial aos mais variados interesses econômicos e políticos ao abrigo do Estado.

Este contraste evidencia a contradição secular entre uma sociedade que se funda e se expande às custas do genocídio dos povos indígenas e que produz, ao contrário e em profusão, o discurso enaltecedor de prerrogativas jurídicas aos índios.

No período a que este trabalho diz respeito e no qual se estão forjando os parâmetros legais para instituir uma regularização fundiária na região de campos do rio Branco, manifestam-se e entrecruzam-se, na área, diversos vetores de forças sociais que imprimem uma configuração local ou particular a um proces-

so mais amplo, já descrito em linhas gerais por Alfredo Wagner Berno de Almeida (1984, p. 58):

(...)Delineia-se esboços de um capítulo da expansão vertical do capitalismo financeiro no campo pela incorporação de novas extensões a um mercado de terras formalizado e pela supressão das situações de mercado ditas paralelas, informais e de ‘minorias étnicas’ que não estariam integradas adequadamente aos mercados imobiliários.

No quadro do novo ordenamento constitucional do país e devido a um Estado que se pretende representante da Nação arrogar-se legitimidade para exercer o domínio sobre o território, a política indigenista oficial tem girado em torno do estabelecimento de um formalismo jurídico *ad hoc* e da efetivação de interesses econômicos e políticos encampados pelo Estado. As variações conjunturais fundam-se na lógica de sustentação e reprodução dos regimes governamentais vigentes.

A indefinição de uma política indigenista de Estado não significa, então, a sua inexistência. Deve-se, sim, ao seu atrelamento a outras políticas prioritárias de governo, que têm resultado menos em uma integração que em uma protelação, ou sujeição a injunções de conveniência e casualidade; isso, aliás, uma constante nas últimas décadas.

Observa-se que, desde a década de 1970, quando a FUNAI dispunha de ampla autonomia institucional para proceder à regularização administrativa das terras indígenas, em função mesmo de sua organização interna no período áureo do regime militar, tendo seus cargos diretivos ocupados por oficiais do exército remanejados dos comandos de tropas, na famosa fase dos coronéis, a política indigenista, então, foi traçada em função de planos governamentais orientados pela doutrina de segurança nacional, que supunha uma estratégia política de fronteiras, de política nacional fundiária, privilegiando a concentração da propriedade agrária e o reassentamento de lavradores expulsos de outra terra e jogados para a Amazônia; políticas setoriais nas áreas de transporte, de comunicações, energética, de mineração, de exploração florestal e outras.

Já nos anos 80, embora tenha havido alterações institucionais na mecânica administrativa do processo de reconhecimento

dos direitos territoriais indígenas, os resultados não foram diferentes. No processo de reconhecimento oficial dos direitos territoriais indígenas, com a criação dos Grupos Interministeriais de Trabalho, a instância decisória dos processos de regularização das terras indígenas transferiu-se o MEAF – Ministério Especial de Assuntos Fundiários –, com representação majoritária de militares. Posteriormente, passou para a SG/CSN – Secretaria Geral do Conselho de Segurança Nacional – e para a sua sucedânea SADEN – Secretaria de Assessoramento da Defesa Nacional. Apesar de todas as “compatibilizações” e “regulamentações” entre as várias repartições administrativas intervenientes nos processos, manteve-se, essencialmente, a mesma lógica operante na década anterior.

Com a eleição do primeiro presidente civil, após o regime de exceção e a desmilitarização da máquina governamental nos anos 90, tornou-se patente que os casos onde foi possível reverter o retalhamento dos territórios indígenas, efetuado *manu militari* nas décadas anteriores, deveram-se, sobretudo, à intenção da repercussão internacional de boa imagem presidencial. Assim se viu na campanha conduzida pela mídia, para criação do parque Yanomami “pela sobrevivência do último povo selvagem do planeta”; ou na campanha de demarcação das terras pretendidas pelos Kaiapó, conduzida pelo líder Raoni, com arrecadação de fundos através dos “shows” do guitarrista Sting, mundo afora, ou mesmo do alto rio Negro, onde uma interlocução amadurecida pela Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro com os militares, empresas mineradoras, madeireiros permitiu ao presidente atual superar a extensão das áreas demarcadas por seus antecessores. Para uma boa imagem presidencial era conveniente ao poder público efetivar essas medidas, a fim de não se ver responsabilizado em episódios genocidas.

Um novo estilo pretendido com a assunção do segundo presidente eleito ao poder veio revelar-se a constância dos mesmos fatores estruturais de que deriva a indefinição de uma política indigenista governamental, impeditiva ao reconhecimento efetivo dos direitos territoriais indígenas. Ao invés de apelar-se para a segurança nacional, passou-se, então, a advogar um dito

“aperfeiçoamento institucional”, em cujo nome modificou-se a legislação indigenista através do decreto 1775/96. A pretexto de instaurar-se “o princípio do contraditório”, impede-se, agora, a regularização das terras indígenas com o argumento da “lisura” e do “aperfeiçoamento” das normas jurídico-administrativas, concedendo voz e, portanto, vez, a segmentos empresariais e políticos com interesses sobre terras ocupadas por índios. Ou seja, dá-se voz e vez na própria condução do processo administrativo para regularização fundiária dos territórios indígenas, atrelado a um poder discricionário outorgado ao Ministro da Justiça que, em substituição a instâncias técnicas, é quem ora passa a definir o que considera ou não considera terra indígena.

Neste quadro histórico, situa-se o trabalho de perícias antropológicas que me coube realizar, com referência às terras Makuxi, e que foram efetuadas entre 1993 e 2000.

Ter-me-ia sido inviável dar conta dessas perícias, se não houvesse podido valer-me de parte de um montante ponderável de dados de minha experiência de trabalho etnográfico entre os Makuxi, desde 1984, com permanências em tempos alternados e em diferentes aldeias, na área serrana e de campos naturais, em Roraima.

Nestes anos acumulei uma soma considerável de dados de ordem historiográfica, com particular atenção para as fontes relativas à ocupação fundiária em Roraima, desde o século XIX.

Entre os arquivos pesquisados, considero importante mencionar: o arquivo do Museu do Índio, onde se encontra o acervo do Serviço de Proteção aos Índios (SPI); a biblioteca e o arquivo histórico do Ministério das Relações Exteriores, o arquivo do Mosteiro de São Bento, a Biblioteca Nacional e o Arquivo Nacional, todos no Rio de Janeiro; o arquivo da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), os arquivos do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), o acervo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) e o Centro de Cartografia Automatizada do Exército, todos em Brasília; a biblioteca do Instituto de Estudos Brasileiros, da Universidade de São Paulo e o acervo do Museu Paulista; o arquivo da Diocese de Roraima, o arquivo do Instituto Brasi-

leiro do Meio Ambiente (IBAMA), o arquivo da Fundação Nacional de Saúde (FNS), o Arquivo Municipal de Boa Vista e o arquivo do Conselho Indígena de Roraima, em Roraima; o acervo do Museu Amazônico, da Universidade Federal do Amazonas, e o Arquivo Público do Amazonas.

Quando tratei de informações específicas arroladas pelos quesitos das perícias, obtive dados em pesquisas de campo pontuais.

Deixando a posição de sujeito-perito e, portanto, já com distância crítica relativa a essa inserção profissional, decidi fazer uma reflexão sobre os sentidos que os episódios, nos quais atuei, permitem tirar: quanto a esse próprio campo especial que se abre à antropologia; quanto ao alcance político a que se pode chegar, no processo de reconhecimento dos direitos territoriais indígenas, em nosso país. Este é o objetivo deste trabalho.

O RECONHECIMENTO DOS DIREITOS TERRITORIAIS INDÍGENAS NO BRASIL – PRINCÍPIOS CONSTITUCIONAIS

O reconhecimento da posse das terras ocupadas tradicionalmente pelos povos indígenas e o conseqüente direito de usufruto das riquezas naturais nelas existentes são princípios constitucionais há mais de meio século no Brasil, desde a Constituição de 1934.

Legalmente, as terras indígenas são assim reconhecidas, independente de demarcação. Mas, do princípio constitucional à prática correspondente, interpõem-se procedimentos de cunho administrativo com vistas ao reconhecimento oficial destas terras. Ou seja, atualmente, a garantia, aos índios, da posse permanente do território em que vivem, depende da regularização administrativa e da regulamentação jurídica da terra enquanto propriedade da União Federal: as áreas discriminadas pelo órgão indigenista oficial, em processos de identificação, delimitação e demarcação física, são levadas, com a devida

chancela do ministério competente, à homologação por decreto do Presidente da República e posterior inscrição, tanto em cartório de registros de imóveis das respectivas comarcas, quanto no Serviço do Patrimônio da União.

Decorridos mais de sete anos do prazo constitucional, fixado nas disposições transitórias da Constituição de 1988, para a demarcação de todas as terras indígenas no país, vê-se que pouco mais da metade das áreas indígenas, isto é, 356 de um total de 561 áreas, ou 76.071.016 hectares de um total estimado em 131.413.765 ha, foram formalmente identificadas e demarcadas por atos administrativos do poder executivo (FUNAI, 1999).

Mesmo assim, as identificações administrativas das terras indígenas já realizadas, com frequência não correspondem aos territórios tradicionalmente ocupados pelos índios, devido a fatores políticos intervenientes já na etapa inicial do processo de regularização fundiária. Acrescente-se a isso o fato de que as áreas demarcadas se encontram amplamente invadidas. Resumindo, pode-se dizer que a imensa maioria dos povos indígenas no Brasil continua a ser espoliada nos seus direitos territoriais. Desterrada, talvez seja a palavra mais correta.

Descortina-se, neste quadro, um círculo vicioso entre os três poderes, cujo foco de ambigüidade reside, como tanto já se disse, na contradição entre a letra da lei e os interesses envolvidos. Como sumariou E.Durham (1983, p. 12-14):

(...) A contradição que isso [a legislação protetora] cria em relação aos interesse econômicos efetivamente representados no Estado tem sido resolvida, na prática, através do subterfúgio de reconhecer direitos formais e permitir seu desrespeito sistemático; ideologicamente, através da elaboração de uma teoria de cristianização, civilização ou integração que, defendendo a preservação física dos índios, justifica sua destruição, enquanto sociedade e enquanto cultura, em nome do progresso.

Os descaminhos administrativos, políticos e judiciários no reconhecimento oficial das terras indígenas, expõem claramente, não apenas a indefinição de uma política indigenista para o país, como, também, ao tratar-se mais especificamente de áreas

as remotas de fronteira, as forças políticas e econômicas que tensionam tais processos, conduzidos à revelia dos trâmites estabelecidos pela legislação vigente.

E, mesmo, em que pese o reconhecimento oficial das terras indígenas, outro problema se ressalta: os limites demarcados podem ser sempre objeto de contestação judicial.

O processo judicial, como é normal arrastar-se por anos, permitindo recursos a diferentes instâncias até uma decisão definitiva, pode constituir-se, em si mesmo, instrumento para protelar *sine die* a validade da demarcação e, portanto, do reconhecimento oficial.

A demarcação, assim, corre o risco de tornar-se uma formalidade vazia, como, há anos, entreviu o antropólogo João Pacheco de Oliveira Filho (1984, p. 7):

Muito se tem falado nos últimos anos sobre a demarcação das terras indígenas... Mas a sua aceitação quase generalizada traz alguns riscos também, de ser tomada apenas como uma palavra-de-ordem, que pela repetição pode permitir uma adesão superficial e irrefletida, transformando-se em uma verdade esvaziada, uma meia verdade.. Se isso ocorre, o próprio significado político dessa bandeira tende a ser neutralizado e ela pode ser retomada e manipulada pelo indigenismo oficial, por autoridades governamentais e até por empresários rurais, estabelecendo um consenso meramente formal, que só serve para iludir e anestesiá-la a opinião pública...

Desde uma perspectiva interna, o processo judicial se constrói enquanto universo fechado, dotado de lógica própria, a lógica jurídica, que, na maioria das vezes, não reflete as realidades sociais e políticas de que trata. São sintomáticas deste fato as representações de povos indígenas – as “tribos”, as “malocas” – operantes no discurso jurídico e o embate que geram no confronto com diferentes concepções de sociedade e história; e, ainda, outra questão candente, a da legitimidade das vozes que, neste espaço, se interpelam. Sob tal embate, instaura-se a luta surda entre concepções de ciência: esse, fundamentalmente, é o espaço da perícia antropológica, de que tratarei aqui.

Da interpretação do texto constitucional ao enunciado que se propõe à perícia, isto é, entre o que é estipulado pelo poder legislativo e pelo judiciário, é forçoso deparar-se com os procedimentos administrativos adotados ou omitidos pelo poder executivo federal no desempenho de suas atribuições de assegurar o cumprimento dos direitos territoriais indígenas. O caso que se propõe a examinar aqui, o território de ocupação tradicional Makuxi, vem demonstrar, tanto para os procedimentos administrativos adotados quanto para os procedimentos omitidos a ocorrência de fatores comuns, os mesmos fatores operantes nos mecanismos de regularização fundiária, os quais significativamente tornar-se-ão passíveis de covalidação pelo judiciário.

Cabe observar que o emprego do termo “maloca” como indicador de ocupação territorial, revela-se absolutamente equivocado para os povos que habitam áreas de campos naturais, como os Makuxi. Primeiramente, o termo “maloca” supõe uma grande casa comunal, habitada por diversos grupos familiares, como padrão mais comum para os povos que habitam as florestas. Tal não é o caso dos Makuxi que vivem em aldeias dispersas pelos campos, ao longo das vertentes das serras e/ou de pequenos cursos d’água; aldeias estas constituídas por um número variável de pequenas casas abrigando geralmente famílias elementares. Distinguem-se nas aldeias Makuxi agrupamentos de casas mais próximas, formando pequenos núcleos de moradores/residentes que constituem propriamente parentelas. As parentelas, por sua vez, constituem as unidades sociais fundamentais de produção e consumo na sociedade Makuxi. Além do espaço estrito dos núcleos residenciais, mas não menos importante, deve-se ter em conta que, cada família elementar, ou quando muito cada parentela, possui, uma área própria de cultivo, e, freqüentemente duas ou mais áreas cultivadas, que costumam situar-se nas matas mais próximas das aldeias. Campos, lagos, rios e matas entre as aldeias consistem áreas de caça, pesca e coleta de gêneros silvestres, que juntamente com os gêneros cultivados compõem a dieta cotidiana dos Makuxi. Tais extensões de terrenos entre as aldeias, com efeito, não são objeto de apropriação, quer individual, familiar ou comunal, mas sim territórios passíveis de exploração coletiva por parte de todas as comunidades indígenas. São, inclusive, locais habitados por diversas espécies de seres, não

só humanos, que têm domínios diferenciados sobre as águas, as serras, os buritizaes e participam da vida dos índios, dos rituais xamânicos, como fatores constituintes de sua integridade física e cultural. Ademais, as aldeias não são entidades fixas nem isoladas: pelo contrário, demonstram uma dinâmica própria, alterando-se no tempo como no espaço, em função de fatores de ordem ecológica, com o esgotamento dos terrenos agriculturáveis mais próximos após três ou quatro períodos anuais de cultivo, com o esgotamento da caça, assim como fatores de ordem cultural, como o falecimento de um dos membros do grupo local e, mesmo, de ordem social, como casamentos e o estabelecimento de relações de afinidade entre os indivíduos e respectivas parentelas consanguíneas.

O que se pode verificar, com respeito ao emprego equivocado do termo “maloca”, é que o seu uso prestou-se a que os territórios indígenas compreendendo áreas de campos situados à margem direita do rio Branco e no baixo vale do rio Uraricoera, simplesmente não fossem identificados enquanto tais pelos procedimentos administrativos adotados pela FUNAI na região durante os anos 1970/80. Neste período, em que operou-se a regularização fundiária naquela região, os órgãos oficiais encarregados de instituir uma ordenação agrária (INCRA e FUNAI), então fortemente militarizados e no período áureo/vigente do regime ditatorial, privilegiaram como critério de ação a acomodação de posseiros e fazendeiros instalados em meio as aldeias indígenas, os quais (posseiros e fazendeiros estes) compunham a base de sustentação econômica e eleitoral da elite política local.

Assim, ao invés de empreenderem-se estudos históricos e etnográficos que permitissem definir territórios de ocupação tradicional indígena, devido a motivação política e ideológica que orientou os procedimentos e a conduta dos agentes fundiários/indigenistas governamentais na região, preteriu-se meramente os expedientes técnicos elegendo-se única e exclusivamente critérios políticos de ocasião, forjados momentaneamente, para o estabelecimento da titulação fundiária na região.

Com tal propósito, o termo “maloca” foi oportunamente utilizado para circunscrever-se diminutas áreas, contornando os núcleos residenciais das aldeias, isolados por grandes exten-

sões de terras que foram liberadas para titulação destinada a particulares/mercado. A partir da instauração deste recorte fundiário – “levantamento de malocas” – gerou-se uma situação endêmica de conflitos, havendo a ocorrência sucessiva de invasões e intrusamentos de posseiros e pecuaristas nos limites estipulados arbitrariamente para as áreas indígenas.

E, sintomaticamente, é esta mesma situação deflagradora de processos judiciais nos anos seguintes, em que são formulados quesitos que ora se propõem à perícia antropológica, para que seja averiguada a existência de “malocas” indígenas, a ocupação efetiva pelos índios em toda a extensão das áreas delimitadas arbitrariamente pela FUNAI e a data da ocupação indígena nas porções de terras esquadrihadas administrativamente e que acabam convertendo-se em objetos de ações/litígios forenses. Os procedimentos judiciais limitam-se, assim, a coonestar os equívocos administrativos anteriores, quando não os agravam.

Aliada a questão da apropriação das terras, em que não se coloca, para as sociedades guianenses, a concepção de propriedade privada ou comunal, mas sim, do uso, da exploração, do investimento simbólico de todo um povo sobre um território, sobrepõe-se ainda um problema correlato: a historicidade de sociedades absolutamente distintas.

Com efeito, nas sociedades guianenses, a aldeia, ou grupo local consiste em uma ou várias parentelas interligadas por casamentos. Como já foi dito no capítulo anterior, devido a tendência uxorilocal que se verifica entre essas sociedades, residência e parentesco são instâncias necessariamente associadas e, de sua articulação deriva a chefia: nesse sentido, o grupo local se organiza, via de regra, em torno da figura de um líder sogro, de cuja habilidade política na manipulação dos laços de parentesco depende sua existência. Na ausência deste tipo de liderança tradicional, o grupo local tende a tomar outras formas, como por exemplo, um arranjo de *siblings*, ou desfazer-se, com o retorno dos afins às suas aldeias de origem, levando consigo as respectivas mulheres.

Tal modelo de estrutura social levou Rivière a afirmar que a sociedade guianense é equacionada em termos de uma econo-

mia política: gente, nas Guianas, seria a riqueza a acumular. Assim sendo, para aquele autor, toda a habilidade política de um líder sogro está direcionada para reter consigo os filhos homens. Isto porque uma vasta parentela está na proporção direta do grau de prestígio de um líder. A estrutura social na Guiana é, no entanto, motivo de polêmica entre os estudiosos da área. Contrapondo-se à linha interpretativa de Rivière, Overing (1986) argumenta que se trata nem tanto de uma economia política, mas de uma filosofia política, cuja premissa básica é a de que a coexistência da diferença é condição de existência da sociedade.

O ponto importante a reter aqui é que, em que pese as diferentes posições teóricas sustentadas pelos etnólogos, estes convergem na afirmação de que o epicentro da vida política nas Guianas é o parentesco e, questão indissociável, o padrão de residência. Assim sendo, como bem coloca J. Overing (1975, p. 117), onde morar é uma decisão altamente política, cada líder dedicar-se-á a atrair o maior número possível de co-residentes. Desta perspectiva, pode-se entender a afirmativa de Nelly Arvelo-Jimenez (apud RIVIÈRE, 1984, p. 31) de que para estas sociedades a história das aldeias é história política: o movimento das aldeias no espaço, em função de uma política, é um movimento propriamente histórico.

Ora, se o movimento das aldeias no espaço é um movimento propriamente histórico, há que se buscar a ancestralidade na memória genealógica dos habitantes de uma aldeia atual em integrantes/habitantes de aldeias pregressas, ou mesmo que apresentem uma continuidade com aldeias contemporâneas situadas em diferentes locais que configuram um território tradicional de deslocamentos, de exploração, enfim de ocupação.

Pode-se entender, portanto, que desde a perspectiva cultural diferenciada da sociedade nacional, não faz qualquer sentido procurar estipular-se a datação pretensamente mais remota de uma posse sobre uma determinada faixa de terras para, com base nisto, pretender imputar ao seu eventual detentor ou sucessores a concessão de domínio ou de propriedade permanente sobre os terrenos de uso coletivo de um povo.

A questão crucial, no entanto, é como se estipula a datação de uma ocupação. Para os índios, as pedras, as rochas, e a maior delas, o monte Roraima – o toco da árvore Wazacá –, de onde se origina a própria conformação fisiográfica atual do mundo, são provas incontestáveis da ocupação imemorial de seus ascendentes mais remotos, os filhos do sol, neste espaço por eles habitado hoje.

A tradição oral dos índios o atesta a cada momento de seu cotidiano. Por mais que se façam cálculos demonstrando que um tal repertório incomensurável de tradição oral tenha requerido milênios de fabulação, quando se trata de nesgas específicas de terras esta monumental produção não constitui um conjunto de provas que seja ou valha fundamento de direitos perante o poder judiciário. A Justiça opera com base em documentos – registros escritos – o que representa para um povo ágrafo, pelo menos até recentemente, simples inexistência. Vale a versão do cristão.

Como bem sabem os historiadores, todo documento “é o testemunho de um poder polivalente e, ao mesmo tempo, criador.” (LE GOFF, 1992, p. 548). Como demonstram Natan Wachtel entre povos andinos e Jan Vansina entre sociedades africanas, a produção de todo e qualquer tipo de registro historiográfico só faz sentido diante de um poder constituído.

Entre as sociedades politicamente descentralizadas, como as guianenses, a memória social não é atributo de especialistas, ou de um grupo, facção, segmento, sequer corporação. No caso de perícias antropológicas entre os Makuxi, onde o objeto de pesquisa em questão, no caso das pequenas áreas delimitadas pela FUNAI, é a ocupação de faixas de terras circunscritas arbitrariamente, sem a observância de acidentes naturais, tem-se que recorrer a memória genealógica dos indivíduos, que em função das características sociológicas já descritas, não alcançam além da segunda geração ascendente.

Torna-se assim uma imensa responsabilidade para o antropólogo assumir uma posição de autoridade científica ao contrapor a memória oral genealógica a recibos particulares de compra e venda de posses, negociados por vezes sucessivamente e forjados sabe-se lá como.

Resta, como alternativa, recorrer às fontes historiográficas e/ou etnográficas disponíveis para o caso, que por sua vez são referenciadas a distintas e diversificadas fontes de poder – acadêmico, diplomático, militar – e mais freqüentemente passam ao largo do objeto examinado. Quando ocorre, a coincidência é apenas fortuita.

Diante desse quadro deve-se ter presente, como já foi dito por Manuela Carneiro da Cunha (1992),

Os direitos especiais que os índios têm sobre suas terras derivam de que eles foram, nas palavras do Alvará Régio de 1680, “seus primeiros e naturais senhores”, ou seja, derivam de uma situação histórica (Carneiro da Cunha 1987). Isso não significa que caiba provar a ocupação indígena com os documentos escritos, que não só são lacunares, mas cujos autores tinham também interesses, no mais das vezes, antagônicos aos dos índios. Ao contrário, cabe restabelecer a importância da memória indígena, transmitida por tradição oral, recolhendo-a, dando-lhe voz e legitimidade em justiça. A história dos índios não se subsume na história indigenista.

O CAMPO DA PERÍCIA ANTROPOLÓGICA

A requisição de perícia antropológica pela Justiça é uma prática relativamente recente no Brasil, desencadeada a partir da instituição do Ministério Público Federal desde a Constituição de 1988. Um marco significativo para o engajamento dos antropólogos em investigações periciais foi o protocolo firmado entre a Procuradoria Geral da República e a Associação Brasileira de Antropologia (ABA), no fim da década de 80. Segundo esse protocolo, a ABA passava, então, a indicar, para perícias, os antropólogos especialistas nas áreas onde surgiam questões judiciais envolvendo terras indígenas. Posto isso, o tipo de perícia antropológica gerada, vem reproduzir, em linhas gerais, a produção etnográfica e etnológica já existente, como se manifesta no caso dos professores do Museu Nacional, trabalhando na área do Xingu, dos professores da Univer-

cidade Federal de Santa Catarina, ocupando-se de povos atingidos por barragens no sul do país, dos professores da Universidade Federal de Mato-Grosso, em relação a povos ameaçados por processos acelerados de titulação fundiária, bem como no caso dos conflitos fundiários envolvendo povos indígenas em Roraima, onde se recorre à experiência de campo na região, já acumulada por professores de universidades públicas paulistas.

Dado ser recente o que até agora se tem de reflexão sobre perícias antropológicas, o que se pode mencionar são alguns encontros de trocas de experiência, como: o grupo de trabalho organizado durante a reunião da ABA, em 1990, em Florianópolis; o Seminário Perícia Antropológica em Processos Judiciais, promovido, em 1991, pela ABA, Comissão Pró-Índio de São Paulo e Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo; o grupo de trabalho sobre perícias antropológicas, reunido no XX Encontro Anual da Associação Nacional de Pós-Graduação em Ciências Sociais (ANPOCS), em 1996.

RECONHECIMENTO DOS DIREITOS TERRITORIAIS INDÍGENAS: O CASO MAKUXI

Não havendo ainda uma reflexão sistemática de âmbito nacional, espero que este trabalho possa representar mais uma contribuição às perícias afetas ao território Makuxi. O que vem resultando dessas ainda esporádicas reflexões é a questão, que ora apresento, da legitimidade das vozes que se interpellam na perícia antropológica, onde entram em jogo distintas concepções de ciência.

Sobre esta questão, e, como contribuição que entendo oferecer ao debate teórico, começo por abordar um caso, a meu ver, particularmente ilustrativo, referente ao processo de reconhecimento oficial de terras indígenas no Estado de Roraima..

Após alguns anos de pesquisa de campo entre os Makuxi, fui chamado a participar do grupo de trabalho instituído pela

FUNAI, em 1992, para identificação da área indígena Raposa/Serra do Sol, situada junto a fronteira entre Brasil e Guiana. Ao discutir, logo na ocasião da primeira oportunidade, o tema específico da terra e seus limites na aldeia Makuxi de Guariba, situada numa área de transição entre o lavrado e as serras, registrei que, diante de quaisquer perguntas sobre essa questão, os índios me devolviam: “*você que já andou por aqui é quem deve saber.*” Se bem entendi a resposta, limites territoriais eram, afinal, a materialização arrogante de um código jurídico estranho, indiferente aos Makuxi.

Diferença irredutível, é o óbvio que se patenteou neste diálogo. Como precisamente definiu Overing (1989), entre fato e valor: os fatos etnográficos, para a autora, derivam, no mais das vezes, do que chama de “mundos valorados”. Sua tradução pelo antropólogo, portanto, só se faz possível no quadro dos valores e sentidos que os sustentam.

Assim, Joaquim e Gabriel, moradores idosos da aldeia Guariba, a quem indaguei sobre o uso que fazia a comunidade aldeã de uma serra confinante às casas da aldeia, contaram-me que não faziam uso algum daquela serra, que aquela serra era morada dos Mauari, seres que “*encantavam*” os homens que se aproximavam. Contaram-me ainda que tiveram a oportunidade de conhecer aquela serra quando saíram da aldeia para caçar veado na mata às margens do pequeno rio que a rodeia e Gabriel por lá adoeceu.

Aconteceu que, quando subiam o igarapé Pemongon-utê, viram um veado, que os olhava do alto da serra. Todos viram, mas foi Gabriel quem, fascinado, não pôde seguir o caminho sem virar-se, por diversas vezes, para olhá-lo: notável pelo porte grande, maior do que o normal, encarava-os e não se movia. Estes constituem sinais evidentes de que não era um veado, era um *mauari*, um “bicho”, da classe de seres que, invisíveis, partilham o mundo com os Makuxi e que, nas raras vezes em se fazem perceber, é para levar consigo a alma – *stekaton* – dos vivos.

De volta à casa, Gabriel teve febre alta, sentia dores e muito frio. Depois disso não se lembra mais, já havia sido levado para habitar entre os *mauari* na serra.

Seu pai chamou Júlio, um xamã – *piatzán* –; vieram também carro e avião para levá-lo a tratamento na cidade. Nada parecia surtir efeito: seu corpo, na rede, “*parecia morto*”, porque ele já não estava mais ali.

Gabriel lembra-se de que estava lá, na morada dos mauari, cuja entrada é uma porta que há na serra. Na porta, ficava o “*velho*”, o “*chefe*” da serra, que era “*gente como a gente*”: cria Gabriel que um dia fora índio também que, levado para dentro da serra, havia se tornado o chefe dali.

Os *mauari* da serra têm seus nomes e pertences: cachorros, chiqueiros, casas. Nas serras mais baixas que se avistavam da aldeia, havia quartos de dormir.

O velho amarrou seus cachorros para que Gabriel entrasse; levou-o para dançar:

Com Mauarí, dancei; me deram roupa, chapéu, daqueles chapéu, chapéu de macho, daqueles grande, chapéu preto né? Colocaram aqui na cabeça, eles trazem perfume de todo tipo, aí, cheiroso né, passaram por aqui, eu dançando lá, não tava nem aí, e tá tranqüilo...Prá mim tá tudo bem ali, aí tem tudo, seu Paulo, alí tem as coisas dele, coisas que ele vende...Não sei se ele vende, ou prá ele, de uso dele mesmo. Miçanga, tem tudo, tem gravador, tem toca disco: aí, o forró, toca direto... Tem forró direto, toda hora, num pára não...

Aceitou, também, comer a comida dos *mauari*, boa e abundante como a comida dos brancos:

Porque comia também lá, tem muita, lá, ali num falta banana...Tem banana, é comida assim, assim, comida da gente assim, né? Eu gostei, agora eu, eu não tinha comida bastante, agora vocês, o branco, eles tem, tem bastante, a comida do branco... Comida de branco, banana, é tudo, é sardinha, é tudo, assim mesmo. Você vê, eles – parece que, não sei se é parente seu, parente do senhor –, são ricos de, de comida. Eu comia, então...eu não queria comer daqui, da comida minha mesmo, eu não comia, estava acostumado a comer ali, da deles, né? (...)

Entre homens e mulheres bonitas, Gabriel, como se vê, dançava feliz e despreocupado, quando chegou o *piatzán* para buscá-lo. Os *mauari* o seguraram, tentaram escondê-lo em um de

seus quartos na serra; o *piatzán*, porém, tinha seus auxiliares, lutou com os *mauari* e os venceu. Por isso, pode trazer Gabriel de volta.

Foi então que Gabriel sentiu a doença, contrapartida física do roubo de sua alma: “dor de estômago, dor de cabeça, por aí, porque é o chapéu que faz a cabeça ficar doendo assim; a cabeça da gente fica doendo com chapéu dele”. Mas, conclui Gabriel: “fiquei melhor, fiquei bom até, até hoje, graças a deus...”

Este relato contrasta, flagrantemente, com os paradigmas do empirismo cientificista ocidental, como já observou Overing (1985, p. 4):

(...) Na moderna ciência ocidental a proposição do empirista é a de que a verdade é amoral e que os fatos autônômicos em relação ao valor. Este entendimento da verdade marca nítido contraste com os sistemas de crenças de outras sociedades, em que é corrente que uma verdade esteja atada a outras verdades, cujo escopo é social, moral e político (...)

Com efeito, bastante próximos à aldeia, distante a apenas alguns minutos a pé, a serra Pemongon-epin, assim como o pequeno rio Pemongon-utê, o igapó, a mata e o campo ao seu entorno não são considerados pelos Makuxi que vivem nas imediações como propriedade ou sequer domínio seus. Cada um destes ambientes distintos, como se pode depreender na narrativa de Gabriel, é habitado e, portanto, considerado domínio de outros entes, que mantêm com os homens uma relação de predação.

Outra é, evidentemente, a relação aqui postulada entre natureza e cultura, como já o demonstrou a etnografia amazônica: via de regra, nestas sociedades, a natureza é concebida como animada e, em especial, dotada de intencionalidade (Overing, 1990). Analisando esta questão, E. Viveiros de Castro veio recentemente a sugerir que

(...) se há uma noção virtualmente universal no pensamento ameríndio, é aquela de um estado original de indiferenciação entre os humanos e os animais, descrito pela mitologia....A condição original comum aos humanos e animais não é a animalidade, mas a humanidade. A grande divisão mítica

mostra menos a cultura se distinguindo da natureza que a natureza se afastando da cultura: os mitos contam como os animais perderam os atributos herdados ou mantidos pelos humanos. Os humanos são aqueles que continuaram iguais a si mesmos: os animais são ex-humanos, e não os humanos ex-animais (...)

(...) Os selvagens não são mais etnocêntricos, mas cosmocêntricos; em lugar de precisarmos provar que eles são humanos porque se distinguem do animal, trata-se agora de mostrar quão pouco humanos somos nós, que opomos humanos e animais de um modo que eles nunca fizeram: para eles, natureza e cultura são parte de um mesmo campo sociocósmico (...) (VIVEIROS DE CASTRO, 1996).

Assim, sugere ainda o autor, “se o multiculturalismo ocidental é o relativismo como política pública, o xamanismo perspectivista ameríndio é o multinaturalismo como política cósmica.”

Os Makuxi concebem como domínio próprio o espaço transformado ou utilizado pela ação humana: *pata*, o lugar, os locais de cultivo e residência; *patasek*, lugar preparado, lugar habitado, o espaço, tanto físico como social que constitui uma aldeia; ou, termo englobante, *upata*, meu lugar, minha casa, enfim, meu lar. Entre os Makuxi, as atividades individuais e sociais é que geram, de fato, pelo seu produto, as prerrogativas de domínio sobre o espaço e os seres que nele se movimentam.

A noção de ‘comunidade’ entre os Makuxi, como em outras sociedades guianenses, não se baseia no modelo radcliffe-browniano da propriedade coletiva exercida sobre um território, mas antes na construção cotidiana de relações de reciprocidade entre indivíduos, cuja cooperação resulta na apropriação comum do produto de suas atividades. Os limites da comunidade não são estabelecidos por um estatuto coletivo impessoal, mas pela associação complementar entre pessoas.

Insisto, portanto, que inexistente, entre os Makuxi, uma noção de propriedade territorial do grupo. Isto posto, o problema fundamental que se coloca, como vimos, para a perícia antropológica é o de como obter ressonância deste código sobre um

código jurídico que repousa sobre a idéia de propriedade. Fica, insolúvel, o problema da tradução.

ANTROPOLOGIA E DIREITO

Tradução é a tarefa da Antropologia, por excelência; porém, no caso da perícia antropológica, a demanda do Direito circunscreve a tradução ao seu cânon estrito.

Quase todos aqueles que abordaram o tema da perícia antropológica, depararam-se com essa questão. Ao discutí-la, João Pacheco de Oliveira F^o (1994, p. 121), subscrevendo uma vertente clássica da disciplina, reitera a especificidade da análise antropológica, que deve ser sustentada no contexto da perícia:

Ao meu ver, na realização dos laudos periciais o antropólogo deve privilegiar a pesquisa sobre as categorias e práticas nativas, pelas quais o grupo étnico se constrói simbolicamente, bem como as ações sociais nas quais ele se atualiza...

Em particular, quanto ao tema crucial do território, afirma o autor:

(...) Para marcar o caráter histórico e político-progressivo desse fenômeno preferi trabalhar com a noção de “processo de territorialização”... afastando-me portanto da idéia de uma qualidade imanente consubstanciada na noção de territorialidade... não faz sentido julgar que um laudo pericial possa estabelecer com exatidão e de uma vez por todas qual é o território de um povo indígena... as práticas e representações de um povo indígena sobre o território (isto é, o que alguns chamam de territorialidade) não podem ser avaliadas senão dentro de um preciso contexto situacional (1994, p. 134).

Tomando outro ângulo de visão, Alcida Ramos (1990, p. 11) pergunta-se se a experiência etnográfica, limitada em tempo e espaço, permite ao antropólogo “fazer afirmações que, ao passarem para o domínio da lei, são metamorfoseadas em fatos e verdades jurídicos?”

Alcida Ramos aponta ainda outra contradição que pode surgir e, com frequência surge, no contexto da perícia antropológica

e de seu uso para a argumentação no discurso judiciário: conceitos antropológicos clássicos, rotinizados pelo uso judiciário e aplicados a contextos diferentes daqueles em que foram originariamente forjados, podem trazer irreparáveis danos políticos, tornando-se um instrumento de opressão para as minorias a que se aplicam; é o caso, citado pela autora, do uso pela justiça australiana do conceito, caro à Antropologia, de “grupo de descendência”, cuja comprovação empírica tornou-se um imperativo para que as populações aborígenes obtivessem as terras que pleiteavam.

Esta é igualmente a perspectiva que elejo para esta reflexão. A contradição, apontada por Alcida Ramos, entre o instrumental conceitual da Antropologia e seus usos pelo Direito, faz-se clara nos casos que analisamos, quanto aos conceitos de sociedade, história, identidade e, em particular, território. Nesta última instância, um paralelo forte se evidencia com o caso australiano, na medida em que a delimitação substantiva de um território é exigida, como se viu, para o cumprimento do artigo 231 da Constituição brasileira.

Penso, porém, ser operativo levar a reflexão mais adiante: há espaço de interlocução entre o Direito e a Antropologia? Em outras palavras, como aludi anteriormente, um impasse se configura, a meu ver, na concepção de ciência de que ambos os interlocutores se valem.

Se a Antropologia, em seu nascedouro, se quis uma ciência positiva, pleiteando um lugar ao lado das outras ciências naturais, seu percurso, neste século, foi em direção contrária, a de desvencilhar-se dos postulados universais, bem como da tarefa de detectar leis gerais de funcionamento de objetos empiricamente dados, as sociedades. Como bem coloca Overing (1985, p. 3), em magistral introdução à coletânea *Reason and Morality*: “nossos interesses de conhecimento dizem respeito à compreensão das teorias, do conhecimento, do pensamento ético e das práticas de outras culturas, antes que à defesa de uma noção particular de racionalidade, de humanidade e de ciência ocidental.” Disciplina da tradução, da interpretação: *doxa*, em suma.

Contradição maior e englobante em relação àquelas até agora alinhadas, o Direito, último reduto da argumentação em meio à divisão moderna das disciplinas científicas, recusa à Antropologia trazer a argumentação à cena da perícia, dela exigindo a “verdade dos fatos” e, insisto, a representação daqueles que jamais falam nos autos. O cientificismo – ou, nas palavras de um juiz americano, uma “aura factual e científica” – com sua pretendida objetividade, concederia, como demonstra Rosen (1977, p. 561), legitimidade a considerações e decisões legais que provêm e terminam na argumentação.

O Direito, assim, demanda à Antropologia a produção de “discursos de verdade”. Faço minhas, então, para um ponto final, as palavras de Overing (1985, p. 21):

(...) Não apenas pela tecnologia, mas também pelo mito de sua própria superioridade cognitiva - que, por si, se opõe à ‘irracionalidade’ do outro -, o Ocidente tem imposto seu poder educacional, médico, político e legal a diversas partes do mundo. Modos de existência vinculados a moralidades e epistemologias diferentes da nossa estão sendo destruídos, sem que seja feito o esforço de aprender primeiro o que se destrói em nome da razão, da verdade e do conhecimento (...)

NOTAS

- ¹ Ou seja, 650 Ingaricó - ou Akawaio - localizados no extremo norte, agrupados em 7 aldeias - Cumaipá, Mapaé, Pipi, Sauparu, Serra do Sol (Weitepui) próximas às margens do alto rio Cotingo, Manailai no rio Panari - e 50 Patamona, habitantes da aldeia Canauapai / Saraó no alto rio Mau (Ireng). Os Makuxi, somando uma população superior a 9.000 indivíduos, encontram-se situados no centro e sul da área, distribuídos entre 78 aldeias: Araçá, Bananal, Bananeira, Barreirinha, Barro, Bismark, Cachoeirinha, Caju, Camará, Camararém, Canã, Canavial, Canta-Galo, Caracanã, Caraparu I, Caraparu II, Cararuau, Cedro, Central, Congresso, Constantino, Contão, Cumanã, Cumanã II, Cutia, Enseada, Escondido, Flechal, Gavião, Guariba, Japó, Jibóia, Laje, Lilás, Limão, Macedônia, Macuquém, Machado, Pauré (Maloquinha), Maracanã I, Maracanã II, Maravilha, Matiri, Mato-Grosso, Maturuca, Miang (Maloquinha), Monte Moriá, Morro, Mudubim, Napoleão, Nova Aliança, Nova Vida, Olho D’água, Pacu, Patativa, Pedra Branca, Pedra Preta, Pedra do Sol, Perdiz, Piolho, Preguiçinha, Raposa I, Raposa II, Santa Isabel, Santa Maria, Santo Antônio, Santa Cruz, São

Bento, São Jorge, Socó, Tabatinga, Taxi, Ticoça, Tucumã, Uiramutã, Vista Alegre, Waromadá, Willimon, e Xumina, localizadas entre o Monte Roraima e a margem direita do médio rio Tacutu, nos vales dos rios Surumu, Cotingo, Mau (Ireng).

- ² Vista Alegre (240), Darôra (45), Campo Alegre (73), Milho (153), Lago Grande (397), Roça (91), Tigre (25), Mauixe (60), Bala (86), Xiriri (35), Perdiz (68), Curicaca (57), Santa Rosa (73), Sabiá (59), Boca da Mata (174), Sorocaima I (51), Sorocaima II (141), Caranguejo (40), Bananal (105), Arai (81), Vista Nova (85), Guariba (123), Ilha e Pato - algumas das quais compostas por população mista Makuxi e Wapixana ao sul (Lago Grande, Guariba), Makuxi - Taurepan (Boca da Mata, Sorocaima I) e majoritariamente Taurepan (Bananal e Arai) a oeste/ noroeste.
- ³ Ao final da década de 1950, também se estabeleceu, no então Território Federal de Roraima, a missão evangélica batista MEVA, que passou a atuar entre os Makuxi, priorizando, a princípio, a tradução da bíblia e a formação de agentes de saúde. A partir de meados da década de 1980 passaria a atuar politicamente de forma explícita, aliada ao governo do Território e posteriormente do Estado de Roraima, em oposição aos missionários católicos.
- ⁴ O caso mais significativo foi o surgimento da Associação dos Povos Indígenas de Roraima – APIR –, congregando, a princípio, cerca de duas dezenas de tuxauas de aldeias, situadas em sua grande maioria na Área Indígena São Marcos. A APIR foi criada numa assembléia de tuxauas realizada na sede da Fazenda São Marcos, em 1988, sob os auspícios da FUNAI, custeada com recursos oriundos do Projeto Calha Norte, contrapondo-se abertamente à influência exercida pela igreja católica sobre o Conselho Indígena de Roraima, que se compunha à época por cerca de 80 lideranças indígenas de aldeias situadas em grande parte na contígua Área Indígena Raposa/Serra do Sol. Ao patrocinar a assembléia de fundação da APIR os estrategistas do projeto Calha Norte, valendo-se do arcabouço institucional da FUNAI, buscavam criar uma fonte alternativa de legitimação dos pleitos indígenas que, ao fortalecer a demanda pelo reconhecimento oficial da terra indígena São Marcos, ao mesmo tempo, pudesse se contrapor à reivindicação, sustentada pelo CIR, de reconhecimento do território contínuo na Área Indígena Raposa/Serra do Sol.

DOCUMENTOS CONSULTADOS

ARQUIVO DA FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO - BRASÍLIA

Processo FUNAI/BSB/4299/75

Processo FUNAI/BSB/3233/77

Processo FUNAI/BSB/0550/77

Processo FUNAI/BSB/4342/79

Processo FUNAI/BSB/1932/81

ARQUIVO MUNICIPAL DE BOA VISTA - RORAIMA

Livro de Registro das Propriedades Rurais do Município de Boa Vista, 1942.

ARQUIVO DO INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZAÇÃO E REFORMA AGRÁRIA - BOA VISTA

Processo INCRA/CDTD/AM/RR/033/73

Processo INCRA/CDTD/AM/RR/092/73

JUSTIÇA FEDERAL - SEÇÃO JUDICIÁRIA DE RORAIMA

Processo nº 92.0001711 - 8

Processo nº 92.0001637 - 5

Processo nº 92.0001634 - 0

JUSTIÇA FEDERAL - 17ª VARA DA SEÇÃO JUDICIÁRIA DO DISTRITO FEDERAL E TERRITÓRIOS

Processo nº 91.13363 - 9

REFERÊNCIAS

ARMELLADA, C. *Tauron Panton: Cuentos y Leyendas de los Indios Pemon*. Depto. de Publicaciones, Ministerio de Educacion, Caracas. 1964.

ARMELLADA, C. & M.SALAZAR *Diccionario Pemon*. Corpoven/ Instituto Andrés Bello, Caracas. 1981.

ARMELLADA, C. *Gramatica y Diccionario de la Lengua Pemon (Arekuna, Taurepan, Kamarakoto)*. C.A. Artes Graficas, Caracas. 1943.

ARVELO-JIMENEZ, Nelly *Political relations in a tribal society: a study of the Ye'cuana Indians of Venezuela*. Cornell University Latin American Program Dissertation Series, 31. 1971.

BASSO, E. (ed). *Carib-speaking Indians: Culture, Society and Language. Anthropological Papers of the University of Arizona*, 28. Tucson, The University of Arizona Press. 1977.

BERNO DE ALMEIDA, A.W. As áreas indígenas e o mercado de terras. In: *Aconteceu Especial 15.Povos Indígenas no Brasil/1984*, São Paulo, CEDI. 1984. p.53-59.

CARNEIRO DA CUNHA, M. (org) *Legislação Indigenista no Século XIX*. São Paulo, EDUSP/Comissão Pró-Índio de São Paulo. 1992.

CARNEIRO DA CUNHA, M. *Os Direitos do Índio: Ensaios e Documentos*. São Paulo, Brasiliense. 1987.

COLSON, A. Comparative Studies of the social structure of Guiana Indians and the problem of acculturation. In: F.M.Salzano (ed.), *The ongoing evolution of Latin American populations*, Springfield, Illinois. 1971. p. 61-126.

COLSON, A. The spatial component in the political structure of the Carib speakers of the Guiana Highlands: Kapon and Pemon. In: *Antropologica*, 1983, p. 59-62, 1984, p. 73-124.

DURHAM, E. O Lugar do Índio. In: Comissão Pró-Índio (org.), *O Índio e a Cidadania*, São Paulo, Ed.Brasiliense. 1983. p. 11-19.

FARAGE, N. & SANTILLI, P. Estado de sítio: territórios e identidades no vale do rio Branco. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. (Org.), *História dos Índios no Brasil*. São Paulo, FAPESP/SMC/Cia.das Letras. 1992.

FORTE, J. The populations of Guyanese Amerindian Settlements in the 1980s. *Occasional Publications of the Amerindian Research Unit*. University of Guyana, Georgetown. 1990.

FOUCAULT, M. Verdade e Poder. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro, Ed.Graal. 1985.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO, Carta Brasil - Terras Indígenas. 1999.

HELM, C. et al. (Orgs.). *A Perícia Antropológica em Processos Judiciais*. ABA/Comissão Pró-Índio de São Paulo/Ed.da UFSC, Florianópolis. 1994.

KOCH-GRÜNBERG, T. *Del Roraima al Orinoco*, (1917-1928) 3 vols. Caracas, Ediciones del Banco Central de Venezuela. 1979. 1982.

LEA, V. *Perícia Antropológica no Capoto*. Editora da Universidade Estadual de Campinas. 1998.

LE GOFF, J. Documento/Monumento. *História e Memória*. Campinas, Editora da Unicamp. 1992.

LÉVI-STRAUSS, C. *Raça e História*. Ed. Presença & Martins Fontes, Lisboa. 1975.

LOBO D'ALMADA, M.G. Descrição relativa ao rio Branco e seu território. (1787). *Revista Trimestral do Instituto Histórico, Geographico e Ethnographico do Brasil*, Rio de Janeiro, n. 24, 1861. p. 617-683.

MIGLIAZZA, E. Território de Roraima e Alto Orinoco – População Indígena. 1960.

OLIVEIRA FILHO, J.P. Terras Indígenas no Brasil: uma tentativa de abordagem. In: *Boletim do Museu Nacional*. NS n. 44. Rio de Janeiro. 1983.

OLIVEIRA FILHO, J.P. *Aconteceu* Centre Ecumênico de Documentação e Informação, São Paulo. 1984

OLIVEIRA FILHO, J.P. Os instrumentos de Bordo: Expectativas e Possibilidades do Trabalho Antropológico em Laudos Periciais. In: HELM, C. et al. (Orgs.) *A Perícia Antropológica em Processos Judiciais*, ABA/Comissão Pró-Índio de São Paulo/Ed.da UFSC, Florianópolis. 1994. p. 111-136.

OVERING, J. Introduction. In: J.Overing (Ed.) *Reason and Morality*. London, Tavistock. 1985

OVERING, J. The aesthetics of production: the sense of community among the Cubeo and the Piaroa. *Dialectical Anthropology* 14, p. 159-175. 1989

OVERING, J. The shaman as a maker of worlds: Nelson Goodman in the Amazon. *Man* no. 25, p. 602-19. 1990.

OVERING-KAPLAN, J. The piaroa: a people of the Orinoco Basin. Oxford. Claredon Press. 1975.

RAMOS, A.R. O Antropólogo: Ator Político, Figura Jurídica. Série Antropologia nº 92. UnB, Brasília. 1990

RAMOS, A.R. Indigenismo de Resultados. Série Antropologia nº 100. UnB, Brasília. 1990

RIVIERE, P. Individual and society in Guiana. Cambridge University Press. 1984.

_____. The forgotten frontier: ranchers of north Brazil. Londres. 1972.

ROSEN, L. The Anthropologist as Expert Witness. *American Anthropologist*, vol.79, no 3, p. 555-578. 1977

SANTILLI, P. As fronteiras da República, São Paulo, Núcleo de História Indígena e do Indigenismo, USP/FAPESP. 1994.

SCOMBURGK, R. [1848]. Travels in British Guiana. 2 vols., Georgetown. 1922-23.

_____. [1836-1839]. Reports to Royal Geographical Society. In: *Question de la frontiere entre la Guyane Britannique et le Bresil, annexes au memoire presente par le gouvernement de Sa Majeste Britannique*. vols. I, II e III. Londres. 1903.

THOMAS, D. Order without government: the society of the Pemon indians Urbans of Venezuela. Urbana, University of Illinois Press. 1982.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio In: *Mana - Estudos de Antropologia Social*, Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro. v. 2, n. 2, p. 115-144. 1996.

WILLIAMS, J. Grammar notes and vocabulary of the Macuxi
indians of Guiana. Anthropos Linguistische Bibliothek, VIII.;
St. Gabriel-Modling bei Wien. 1932.

NOVAS CONFIGURAÇÕES: DIREITOS HUMANOS DAS MULHERES, FEMINISMO E PARTICIPAÇÃO POLÍTICA ENTRE MULHERES DE GRUPOS POPULARES PORTO-ALEGRENSES

*Alinne de Lima Bonetti**

INTRODUÇÃO

Desde 1996 acompanho um grupo de mulheres das camadas populares de Porto Alegre, RS, que participaram do projeto Formação de Promotoras Legais Populares (PLPs), organizado pela ONG feminista gaúcha Themis – Assessoria Jurídica e Estudos de Gênero. Meu contato com este grupo se deu a partir da demanda da ONG por uma “pesquisa-assessoria” antropológica,¹ tendo em vista os obstáculos vivenciados em suas duas experiências anteriores na aplicação do projeto. Estes obstáculos podem ser resumidos como tensões surgidas a partir de diferentes universos simbólicos (GEERTZ, 1989) que interagiam: de um lado, as feministas organizadoras do curso – mulheres das camadas médias urbanas, intelectualizadas - informadas por valores do ideário individualista moderno

* Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC. alinnebonetti@hotmail.com

(FRANCHETTO et al., 1981); de outro lado, as participantes do curso – mulheres das camadas populares urbanas, com baixa escolaridade – por sua vez informadas por valores constituídos pela preeminência da família, do parentesco, das redes de sociabilidades e do código relacional de reciprocidade (DUARTE, 1988; FONSECA, 1995, SARTI, 1996).

A ONG Themis foi fundada em 1993 por um grupo de advogadas, feministas históricas (GROSSI, 1998), que possuem uma trajetória na militância feminista que passa fundamentalmente pela militância de esquerda e pela prática de conscientização das mulheres de periferia. O projeto de Formação de PLPs foi inspirado em experiências feministas, voltadas para mulheres das camadas populares, de capacitação legal para mulheres, desenvolvidas em alguns países da América Latina e adaptado para a realidade de Porto Alegre pela equipe da ONG Themis.² Segundo as organizadoras, o objetivo do projeto é a constituição de redes femininas de informação sobre os direitos das mulheres nos setores urbanos de baixa renda, assim como sua multiplicação. O projeto de Formação de PLP é constituído por duas grandes etapas: o curso de formação e a implantação do Serviço de Informação a Mulher (SIM).

O curso tem como base um programa de ensino que enfatiza os Direitos Humanos voltados às questões feministas nas áreas de direito de família, direitos reprodutivos e a violência contra a mulher. Tem duração média de quatro meses, sendo ministrado durante três horas em um dia da semana, e em local próximo à moradia das participantes do curso. Os temas são desenvolvidos através de aulas expositivas, oficinas, apresentação de vídeos, além de dinâmicas de grupos para discussão. Esta formação visa a instrumentalização das futuras PLPs para sua atuação no SIM.

O SIM é o espaço de referência para o trabalho da PLP. Localiza-se preferencialmente dentro das regiões onde vivem as Promotoras Legais Populares. O serviço funciona uma vez por semana, durante todo o dia. O sistema de trabalho organiza-se a partir de um rodízio de plantões, nos quais elas revezam-se no atendimento exclusivo a mulheres que procuram o serviço. A maioria dos atendimentos feitos no SIM envolvem fundamentalmente questões relativas ao universo das relações fami-

liares, tais como reconhecimentos de paternidade, violência doméstica, pensões alimentícias, guarda de filhos, entre outros. O serviço originou-se da demanda das duas primeiras turmas de PLPs formadas, que necessitavam de um espaço de atuação para centralizar os atendimentos às mulheres da comunidade e, assim, tornarem-se um dos serviços locais de referência para as questões femininas.

Acompanhei a terceira edição do curso de formação de PLPs, desenvolvido na região do Partenon – periferia sudeste de Porto Alegre – no período de abril a julho de 1996.³ Desde então venho acompanhando a turma de PLPs ali formada. De abril a julho de 1999, empreendi uma pesquisa etnográfica sistemática junto ao grupo de PLPs/Partenon que estava a frente da atuação do SIM, a fim de escrever minha dissertação de mestrado. Nesta fase, minha pesquisa foi norteadada pela busca de compreensão da especificidade da atuação destas mulheres, a partir da hipótese da possibilidade de existência de um feminismo particular por elas atualizado. Foi assim que cheguei às questões que ora discuto.

Antes de apresentar meu argumento, cabe fazer algumas considerações preliminares. Fundamentalmente há que se levar em conta o cenário político mais amplo da cidade de Porto Alegre, onde ocorre este fenômeno por mim pesquisado. Trata-se de uma configuração política específica, fortemente marcada pela presença da esquerda na administração municipal há mais de 10 anos. Isto acarreta uma série de consequências cruciais para a compreensão da atuação das PLPs e os resultados do projeto da ONG Themis. Esta configuração política caracteriza-se sobretudo por uma abertura de vários canais de participação política popular, cujo ícone máximo é o Orçamento Participativo (OP).⁴ Além disto, há uma grande participação de pessoas oriundas de movimentos sociais nos quadros da administração municipal. De forma geral, as PLPs são ativas participantes dos vários canais da política comunitária deste cenário: OP, conselhos municipais, associação de moradores, creches comunitárias, núcleos locais de partidos políticos, conselhos tutelares (CT), entre outros.⁵

É a partir deste cenário particular que construo meu argumento, distanciando-me do que afirmam algumas análises sobre o

impacto de políticas e projetos de intervenção norteados pelo viés dos Direitos Humanos e Cidadania junto às camadas populares urbanas. Estes estudos problematizam os limites do processo de *cidadanização* (PEIRANO, 1986) desta população advindos do confronto entre valores universalistas da modernidade – como a igualdade e a liberdade – e os valores locais que dão sentido ao universo social das camadas populares urbanas (DUARTE et. al, 1993). Ou seja, estas análises põem em perspectiva as dificuldades da conversão à “modernização” das classes populares urbanas, a partir da aquisição de valores próprios da modernidade, como a cidadania. No entanto, os dados com os quais me deparei em campo ajudam a relativizar estas supostas dificuldades.

O argumento que defendo ao longo deste trabalho é o de que ao invés de limites impostos pela diferença de valores culturais, tem-se, no caso das PLPs atuantes, uma apropriação significativa de alguns elementos do ideário feminista (e portanto universalista e moderno) oferecido pela ONG Themis, resultando numa forma peculiar de participação política e de aquisição de cidadania. Parto da hipótese de que o significado êmico de participação política está associado à possibilidade de mudança de *status* social e à realização de projetos individuais (VELHO, 1994).

Esta especificidade revela um elemento fundamental: a atuação política destas PLPs – mulheres de grupos populares urbanos – não se enquadra nos moldes do movimento feminista e tampouco nos moldes dos movimentos populares reivindicativos, palco, por excelência, da participação feminina popular, muito celebrado pela literatura da década de 80 (SINGER, 1980, CALDEIRA, 1984, FILGUEIRAS, 1984 entre outros). Antes de estarem lutando por algo que esteja associado aos tradicionais papéis de mãe e esposa, as PLPs, ao se defrontarem com um novo campo de possibilidades que lhes foi aberto pela configuração política municipal, estão à procura de um lugar de destaque neste cenário. Assim, elas apropriam-se de elementos dos diversos códigos culturais com os quais entram em contato – seja no próprio curso oferecido pela Themis, seja nos diferentes espaços semânticos do campo político por onde circulam – ressignificando-os e aplicando-os em sua atuação política cotidiana de forma contextual.

Passo agora a construir meu argumento, que parte da contextualização do feminismo da Themis, através de um breve histórico do desenvolvimento do movimento feminista no Brasil. Logo em seguida, resgato a etnografia do curso de PLPs/ Partenon que acompanhei para mostrar as diferenças e os pontos de encontro entre os valores que norteiam os dois grupos que ali estão em contato: a equipe da Themis e o grupo de participantes do curso. Meu objetivo com isto é o de mostrar como o discurso feminista da Themis está sendo recebido, quais seus elementos que fazem sentido e são apropriados pelas PLPs. Por fim apresento os dados da etnografia que empreendi sobre a atuação das PLPs que acompanhei em 1999. Neste ponto analiso como as PLPs estão atualizando os conhecimentos feministas adquiridos durante o curso, ressaltando como foram ressignificados de acordo com seu universo simbólico de referência. Neste sentido, mostro como esta atualização particular está intimamente relacionada com uma forma peculiar de participação política e com a tentativa de conquista de um lugar no cenário político de Porto Alegre. A fim de ressaltar as particularidades do SIM e as novidades introduzidas pela atuação destas mulheres PLPs, optei por apresentá-lo sempre em comparação com o SOS-Mulher, que também é um serviço que origina-se a partir do ideário feminista.

ENTRE FEMINISMOS: ONDE SE SITUA O FEMINISMO DA THEMIS

Tema que rendeu e ainda rende longos debates entre o próprio movimento feminista, a diferença entre este e movimento de mulheres parece estar longe de ser consensual: qual é o englobante e qual é o englobado? Creio que esta falta de consenso deva-se em grande medida à peculiaridade da história do novo movimento feminista brasileiro, da década de 70. Ele emerge no contexto político da ditadura militar e por isto, muito ligado ao movimento de esquerda e aos movimentos populares.⁶ A intersecção destes diferentes movimentos sociais resulta, num primeiro momento, no embaralhamento das fronteiras entre movimento de mulheres e movimento feminista.

Neste período da história política brasileira, mulheres de diferentes pertencimentos de classe figuraram como atrizes de diversos movimentos sociais. Mulheres de classe média organizaram-se no Movimento pela Anistia, motivadas pela defesa de sua família frente aos desaparecimentos de seus membros pela ditadura. O Movimento Contra a Carestia abrigou donas-de-casa tanto das classes médias quanto das camadas populares, organizadas pela igreja católica, que lutaram contra a alta do custo de vida, motivadas por seus papéis de mães e esposas. As mulheres das camadas populares urbanas, ativas participantes das CEBs e organizadas em associações de bairro reivindicaram melhores condições de vida e moradia para sua comunidade, o local onde viviam suas famílias. Segundo a literatura, em todos estes casos as mulheres são levadas ao espaço público para reivindicarem por algo que está ligado a seus tradicionais papéis de mães e esposas, as guardiãs da coesão e bem-estar da família (BLAY, 1980; SINGER, 1980; FILGUEIRAS, 1984; CARDOSO, 1983 e 1987; CALDEIRA, 1987; LOBO, 1987; SOARES, 1994 e 1998). Ou seja, o traço comum que aproxima esta *maternidade militante* (Alvarez, apud SOARES, 1994, p. 16) é a luta por questões do cotidiano, reivindicações que não contemplam um questionamento sobre o lugar da mulher na sociedade.

Dentro deste quadro de intensa participação feminina insere-se a luta política pela redemocratização do país. Neste contexto, as feministas – mulheres de classe média, intelectualizadas, profissionais liberais – acumulavam uma dupla militância: em partidos políticos de esquerda e no movimento de mulheres/feminista. Sua atuação era voltada para uma prática de conscientização das mulheres das periferias urbanas, organizadas nos movimentos populares. O enfoque era a oposição ao regime militar autoritário e capitalista, visto como a fonte da opressão tanto de homens quanto de mulheres do proletariado. Este era o feminismo aceito e legítimo, *o feminismo bom para o Brasil* (GOLDBERG, 1987).

Nesta perspectiva, a libertação da mulher seria uma consequência da libertação das “classes oprimidas”. A palavra de ordem era a luta geral. O engajamento politicamente legítimo era em prol da democracia, sendo que as lutas específicas, aquelas mais diretamente ligadas ao universo feminino, eram conside-

radas coisas de “burguesas alienadas”. Neste contexto situa-se o surgimento do estereótipo negativo da figura da feminista, vista como uma mulher “feia”, “mal-amada” e que “tem alergia ao homem” (PINTO, 1987; GOLDBERG, 1987 e GROSSI e MIGUEL, 1995). Esta era uma forma de “conter” uma corrente do feminismo, a radical, que propunha um movimento de liberação da mulher a partir da tomada de consciência de sua condição de subalternidade. Isto a relegava à ilegitimidade, pois não contemplava as questões urgentes para o país: a democratização. É a partir disto que a máxima “não sou feminista, sou feminina” passa a ter uso corrente e entra no imaginário do senso comum.

Com a abertura política, o pluripartidarismo e as eleições para o Poder Legislativo nacional e local e para o Executivo estaduais e municipais, muitas das feministas que se engajaram na dupla militância, migram para os partidos políticos, pleiteando cargos. Ao mesmo tempo, as questões das “lutas específicas” tornam-se as bandeiras do movimento de mulheres/feministas, com o surgimento de vários grupos de reflexão e ação. Tais bandeiras eram: discussão sobre a situação da mulher na sociedade brasileira, a denúncia de sua posição subalterna, o aborto, sexualidade, a violência contra a mulher, e, fundamentalmente, o questionamento sobre a forma tradicional de desempenho dos papéis femininos e masculinos, procurando uma nova identidade para a mulher. Aqui parece estar o divisor de águas, marcando a especificidade do feminismo: a questão identitária. (PINTO, 1987; GROSSI, 1988; GOLDBERG, 1989; PEIRUCCI, 1999)

O movimento feminista procura, assim, construir uma identidade feminina que não reconhece as fronteiras de classe social, compartilhada por todas as mulheres, que tem por base a identificação de uma opressão exclusiva a mulher, como bem sintetiza Pontes (1986, p. 26):

o movimento feminista propõe-se a criar um novo laço social entre as mulheres e, para tanto, formula e apresenta, para o conjunto da sociedade e, em particular, para a população feminina, uma outra identidade, liberta e igualitária. Pretende, assim, atingir todas as mulheres de forma a despertá-las para o que há de comum no fato de serem mu-

lheres. A opressão ganha nessa conceitualização um caráter ‘universalista’, pois supõe que, por trás das diferenças sociais, exista uma identidade feminina que se afirma pela interdição.

Contudo, este ideário de libertação feminina, de igualdade entre o homem e a mulher e do reconhecimento de uma identidade comum, do movimento feminista, não se constitui como uma preocupação universalmente compartilhada pelas mulheres. É uma preocupação socialmente bem localizada, característica de mulheres de classe média, intelectualizadas, profissionais liberais.

De forma geral, o feminismo pode ser definido como uma ideologia política típica da modernidade, cuja base ideológica inscreve-se no ideário individualista a partir de valores como igualdade, liberdade, racionalismo e individualismo (FRANCHETTO et al, 1981; PAOLI, 1984; VINCENT, 1995). A partir desses valores, o programa feminista basicamente constitui-se na luta contra a violência e a discriminação, na defesa dos direitos das mulheres e o seu reconhecimento enquanto sujeitos políticos (PAOLI, 1985, ALVES e PITANGUY, 1991).⁷

Sintetizando as principais questões de discriminação da qual a mulher é o alvo, a luta contra a violência se constitui, por excelência, o signo político do movimento feminista no Brasil, a partir da década de 80. Naquela década, várias mobilizações contra a absolvição de assassinatos de mulheres por seus cônjuges passam a ter lugar na pauta do dia: passeatas, debates, seminários, de onde o conhecido slogan *Quem ama não mata* é forjado e passa a significar a luta contra a violência contra a mulher (BARSTED, 1995; GROSSI, 1993; HEILBORN, 1996). Com esta consolidação do movimento feminista, pipocam organizações pelo país: grupos de auto-ajuda, coletivos de mulheres, grupos de reflexão. Com a grande participação de feministas nos quadros do Estado, há uma busca pelo reconhecimento de igualdade no plano legal.

A partir da assinatura pelo governo brasileiro, em 1981, da Convenção para a Eliminação de todas as Formas de Discriminação Contra as Mulheres das Nações Unidas, o movimento feminista passa a pressionar o Estado na busca de soluções acerca da problemática da violência contra a mulher. Conselhos de

defesa dos direitos das mulheres são criados a nível federal estadual e municipal, com a função de propor políticas públicas voltadas à questão da mulher e de fiscalizar e pressionar o Estado para realizá-las. Várias propostas são encaminhadas ao legislativo, sendo que as principais demandas são em relação a mudanças no direito de família e na legislação penal, a fim de que mecanismos legais fossem criados para coibir a violência doméstica (BARSTED, 1995).

É nesta ênfase de luta feminista que se enquadra a luta pelos Direitos Humanos das Mulheres. O recurso aos Direitos Humanos é uma estratégia de luta encontrada pelo movimento feminista para levar à realização de políticas públicas de combate a violência doméstica. O objetivo desta estratégia é o de retirá-la do âmbito privado do lar e torná-la pública para assim responsabilizar o Estado pela proteção igualitária de seus cidadãos, homens e mulheres. A luta contra a violência contra as mulheres passa, assim, a ser uma luta pela cidadania plena das mulheres (JELIN, 1994).

A militância feminista da ONG Themis enquadra-se nesta vertente. A própria história da entidade, como afirma uma de suas fundadoras, é fortemente marcada pela luta dos Direitos Humanos. O surgimento da entidade se dá em uma fase em que o movimento feminista, de forma geral, passa a voltar-se mais incisivamente para a defesa dos direitos das mulheres como direitos humanos. A concepção do curso de Formação de Promotoras Legais Populares parte da necessidade de discutir e ampliar o acesso à justiça nos casos de violações dos direitos femininos no que possuem de mais fundamental: a violação dos direitos fundamentais da pessoa. Desta forma, a proposta do curso de instrumentalizar as mulheres com noções básicas de direito, a tal ponto que elas reconheçam-se enquanto sujeitos de direito/cidadãs, faz sentido, como se pode notar na citação a seguir, retirada da minuta do projeto da ONG Themis de Formação de PLPs, de 1992:

Convivemos hoje com um desconhecimento massivo das mulheres sobre os direitos que têm em todos os campos da vida, pública e/ou privada. Não conhecem pressupostos básicos de cidadania. (...) A desinformação sobre os direitos que lhes pertencem impede as mulheres de encontrar os

meios para exercer e defender o que lhes corresponde. Desta forma, as mulheres, (...) se encontram alijadas do acesso à justiça por esta ditadura da ignorância.

Mas por que Direitos Humanos das Mulheres? Seriam as mulheres outra categoria para além do humano? Direitos Humanos das Mulheres é fundamentalmente uma categoria de luta política do movimento feminista, que origina-se a partir da crítica radical feminista em âmbito mundial ao caráter sexista dos direitos dos cidadãos (BONACCHI e GROPPi, 1994; RIOT-SARCEY, 1994 e FRAISSE, 1995). A crítica feminista denuncia que tanto a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão quanto a Declaração Universal dos Direitos Humanos da ONU, de 1948, por exemplo, apesar de serem calcadas em uma idéia de humanidade abstrata, têm como referente o masculino de classe social e etnias dominantes (BARSTED e PITANGUY, 1999) ou seja, “o homem ocidental, rico, branco e sadio” (CFEMEA, 1994, p. 4). A crítica feminista, portanto, ao denunciar este modelo de humanidade eminentemente masculino, chama a atenção para a especificidade dos direitos femininos que não são contemplados neste modelo.⁸ Há, assim, um esforço em adequar as especificidades femininas aos Direitos Humanos e fazer valer estes direitos.⁹

No Brasil, tendo em vista a atuação da ONG Themis, a estratégia política feminista de enfatizar os Direitos Humanos das Mulheres evidencia-se ao se levar em conta os obstáculos legais do sistema jurídico brasileiro, em se tratando de questões como aborto, violência doméstica e violência sexual. Em sua análise sobre o Direito Penal Brasileiro, Campos (1998) demonstra a ineficácia da legislação acerca da violência doméstica e sexual, devido a não constarem tipificados como crimes no código penal brasileiro.

Neste sentido, para se poder fazer valer os Direitos das Mulheres dentro de um campo de ação limitado como este, a estratégia utilizada pelo Direito Feminista – do qual a Themis é uma das representantes –, é recorrer a instâncias maiores de defesa dos direitos da pessoa: a Constituição Federal e os Direitos Humanos. Esta estratégia política feminista objetiva, por fim, constituir precedentes legais e com isto pressionar para que hajam mudanças na legislação brasileira a fim de que sejam

contempladas as especificidades de gênero. Esta é portanto a característica fundamental que permeia todo o trabalho da Themis, identificável nos conteúdos do curso.

Para entendermos como esta ideologia é recebida, apropriada e utilizada pelas PLPs atuantes/Partenon, passo a resgatar a etnografia do curso de PLPs do Partenon, ocorrido entre os meses de abril e agosto de 1996.

O CURSO DE PLPs/PARTENON

O PERFIL DA TURMA

A turma do curso de PLPs/Partenon era formada por 32 mulheres que se situam numa média etária de 40 anos de idade, sendo a maioria casada.¹⁰ Possuíam, em média, três filhos, de variadas idades, sendo que a maioria deles concentrava-se na faixa etária acima de 15 anos. Eram mulheres com níveis de escolaridade diferenciados, sendo que a metade do grupo não havia completado o ensino fundamental (das 32, apenas 16). Contudo, eram todas alfabetizadas, já que este é um dos critérios de participação no curso de PLPs.

É expressivo o número destas mulheres que trabalha nas creches ligadas às associações de moradores dos bairros. Dentre este grupo, a atividade mais exercida dentro das creches é a de atendente, diretamente ligada às crianças. Algumas são auxiliares administrativos, enquanto outras, poucas, ocupam cargos de coordenação. O restante divide-se na participação em grupos de “Geração de Renda”¹¹ – muitos deles organizados pela igreja católica –, em cargos nas associações de moradores, nos conselhos tutelares, na participação em diferentes conselhos municipais, em núcleos locais de partidos políticos e, também, na delegação do OP.

Este perfil geral das mulheres do grupo de PLP/Partenon não é meramente casual. Aqui, já se pode ter informações sobre o tipo de inserção destas mulheres nas organizações comunitárias e em redes sociais específicas. Tratam-se de mulheres ligadas, direta ou indiretamente, à política comunitária em seus locais

de moradia. Esta característica, resumida pela ONG sob a categoria *lideranças comunitárias* (que só aparece como auto-referência de algumas PLPs), é um critério valorizado na seleção das possíveis candidatas ao curso, contudo merece ser melhor explicitada. Se colocamos uma “lente de aumento” sobre este perfil geral, sobressai-se, em meio a esta pretensa homogeneidade, uma diversidade interna ao grupo, a qual apresenta algumas regularidades.

O grande grupo das 32 mulheres divide-se em pelos menos seis identificáveis subgrupos fortemente demarcados e concorrentes, os quais se organizam internamente a partir de um critério fundamental: o pertencimento a mesma vila. Dentro desta lógica organizativa salienta-se um fator de forte caráter unificador: as mulheres que pertencem a um determinado grupo fazem parte de uma rede social constituída seja por laços de amizade, seja por laços de vizinhança. Cada rede tem como referência uma mulher, que invariavelmente é quem possui maior trajetória dentro do movimento de organização comunitária. São estas as responsáveis pela mobilização de sua rede para a participação no curso de PLPs.

Este padrão de organização interna dos pequenos grupos de PLPs do Partenon relaciona-se a outra característica fundamental: uma grande concorrência entre si que se associa a uma disputa por um lugar de destaque no campo político comunitário. Esta configuração peculiar da turma de PLPs/Partenon pode ser entendida através do conceito de *segmentaridade* empregado por Evans-Pritchard (1993) ao analisar o sistema político do povo Nuer. Este conceito, que segundo o autor pode ser empregado na análise de qualquer tipo de grupo político, encerra uma de suas fundamentais características constituidoras: uma tendência para divisões em pequenos segmentos e um constante jogo de oposição entre eles, frutos dos constantes conflitos entre valores políticos.

Além disto, acrescentaria que no caso em questão, a segmentaridade é também fruto dos diferentes objetivos e pretensões destas mulheres na busca por espaço no campo político comunitário. Estas características da turma foram marcantes ao longo da duração do curso, refletindo na atuação destas mulheres no SIM/Partenon. Durante minha incursão a campo

em 1999, apenas um dos seis subgrupos de PLPs estava a frente do serviço.

OS DIREITOS HUMANOS DAS MULHERES

No programa do curso de Formação de PLPs não há um tópico específico para discussão direta sobre o que é o feminismo e sua história. Mesmo assim, o discurso ideológico feminista da ONG aparece subliminarmente nos conteúdos do curso e na fala das organizadoras. A etnografia do curso permite-nos ver, a princípio, as diferentes visões de mundo em embate, além disto, marca, desde já, a presença de determinados valores que aparecem nas falas das PLPs e que irão nortear sua ação.

A lógica que marca o trabalho da Themis com os temas do direito, parte fundamentalmente do geral (a história dos Direitos Humanos, por exemplo) para o particular (os direitos específicos das mulheres). Colocadas as especificidades dos Direitos Humanos das Mulheres, são trabalhadas diretamente as formas nas quais eles se desdobram no Direito: direito de família e direitos reprodutivos, por exemplo. Junto com a parte teórica destes ramos do direito, são tratadas conjuntamente questões práticas – como encaminhar vítimas de violência doméstica, questões referentes a pensões alimentícias, separações, testes de paternidade, orientação em casos de soropositividade, como fazer documentos entre outros – instrumentalizando as PLPs para a multiplicação destas informações e a defesa dos Direitos das Mulheres. Os temas dos Direitos Humanos e dos Direitos Humanos das Mulheres foram os primeiros a serem tratados nas aulas do curso. Em meus registros de campo sobre esta aula já se pode perceber uma certa dissonância entre as visões de mundo da professora feminista e das participantes do curso:

Para demonstrar a importância da defesa dos Direitos Humanos das Mulheres a professora resgatou relatos por ela presenciados na Conferência de Pequim, China. Os relatos eram de mulheres de países africanos e do leste europeu, Bósnia, sobre os problemas – como a violência sexual, por exemplo – que vivenciam na situação de guerra de seus países. Visivelmente emocionada ao relatar os casos, a professora explicitava quais os Direitos Humanos das Mulheres violados e o papel da ONU

nestes casos. No entanto, a turma estava dispersa e parecia meio indiferente aos relatos, ouvia-se um rumor de conversas na sala.

A professora insistia nos relatos a fim de sensibilizar a turma para a especificidade da situação da mulher naqueles contextos que revelam a desigualdade de gênero e continuou a enfatizar: *as mulheres são os seres humanos que mais sofrem numa situação de guerra e também na paz, mas são as que seguram a barra, as que mais resistem, formando redes de solidariedade.*¹² Aproveita ainda para enfatizar junto as alunas a razão de ser do curso de PLPs: *o curso já é uma forma de resistência ao formar uma rede de mulheres! Só dessa forma as coisas se modificam. São as redes femininas de ajuda que irão realmente mudar!*

Mais tarde, a professora num misto de decepção e indignação comenta comigo: *“estas mulheres são muito frias! Nunca tinha visto um grupo tão frio assim. Quando eu falei nas mulheres da Bósnia, tive me segurar pra não chorar e elas nem se importaram!”* A fim de “consolá-la” falei-lhe que possivelmente o que emocionaria a ela, poderia não ser o mesmo que emocionaria as mulheres, ressaltando-lhe questões caras a antropologia como a alteridade, o colocar-se no lugar do outro, as diferenças de códigos e valores culturais. Ela, ainda meio desanimada, concorda (08/05/96).

Já nesta primeira incursão pela etnografia do curso de PLPs podemos notar explicitamente alguns elementos norteadores da ideologia feminista da ONG Themis, os quais não parecem fazer sentido para as mulheres do curso. A própria construção da especificidade dos direitos femininos a partir dos direitos humanos das mulheres, aponta para a iniciativa de despertar nas participantes do curso de PLPs a conscientização de uma identidade comum a todas as mulheres.

Os exemplos utilizados pela professora, frutos de sua participação na Conferência Mundial de Mulheres, sua emoção ao lembrar-se deles e seu discurso acerca das redes de solidariedade feminina, centrado aí os objetivos do curso de PLPs, evidenciam a especificidade de um ideal de relacionamento entre mulheres. Este relacionamento é baseado fundamentalmente na solidariedade, no afeto, na mútua ajuda e no companheirismo,

o que revela uma crença feminista na peculiaridade de uma prática política feminina, baseada também neste critérios, como bem identificou Pontes (1986) em seu estudo sobre o SOS-Mulher de São Paulo.

O espanto da professora à reação das participantes do curso frente a seus depoimentos sobre as dificuldades das mulheres em situação de guerra corrobora a crença num ideal de solidariedade tipicamente feminina. Aqui, a categoria *frieza* utilizada pela professora feminista parece estar em flagrante confronto com a afetividade, a quase intrínseca emotividade feminina. Creio que a espontaneidade da reação da professora em muito deve-se a uma surpresa ao se ver a frente de algo absolutamente inesperado, uma atitude que não fazia parte de suas expectativas, como se fosse algo completamente alheio dentro de um conjunto de valores que conformava o universo feminino a partir de sua lógica.

Creio que aí, neste exato impasse, se situam as diferenças culturais, na falta de caracterização melhor, entre as mulheres que estão em contato. A específica opressão de gênero sofrida pelas “mulheres do mundo” não parece ser um apelo significativo para as participantes do curso. Onde então ficariam os pontos de encontro entre estes dois universos simbólicos que estão em interação? Ou melhor, quais os pontos de reconhecimento de uma possível opressão de gênero dentro do universo das participantes do curso? As aulas sobre Direito de Família e violência parecem nuançar estas diferenças entre universos de valores, embora haja uma apropriação muito particular destas questões, de acordo com os valores de referência de cada grupo.

O DIREITO DE FAMÍLIA NO CURSO DE PLPs/PARTENON

O item sobre Direito de Família foi dividido em três aulas. Na aula introdutória, ministrada pela advogada da Themis, foi introduzido o tema através de um panorama histórico da evolução do Direito de Família, centrando-se mais especificamente em questões sobre relações conjugais, que estão diretamente ligadas às mulheres. A segunda aula do tema tratou sobre os direitos e deveres com relação aos filhos. Esta aula foi minis-

trada por um juiz convidado, especialista no tema desenvolvido. Na terceira e última aula sobre Direitos de Família, tratou-se diretamente sobre separação, divórcio e pensões alimentícias. Esta aula também foi desenvolvida por uma professora convidada, uma juíza especialista em Vara de Família que é corregedora do Tribunal de Justiça do Estado. Com relação à análise da etnografia neste ponto, me deterei apenas em algumas situações destas aulas, a fim de ressaltar o caráter feminista do curso e de demonstrar as nuances, os pontos de intersecção entre as visões sobre o feminismo e o feminino das diferentes mulheres que no espaço do curso estavam em interação conforme o excerto abaixo de minhas anotações de campo:

Na primeira aula sobre Direito de Família a equipe da Themis distribui exemplares do Guia de Direitos da Mulher do CFEMEA, bem como exemplares da Constituição Brasileira, que são presenteados às participantes do curso. Estas duas publicações são caracterizadas pelas organizadoras do curso como os instrumentos de trabalho das PLPs, sempre incentivando seu uso. A aula começa com a apresentação do Código Civil Brasileiro de 1916, o qual a professora caracteriza: *um grupo de homens, brancos, adultos e ricos fizeram essas leis sem perguntar pra ninguém! Nesse código, as mulheres não tinham direitos.*

A professora continua sua explicação, apontando que a primeira mudança nessa situação foi a criação do Estatuto da Mulher Casada, apenas em 1962, ou seja, somente 46 anos depois. Ela fala ainda sobre o Código Penal de 1940, sobre a CLT de 1943, comentando que *segundo a CLT, o marido pode pedir a demissão da esposa se o trabalho dela estiver atrapalhando o trabalho doméstico.* Neste momento há um intenso burburinho na sala. As mulheres comentam sobre o *absurdo* da lei e ouço Valdeci,¹³ indignada, comentar: *Ah, o homem, dono e senhor!.*

Aproveitando a animação das alunas, a professora continua desenvolvendo os temas das leis onde as mulheres não tinham direitos, falando na segunda mudança com relação aos direitos das mulheres: a lei do divórcio de 1977. Logo em seguida, a professora introduz a terceira grande mudança no cenário das leis e garantia dos direitos das mulheres: a Constituição de 1988. Para exemplificar, pede para alguém

ler algumas coisas sobre Direito de Família na Constituição Federal, centrando-se nos artigos 226 e 227.¹⁴ Valéria inter-vém perguntando: *será que eles estavam bem conscientes do que fizeram?* Ao que a professora responde enfaticamente: *Claro que não! Estavam lá cinco mil mulheres pressionando os homens, adultos, brancos e ricos que decidem as leis no nosso país!* A partir disto, ela centra-se no artigo 226, comentando em especial o parágrafo 8, dizendo: *Então, em briga de marido e mulher se põe a colher sim!*¹⁵

De modo geral, as alunas interessam-se bastante pelo assunto, fazem muitas perguntas. A professora incentiva a participação das alunas, perguntando: *Que mais que o Estado tem que proteger?* As mulheres respondem: *segurança, saúde, educação, moradia, lazer, assistência.* Há certas discussões paralelas entre a turma, só consigo definir o que Anete falou: *Não precisa dar a moradia, o Estado tem é que dar condições!* Aproveitando a deixa de Anete, a professora reforça a importância do curso: *é isso aí, por isso o curso é importante! Vocês são muito importantes porque as leis precisam ser traduzidas para o dia-a-dia. Vocês é que vão fazer isso. Tem que ficar maquinando. Quando saem daqui não podem desligar a maquininha. Tem que continuar ligada, pensando!*

A discussão segue sobre regimes de casamento e separações e regimes de comunhão de bens. A professora pergunta: *Quem casou casado?* Algumas levantam as mãos, mas a impressão que tenho é que não foi uma grande parte. Continua: *alguém aqui é casada com comunhão total de bens?* Valdeci responde positivamente. A professora passa a discorrer sobre este regime de casamento, que mudou em 1977 com a possibilidade de comunhão parcial de bens. As mulheres se interessam sobre o assunto e passam a bombardear a professora de perguntas. Zenaira procura informações sobre seu caso: *Eu me separei em 94.* A professora pergunta se *de fato ou de direito.* Zenaira explica: *nunca me casei, só vivemos juntos 11 anos, ele era separado. Como é que fica os nossos bens? Eu tô numa casa, ele num apartamento, tudo nosso...* Dirce, interessa-se: *Essa pergunta cabe pra mim. Também me separei assim!* A professora dá algumas explicações jurídicas e completa num tom jocoso: *Vocês querem é voltar pros maridos, isso sim. Esse negócio de não separar os bens...* (29/05/96)

Nestes fragmentos da etnografia do curso sobre as aulas de Direito de Família, evidencia-se mais uma vez a lógica feminista particular que ordena a concepção do curso de PLPs: a luta por leis que garantam os direitos humanos das mulheres, em especial na responsabilização do Estado pela prevenção à violência contra a mulher. A interpretação sobre o parágrafo oitavo do artigo constitucional 226 feita pela professora, ao enfatizar que *em briga de marido e mulher se põe a colher sim*, revela a tentativa de sensibilizar as PLPs em formação de que a violência contra a mulher é algo que viola os direitos das mulheres enquanto cidadãs e por isto, deve-se intervir.

Da denúncia constante ao grupo de *homens brancos, adultos e ricos*, como aqueles que definem as leis e comandam o país, podemos inferir que esta visão se cola a uma determinada representação do Estado e, extrapolando a interpretação da própria política como “entidade” eminentemente masculina, que exclui e ignora o feminino (GROSSI, 2000). Daí também passa a fazer sentido, a valorização de um tipo diferenciado de ação política, agora no feminino, pautada pela solidariedade e pela afetividade, qualidades estas vistas como idealmente femininas. Este ideal que incorpora as práticas feministas na máxima *o pessoal é político*, é, por vezes, levado às últimas consequências, chegando no limite de uma substancialização destas características como inerentes ao feminino, como denunciam muitas feministas críticas a esta faceta do movimento (FOX-GENOVESE, 1992; CORREA et al, 1994). Nestas situações etnográficas estas características podem ser identificadas na atualização constante da importância do curso de PLPs como um espaço formador de redes de solidariedade feminina e na ênfase da significativa importância da pressão das mulheres no processo da Constituição de 1988.

No entanto, o hiato entre a professora feminista e as alunas parece não ser tão agudo como na situação anteriormente analisada sobre o exemplo das mulheres da Bósnia. Aqui o reconhecimento de uma possível opressão da mulher pode ser identificado em algumas posturas das alunas frente aos temas debatidos em aula. As reações indignadas das alunas frente a algumas leis que diferenciam negativamente a condição da

mulher, sugerem uma postura mais próxima do ideário feminista, da valorização da mulher enquanto sujeito de sua própria história (SOARES, 1998). A meu ver o que faz aqui com que certos elementos feministas façam sentido para as alunas, é o fato de estarem muito próximos de suas realidades cotidianas. Elas reconhecem-se nas situações relatadas, ao contrário do caso das mulheres da Bósnia, por exemplo.

Dentro desta mesma lógica cabe a discussão sobre regimes de casamento e separação de bens empreendida nesta aula. No primeiro momento, não parece fazer muito sentido esta discussão, já que a grande maioria ali, não *casou casado*. O interesse sobre separações e os bens envolvidos nisto aparece frente às implicações pessoais de algumas alunas. Isto passa a fazer sentido quando suas histórias se encaixam naquele quadro teórico esboçado pela professora. Estas apropriações significativas dos conteúdos do curso e do discurso feminista nele embutido, ficam mais evidentes na aula sobre separação, divórcio e alimentos, de acordo com os dados de meu diário de campo:

Nesta aula a juíza convidada falou sobre o artigo 226 da Constituição, colocando em perspectiva a concepção de família e casamento ali utilizadas. Ela aponta que *antes dessa lei tu era a amásia, a concubina e isso é super mal visto*. Neste momento Rafaela e Valentina riem bastante. Rafaela então pergunta: *e essa nova lei aí, que tá dando toda hora na TV, que saiu semana passada, sobre os namorados?* A juíza continua explicando sobre a nova Lei do Concubinato.¹⁶ Ao ouvir atentamente as explicações da professora, Cibeles, que possui sete filhos de quatro pais diferentes, rapidamente comenta: *Então eu tenho direito de monte! Vou começar a fazer uma lista e sair por aí pedindo meus direitos*. Anete, que está sentada ao lado de Cibeles, pondera: *depende, se tu pega uma mulher que não deixa dividir os bens do marido...* Daí inicia-se uma discussão entre as duas, paralela à aula. Cibeles, já investida de uma autoridade que a nova lei lhe garante, tenta encerrar a discussão: *não interessa, direito é direito!* Anete, não se contenta com os argumentos da colega e coloca: *comigo não, se tu pega uma mulher como eu tu não leva nada. O cara pode até ter outras mulheres, mas que elas não levam nada, não levam*. Cibeles, não conformada com a insistência da colega em contrariar um direito que lhe é garantido, salienta: *mas o que tu*

pode fazer, mulher, é direito! Anete insiste e encerra a discussão: *mas e queima de arquivo, pra que que existe?* Frente ao inapelável argumento de sua colega, Cibeles cala-se, parecendo concordar com Anete.

Neste meio tempo, a aula continuava desenvolvendo-se. A professora falava sobre direitos da concubina. Rafaela fala baixinho para sua irmã, Valentina e sua amiga Geci: *prestem atenção, esse é o caso de vocês!* A professora continuava sua explicação, quando Cibeles expõe seu caso: *Eu tô separada há 16 anos. Ele não quis me dar o divórcio na época e eu também não fiz muito esforço porque ele tava adquirindo umas coisinhas, sabe... Mas ele tá com uma mulher há 10 anos, como é que eu fico?* A professora aproveita o exemplo de Cibeles e passa a falar em divórcio, enfatizando que: *se o homem ganha pouco, que nem dá pra sua subsistência, tá desempregado e a mulher ganha bem, ela tem o dever de ajudar o homem, é a igualdade pela qual nós lutamos, não é?* Rafaela e Valentina riem muito, e esta indignada reclama: *meu deus, era só o que faltava!* (12/06/96)

Neste fragmento da etnografia parece se evidenciar na postura das alunas tanto a reação acerca de temas que lhes são próximos, e que portanto passam a fazer sentido, quanto o modo de apropriação particular que fazem dos conteúdos tratados no curso. Aqui, a nova lei do concubinato surtiu maior interesse na turma do que o tema sobre regimes de casamento, já que a grande maioria das mulheres não era casada legalmente. No limite, foi uma discussão trazida pelas alunas, que em muito se situa dentro de suas *experiências totais de vida* (GEERTZ, 1998), onde os indivíduos situados dentro de uma moldura social particular, passam a agregar e ressignificar valores advindos da experiência coletiva, social. O que faz com que universos simbólicos estejam em constante dinamicidade, combinando concepções e práticas “à medida que indivíduos, ou grupo de indivíduos, tentam fazer sentido da profusão de coisas que lhes acontece” (GEERTZ, 1998, p. 180).

A dupla atitude de Cibeles encaixa-se neste quadro interpretativo, atualizando uma atribuição de significados eminentemente prática ao Direito. Vamos por partes. Ao se deparar com as “boas novas” da lei do concubinato, Cibeles reconhece

imediatamente sua experiência no quadro apresentado pela professora, colocando-se aqui na posição de concubina. A partir disto, anima-se em fazer valer seus direitos junto a seus ex-companheiros. A discussão que entabula com Anete evidencia a rápida assimilação de valores de uma lógica outra, a da “letra fria da lei”, que agora ganha vida dentro de sua experiência total de vida.

Ao mesmo tempo, o encerramento da discussão entre as duas revela a atualização de valores que conformam seu universo social. Quando Anete dá a última palavra, esta atualiza elementos de suas vidas cotidianas que lhes são comuns: o modelo de feminino – a *mulher valente*¹⁷ – e a convivência entre a abstração da lei com uma forma de “fazer justiça” informal e eminentemente pragmática –, a *queima de arquivo*. Neste sentido, os argumentos de Anete são por demais convincentes, frente a aquiescência de Cibele. Assim, logo em seguida, Cibele se enquadra em outra situação, ao se colocar na posição oposta, na tentativa de também fazer valer seus direitos de ex-esposa.

Outro elemento que aparece neste fragmento e que me parece extremamente significativo, por atualizar esta apropriação prática do direito, é a reação das alunas diante da possibilidade da mulher sustentar o homem, ante o apelo da igualdade pretendida pelas feministas. O tom jocoso das alunas, relegando ao limite do absurdo a ênfase da professora, revela que lhes parece inconcebível esta idéia, apontando um limite para a possibilidade de igualdade entre homens e mulheres. Esta apropriação prática da lei como uma característica do universo simbólico das camadas populares urbanas encontra respaldo na análise de Muniz (1996) sobre as Delegacias Especiais para Mulheres do Rio de Janeiro.

Esta antropóloga aponta um hiato entre a demanda das mulheres que utilizam a delegacia, oriundas na sua maioria das camadas populares – e o mundo jurídico formal, tendo em vista os diferentes entendimentos sobre direitos, que são forjados a partir de experiências de vida radicalmente diferentes. Para as demandante o direito aparece transvestido nos objetos que são o alvo da maioria dos conflitos que chegam nas delegacias. Esta forma particular de apropriação significativa do direito remete a um “modo singular de aquisição de cidadania”, que é

pragmática e faz sentido a partir da lógica da vida cotidiana (MUNIZ, 1996, p. 60).

Estas interpretações podem ser estendidas às formas pelas quais as alunas do curso de PLPs estão se apropriando e significando o conteúdo feminista do curso, bem como aos direitos das mulheres. Esta mesma atitude pode ser verificada na discussão de outro tema muito caro ao movimento feminista: a violência.

A VIOLÊNCIA CONTRA A MULHER NO CURSO DE PLPs/PARTENON

Tema caro ao feminismo, a partir dos movimentos da década de 1980, no Brasil, em especial, a violência contra a mulher, passa a ser um dos signos políticos da luta feminista, perpassando toda a sociedade (HEILBORN, 1996; SOARES, 1996 e GROSSI, 1993). Vários grupos feministas no país criaram serviços de apoio às mulheres vítimas de violência, como os SOS-Mulher de São Paulo e Porto Alegre, por exemplo. Devido a estas experiências, creio que o próprio projeto de formação de PLPs (o curso e o SIM) encontram aí uma forte fonte inspiradora.

Os benefícios, por assim dizer, desse grande movimento de denúncia da violência doméstica foram e são muito importantes. Contudo, trouxeram um ponto delicado que pode ser resumido na *cristalização da violência contra a mulher*, ou seja, no processo de *vitimização da mulher*. Essa visão acerca da violência contra a mulher vem sendo questionada por alguns estudiosos e suas críticas dirigem-se às generalizações globais do fenômeno da violência e, em particular, contra a reificação da oposição homem-algoz/mulher-vítima, pela qual as relações conjugais concretas são encobertas (GREGORI, 1993; GROSSI, 1996 e SOARES, 1996). A argumentação gira em torno da mudança do enfoque centralizado na mulher enquanto vítima, para as relações conjugais onde estão acontecendo. Assim, a proposta de análise passa a perceber cada situação de violência de forma contextual, através das mais diferentes experiências dos indivíduos dentro de seus universos culturais de referência.

Uma certa dissonância entre as concepções de violência das advogadas feministas e das participantes do curso pode ser percebida no contexto do curso de PLPs. Estas diferenças que se apresentaram, apontam mais uma vez para uma apropriação particular das alunas diante do discurso feminista sobre a violência, que pode ser compreendida tendo-se em vista sua experiência total de vida (GEERTZ, 1998).

Na aula sobre violência doméstica, a professora feminista parte da construção deste conceito em conjunto com as alunas, para com isto mostrar como as PLPs formadas deverão lidar com os casos atendidos em suas comunidades. Como por exemplo em casos de violência sexual que se deve cumprir um “ritual”: exame no IML, registro no delegacia, abertura de processo. O tema violência foi desdobrado em duas aulas. A primeira tratou especificamente da violência doméstica em termos gerais, o que era considerado crime no código penal brasileiro. A segunda centrou-se na questão da violência sexual, pontuando que na legislação brasileira é considerado como um crime contra os costumes e não contra a pessoa, o que tem uma implicação no tipo de pena. Esta questão é uma das bandeiras de luta da ONG Themis, a partir de campanhas, abaixo-assinados em vista de mudanças na legislação. Neste ponto, o viés dos direitos humanos das mulheres adotado pela ONG torna-se mais explícito.

As formas de abordagem dos temas nas duas aulas são iguais, partem do geral, da conceituação de violência, violência doméstica e violência sexual, junto à discussão com as alunas sobre o que é concebido como violência. Logo em seguida são discutidos os tipos de crimes previstos no código penal brasileiro e depois a orientação para os atendimentos de casos concretos na atuação no SIM. A título de agilização do texto, me deterei apenas em uma das aulas, para a partir dela analisar o conteúdo feminista inscrito no conteúdo e na própria concepção da problemática, como também na forma como as alunas reagiram ante às discussões, pontuando a diferença entre as concepções.

No quadro-negro, a professora advogada escreve, de um lado três questões: *O que é violência?*, *Que tipo de violência você conhece?* e *Como você sabe se está numa relação violenta?*. Do outro lado ela escreve: *uma palavra*. Após es-

crever, senta-se com as pernas cruzadas em posição de yoga na mesa central e fala, pergunta: *Quem sofreu situações de violência aqui?* Diante da fraca participação da turma, ela pede às mulheres que digam numa palavra o que é violência. Ouve-se como respostas: *humilhação, medo, agressão, ameaça, opressão, angústia, estupro, ciúme, desrespeito, tristeza, discriminação, fome, vergonha, amor, assédio, doença, ódio, desemprego, pauleira, soco.*

A professora incentivava as mulheres para que reconhecessem suas histórias ali: *olhem bem pra essas palavras, que foram vocês mesmas que disseram. Leiam e reflitam. Nenhuma de vocês sentiu alguma coisa dessas em nenhuma vez na vida? Ninguém aqui tinha medo do pai ou da mãe? Isso é violência, quando se sente medo de falar até. É que, via de regra, a gente só se dá conta que estava numa relação violenta quando sai dela.*

Logo em seguida ela pede exemplos de violência que ocorrem dentro de casa. Anete colabora: *homem diz que a mulher saiu com outro, homem que dá na mulher.* Cibele diz que *homem que conta seus casos pra mulher e que expulsa a mulher de casa, violência psicológica.* Valéria: *família que bate no homem que chega bêbado em casa.* Valdeci: *agressão verbal, pai que sacrifica os filhos.* Cibele ajuda ainda, dizendo: *homem que acha que ele é tudo e a mulher nada.* Valéria sugere mais uma vez: *homem que gasta o dinheiro fora de casa e deixa a família dele sem nada.* Anete intervém novamente: *homem que não deixa a mulher sair de casa!* Geci sustenta: *marido que obriga a mulher a fazer sexo quando ela não quer.* E ainda, Alice complementa: *dupla jornada de trabalho e trabalho forçado.*

Em vista das respostas das alunas, a professora pergunta: *e o homem que mata a mulher, assassinato, ninguém diz? Quem conhece casos aqui?* Oito mulheres levantaram o braço. Mas Valéria retruca: *mas têm as mulheres que matam os homens, né? Eu conheço alguns casos.* A professora pergunta: *Como a gente sabe que está numa relação violenta? Como a gente se sente? O que vocês acham? E o que a gente faz pra ajudar? Quando sabe que a pessoa está numa situação de violência e não consegue pedir ajuda? A lei trata disso? Onde está escrito? Quem sabe?* Anete pontua: *No código penal.*

A partir disto, ela vai explicando às alunas a definição de crime, os atos previstos no código penal com base no em comportamento social. Dito isto, ela passa a enquadrar algumas coisas que haviam sido ditas acerca da violência nos artigos do código penal. Logo em seguida ela orienta as alunas nas atitudes que devem ser tomadas quando uma pessoa sofre determinados crimes. A professora chama a atenção para o fato de que se deve respeitar o tempo da vítima, salientando a dificuldade falarem que foram agredidas e que nestes casos extremamente delicados as promotoras terão que ter paciência e saber orientar (03/07/96).

Como poderíamos explicar o tom ordinário com que as definições sobre violência iam surgindo, sem qualquer espécie de espanto maior? A professora discute o tema com uma aura de seriedade e cuidado, tratando-o como extremamente difícil e delicado, marcado por regras de abordagem. Contudo, esta identificação e delicadeza pretendidas pela professora com relação ao tema, não parecem ser compartilhadas pelas alunas.

Creio que, em muito, a interpretação desta sucessão de interações entre a professora feminista e as alunas, passe fundamentalmente por concepções diversas sobre o que é, de fato, considerado um problema, um conflito. Esta diferença de concepções sobre violência, marca experiências de vida absolutamente diversas que irão definir o tipo de apropriação do discurso feminista sobre a violência que as PLPs atuantes farão. Conflitos violentos fazem parte do cotidiano das participantes do curso, tive a possibilidade de presenciar ao longo do curso várias conversas em que os temas centrais eram batidas policiais, brigas de traficantes, brigas de marido e mulher, entre outras. Como o fragmento abaixo:

Ouçõ Anelise e Olívia gozando de Odete que tinha visto uma mulher ser espancada pelo marido e não tinha feito nada. Anelise diz: *Que promotora legal, hein? Nessas horas é que tu tem que agir...* Ela rindo justifica-se: *Era de madrugada, eu tava dormindo, meu marido ouviu uns gritos, abriu a janela e me chamou. Eu cheguei na janela olhei e voltei a dormir, nem me lembrei que tô fazendo o curso.* Olívia comenta sobre uma batida policial que aconteceu na noite passada na vila: *Mas eu também não fiz nada. Nem lembrei. Tu não viste Anelise? Um monte de brigadiano*

pegaram os guris que tavam num grupinho na esquina, quando eu vi tava o Gota no chão e os cara dê-lhe chute nele, juntaram todos e levaram. Só se ouvia os gritos.

Anelise: Pois eu fiquei sabendo, levaram o Caio também. Eu, me intrometendo no assunto, pergunto: Quem é ele? Anelise responde-me: É o meu sobrinho, ele tava indo lá pra casa pra ver a novela das oito quando pegaram ele. Diz que só disseram pra ele: pra parede! revistaram e depois levaram. Diz que ele gritava: Avisem a minha tia! Mas que iam avisar nada. Depois ele contou que tiraram as roupas de todos, deixaram numa cela com um monte de gente, das 8 e meia às 3 da manhã, todos pelados, deram pau e depois que viram que a ficha dele tava limpa, soltaram.

Eu, espantada tanto com a história quanto com o tom ordinário da narradora, pergunto indignada: Mas que horror e não fizeram nada? Olívia diz-me: Mas é assim, sempre tem essas batidas lá. Diz que eles tavam procurando o Tinha. Eu: É traficante? Olívia faz que sim com a cabeça. Eu, meio assustada: Tem muito tráfico por lá? Olívia, me olhando, surpresa com a ingenuidade de minha pergunta: Mas por tudo! Anelise, já rindo, comenta: Mas coitados daqueles que ficam ali na esquina da tua casa, né Olívia? Os coitados são uns azarados. Quando eles cuidam a polícia de um lado, ela vem do outro e leva preso. Quando eles cuidam do outro, ela vem de outro.

Eu, já meio sem graça de perguntar, coloco: Mas e soltam depois? Olívia, na maior naturalidade: Nem prendem, eles vem e pegam a cocaína com eles e depois deixam soltos. Anelise: É, eles só querem pegar o dinheiro dos traficantes. Olívia: Pois é, o Tinha diz que ele tava com uns quantos envelope de cocaína e os caras queriam ele. Só ouvi uma correria e uma gritaria. Eu: Mas e esses que levaram ontem, tinham alguma coisa? Olívia: Não, eles só tavam ali. São gente direita. Foi por isso que levaram eles preso, se eles tivessem alguma coisa tinham deixado eles soltos.

Eu: E tu não fizeste nada? Olívia: Eu não, eu só fiz alguma coisa uma vez quando invadiram a casa de uma vizinha minha pra levar o filho dela. Entraram porta a dentro, tiraram o guri arrastado pelos cabelo de dentro de casa. Daí foram me chamar, foi toda a vizinhança pra lá, todo

mundo começou a gritar, empurrar os brigadianos, mas não adiantou nada, levaram ele assim mesmo.

Todas dão risada. Eu, sem achar a menor graça naquilo tudo, imbuída de toda a minha formação humanista, crente na cidadania, pergunto: *Mas como é que vão entrando nas casas assim?* Anelise: *Ah, isso é assim mesmo. Eles cansam de entrar, atrás dos caras* (19/06/96).

Qual a relação deste episódio com a aula sobre violência do curso de PLPs? Meu intuito aqui é demonstrar uma experiência de vida radicalmente diferente entre as participantes do curso e da advogada feminista (e como mostra a situação, da pesquisadora também!), e a partir disto, uma diferença no trato com as supostas situações de violência. Levanto a hipótese de que, como no contexto das alunas do curso a violência faz parte do cotidiano. Para entendermos como as PLPs recebem o discurso feminista sobre o tema, temos que primeiro levar em conta a vivência rotineira com a violência no contexto dos bairros populares.¹⁸ Ou seja, não se trata de algo muito extraordinário e de grande invisibilidade para as alunas do curso.

No contexto social das organizadoras do curso, a violência também está presente no cotidiano, porém, de outra forma. Neste contexto, talvez seja mais provável acontecer de seus vizinhos fugirem antes das agressões de assaltantes do que da própria polícia. Ou ainda, de que seus vizinhos sejam médicos, professores universitários, advogados do que sejam traficantes de drogas. O signo da violência dentro das camadas médias se traduz nas infundáveis grades e cadeados de proteção contra os possíveis invasores. No bairro de camadas médias, os moradores são protegidos pela polícia do assaltante anônimo, um desconhecido; enquanto que na vila popular, os moradores têm que se protegerem tanto do assaltante que tem um rosto familiar – o “filho da fulana”, de quem se acompanhou o crescimento brincando pelas ruas da vila – quanto da própria polícia.

Esta mesma análise pode ser estendida à questão da violência contra a mulher, identificável no tom jocoso com que tratam da falta de lembrança de Odete diante do espancamento de uma mulher por seu marido. Será que em briga de marido e mulher se mete mesmo a colher? Podemos supor que tanto a “falta de lembrança” quanto o tom jocoso estejam ligados à forma como

as relações conjugais e de gênero são vivenciadas naquele grupo, onde o feminino e o masculino têm diferentes atributos. Neste momento parece haver um limite para o reconhecimento de uma identidade feminina comum, entre as feministas e as alunas. É a partir deste substrato de valores que os conteúdos do curso serão avaliados e relativizados. E isto deve ser levado em conta quando se analisa o tipo de atuação das PLPs no SIM.

DO SOS-MULHER AO SIM: A ESPECIFICIDADE DAS PLPs

Os SOS-Mulher, que surgiram tanto em São Paulo quanto em Porto Alegre na década de 80, foram uns dos frutos da mobilização feminista em reação a “uma série de assassinatos ocorridos no início dos anos 80, perpetrados por maridos ou ex-cônjuges contra suas companheiras” (HEILBORN, 1996, p. 93) e cujos réus eram absolvidos pela justificativa de legítima defesa da honra (SORJ e MONTERO, 1985).

Os SOS-Mulher aos quais me referi têm suas particularidades, mas em linhas gerais foram concebidos como entidades de apoio às mulheres vítimas de violência, embasada numa prática feminista de conscientização das mulheres acerca de sua condição de oprimidas. Em vista disto, esta prática pretendia fazer com que as mulheres reconhecessem uma experiência comum entre si, criando laços de solidariedade e mútua ajuda para que com isto resolvessem juntas seus problemas e se “convertessem” ao feminismo. No entanto, as coisas não se seguem desta maneira e ambos os serviços duram exatos três anos. Cabe ressaltar que a clientela preferencial eram mulheres das camadas populares urbanas, que iam ao serviço em busca de ajuda para seus problemas.

Como já havia sugerido anteriormente, creio que o projeto de Formação de PLPs da ONG feminista Themis tem, nas experiências dos SOS-Mulher, fontes inspiradoras. A ONG Themis caracteriza o projeto de Formação de PLPs como um dos “mais expressivos de combate e prevenção à violência doméstica e sexual no Brasil” Assim as PLPs no SIM estariam capacitadas

a desenvolver as seguintes atividades: “orientação e encaminhamento às mulheres sobre direitos básicos de cidadania, grupos e reuniões de estudos e debates sobre temas de interesse da comunidade, ações e campanhas públicas e atendimento jurídico e resolução de conflitos” (minuta do projeto de implantação do SIM, de outubro de 1996).

Como já mencionei anteriormente, o serviço configura-se pragmaticamente no espaço de atuação das PLPs dentro de suas comunidades. Ali elas recebem as mulheres demandantes do serviço, informam-lhes sobre seus direitos e, de acordo com cada caso, fazem os encaminhamentos necessários. O SIM/Partenon foi inaugurado em meados de 1997 e tem uma trajetória peculiar marcada pela constante mudança: seja de sede ou de coordenação e corpo de atuantes.

De acordo com a literatura sobre os SOS-Mulher de São Paulo (GREGORI, 1993 e PONTES, 1986) e o de Porto Alegre (GROSSI, 1988), pode-se perceber semelhanças entre estes e o SIM. Contudo, as diferenças existentes são marcantes sobretudo quando se comparam os atendimentos num e noutro serviço. Uma diferença importante está relacionada ao tempo de existência dos serviços: os SOS-Mulher tiveram três anos de existência, enquanto o projeto de Formação de PLPs está há mais de sete anos em atividade, além de que a demanda para a formação de mais PLPs cresce rapidamente em todo o país.¹⁹ Mas quais seriam as bases destas diferenças, já que ambos os serviços têm como ponto de partida uma ideologia feminista de libertação da mulher?

A fim de salientar as particularidades das PLPs, passo a empreender uma análise do SIM/Partenon, tendo como referência comparativa as experiências dos SOS-Mulher registradas por Pontes (1986), Grossi (1988) e Gregori (1993). Divido minha análise em duas partes principais: a divulgação dos serviços, onde discuto as nem tão diferentes estratégias utilizadas para propagandear os SOS-Mulher e o SIM, e os atendimentos, onde se situam as diferenças fundamentais entre os dois serviços. Creio ser importante relembrar que a especificidade da experiência de atuação política das PLPs

fundamenta-se sobretudo busca do espaço no campo político municipal. Ou seja, são mulheres de grupos populares, experientes atuantes na política comunitária, que se utilizam dos conhecimentos feministas adquiridos no curso, ressignificamos de acordo com seus valores culturais e aplicando-os de forma “competente”, na tentativa de consolidação de sua atuação como PLPs.

A DIVULGAÇÃO

Ao longo de minha pesquisa ouvi incontáveis vezes o termo *divulgação*, dito pelas PLPs. Emicamente, trata-se de um termo carregado de significados e central em suas atividades, o que me parece ter uma relação direta com as pretensões políticas de seu trabalho no SIM. Esta *divulgação* pode ser separada em duas diferentes práticas das PLPs. A primeira delas diz respeito a divulgação de seu trabalho no campo político mais amplo. O segundo tipo de *divulgação* está em relação direta à “clientela”, ou seja, põe em perspectiva o tipo de apelo propagandístico utilizado pelas PLPs a fim de sensibilizar a potencial clientela do SIM.

UMA FACE DA DIVULGAÇÃO: ESTRATÉGIA PARA PARCERIAS

Os primeiros plantões do SIM Itinerante foram momentos em que Alice, Elvira, Anete²⁰ e eu organizávamos os cartazes e panfletos para propagandearmos, pelas redondezas, os horários e locais de funcionamento e as especialidades dos serviços oferecidos. Logo após, visitávamos escolas, delegacias de polícia, brigada militar, corpo de bombeiros, postos de saúde, associações de moradores, espaços estes onde se encontram as “autoridades” locais – sujeitos detentores de um certo capital simbólico – e com as quais é fundamental se fazer uma *parceria* para que o trabalho de PLP tenha *respaldo*.²¹ Um outro espaço onde fizemos a *divulgação do trabalho de PLP* foi o da política institucional: câmara de vereadores, assembléia legislativa, prefeitura municipal, partidos políticos e órgãos públicos.

Para a entrada nestas instâncias, as PLPs acionavam suas redes de *conhecidos*, os quais lhes indicavam outras pessoas para quem elas apresentavam seu trabalho no SIM e entregavam-lhes o *kit do SIM*.²² O intuito desta prática de divulgação era o de sensibilizar seus interlocutores para a importância de seu *trabalho comunitário na defesa da mulher*. Um dos elementos enfatizados pelas PLPs nestes momentos era sua vivência prática dos *problemas da comunidade*. Este elemento é o que parece conferir o caráter distintivo da atuação das PLPs, ao *representar* os interesses das mulheres, *lutar para a mulher ser reconhecida, respeitada e valorizada*. Estas PLPs, ao fazerem isto, procuram demonstrar a seus interlocutores que são sujeitos detentores de um capital de relações pessoais (PALMEIRA, 1996), e, portanto, boas aliadas com quem se pode constituir parcerias de trabalho. Ou seja, procuram mostrar que são mulheres reconhecidas em suas comunidades e com grande ascendência sobre suas *bases*, elementos que são valiosas moedas de troca no jogo político.

A meu ver, o uso desta estratégia de divulgação aponta para uma tentativa de valorização e de consolidação política da atividade de PLP, junto aquelas instâncias que elas consideram cruciais para tais objetivos. As PLPs estão aqui ampliando suas redes de reciprocidades que espelham o mecanismo de constituição do universo de suas relações sociais (ZALUAR, 1994). Estes interlocutores passam, assim, a serem tomados como um dos pólos de reciprocidade, tornando-se aliados em potencial, prontos a serem acionados. Ou seja, entendo esta prática das PLPs como a atualização de valores simbólicos de pertencimento a uma rede de reciprocidades. Já aqui, esta “pequena” peculiaridade da prática das PLPs, marca uma diferença crucial entre este serviço e o SOS-Mulher.

Nos estudos sobre o SOS-Mulher de São Paulo e de Porto Alegre, esta face da prática de divulgação não aparece, já que seu objetivo político restringia-se a conscientização das mulheres vítimas de violência. A expectativa das feministas do SOS, como salienta Gregori (1993), era transformar as mulheres vítimas de violência em militantes do Movimento Feminista, a partir de uma “pedagogia” feminista como denomina Pontes (1986). Com este intuito a prática de divulgação assume uma determi-

nada face e é por ele justificada. Aqui sim, há uma semelhança, em princípio, com a outra face da divulgação do SIM.

OUTRA FACE DA DIVULGAÇÃO: OFERTA DE SERVIÇOS

De acordo com o objetivo de libertação da mulher através da conscientização de sua condição de opressão, o SOS-Mulher de São Paulo, a fim de divulgar sua existência e de trazer para si mulheres para serem atendidas, utilizou a oferta de prestação de serviços como chamariz. A oferta de serviços resumia-se em “orientação jurídica gratuita e ajuda concreta na resolução de problemas – indicação de creches, agências de empregos etc.” (GREGORI, 1991, p. 61). Mesmo fazendo propaganda, isto não era uma prática que fazia parte dos objetivos da entidade, indo de encontro a ideologia feminista ali vigente, pois incorria-se no risco do assistencialismo. E suprir as necessidades do Estado não era o objetivo das feministas. Antes, o trabalho político do SOS era fazer com que as mulheres, vítimas de violência, se fortalecessem junto ao grupo e tornassem-se autônomas.²³ As resoluções imediatas dos problemas concretos das mulheres eram tomadas informalmente, de acordo com as redes de relações pessoais de cada feminista participante do SOS, e, por muitas vezes, as promessas de ajuda não eram cumpridas, marcando uma incoerência com as expectativas das demandantes do serviço.

O caso do SIM/Partenon possui algumas semelhanças com este tipo de divulgação do SOS-Mulher. A oferta gratuita de serviços às mulheres da comunidade parece ser o grande trunfo das PLPs para chamar “clientes” para o SIM, o qual elas sabem muito bem usar. Um elemento que é muito enfatizado pelas PLPs na propaganda do SIM refere-se às especificidades dos serviços que oferecem, como se pode ver no texto manuscrito por Anete no cartaz a seguir, afixado no centro comunitário de uma das vilas do Partenon:

ATENÇÃO:

NÓS, CHEGAMOS AS PLPS DO SIM INTINERANTE DO PARTENON.

**VENHAM CONHECER NOSSO TRABALHO TRAGAM,
SUA AMIGAS PARA BATER**

**UM PAPO COM NÓS, O SERVIÇO DE INFORMAÇÃO A
MULHER, PROMOTORAS**

**LEGAIS POPULARES DO PARTENON FAZEMOS EN-
CAMINHAMENTOS PARA**

**RECONHECIMENTO DE PATERNIDADE, PENSÃO
ALIMENTÍCIA, CARTEIRAS DE**

**IDENTIDADE TÍTULO DE LEITOR, REGISTROS DE
NASCIMENTO, FOTOS,**

**ESTUPRO, ASSÉDIO SEXUAL, VIOLÊNCIA DOMÉSTI-
CA, CARTEIRA DE**

**TRABALHO, ASSESSORIA JURÍDICA, DNA, SEPARA-
ÇÃO, DIVÓRSIO, QUESTÕES TRABALHISTAS**

**ÁREAS DE ABRANGÊNCIA: DA MULHER - EDUCA-
ÇÃO, SAÚDE,**

**ASSISTÊNCIA SOCIAL, CULTURA, LAZER, TRÂNSITO,
SEGURANÇA, TRANSPORTE, ETC...**

DIA - TODAS ÀS 4ª FEIRAS

SEMANA 4ª À TARDE

HORA 14 ÀS 17 HORAS

SIM ITINERANTE”

**“CONVIDAMOS TODAS ÀS MULHERES QUE QUEREM
EXPLICAÇÕES NA ÁREA SOCIAL,**

**EDUCAÇÃO, CULTURA, SAÚDE, JUSTIÇA, HABITA-
ÇÃO, SEGURANÇA, ETC....**

**TUDO O QUE FOR RELACIONADO À MULHER DO
NASCIMENTO ATÉ A MORTE”.**

Os sublinhados no cartaz são meus, a fim de salientar as especificidades do tipo de propaganda que as PLPs fazem do SIM. Há vários elementos que são imensamente significativos. Começamos pela introdução do cartaz, o convite a uma conversa, um bate papo. Aqui fica explícito o principal objetivo do SIM: a multiplicação de informações sobre os direitos das mulheres. Contudo, esta expressão não aparece em nenhum momento, antes sim a tradução de seu significado prático na vida cotidiana das pessoas da vila, ou seja, os serviços oferecidos. Mais uma vez aqui, aparece aquilo que Muniz (1996) aponta como uma apropriação pragmática do direito entre o universo dos grupos populares.

Com relação aos tipos de serviços oferecidos, encontramos uma mistura de registros que revelam a amplitude de espaços semânticos por onde estas mulheres circulam, traduzidos por uma gramática que parece fazer sentido dentro do universo do público alvo da propaganda. Os registros transitam desde os conteúdos feministas aprendidos no curso – violência doméstica e violência sexual –, até àquelas questões que parecem ter muita procura no local – separação, reconhecimento de paternidade, pensões – passando pelas grandes pautas temáticas do OP – saúde, educação, assistência social, cultura, lazer, trânsito, segurança e transporte. A frase que fecha o cartaz é por demais significativa: *tudo o que for relacionado à mulher, do nascimento até a morte*. Ou seja, se elas por ventura esqueceram de arrolar alguma de suas “especialidades” oferecidas, nesta frase elas tem uma garantia de que sua oferta seja bem entendida, elas assim demonstram a vastidão de sua atuação, específica para mulheres. Mas é interessante contrastar o conteúdo deste cartaz, que está afixado em um local incrustado no coração de uma vila, de enorme circulação da população, com outro, este agora afixado num local que fica fora da vila, por onde circulam uma maior diversidade de pessoas.

**LOCAIS DE ATENDIMENTO DO
SERVIÇO DE INFORMAÇÃO A MULHER
(SIM) ITINERANTE:**

QUARTAS-FEIRAS

Centro Comunitário Morro da Cruz

Travessa 25 de julho, 1582

HORÁRIO: 13:00 HS - 18:00 HS

QUINTAS-FEIRAS

Centro Administrativo Regional (CAR)

Partenon - Lomba do Pinheiro

Avenida Bento Gonçalves, 6670 - Fone: 339 73 77

HORÁRIO: 08:00 HS - 12:00HS

**ATENDIMENTO GRATUITO EXCLUSIVO A MU-
LHERES DE TODAS AS CLASSES SOCIAIS.**

ÁREAS DE ATUAÇÃO: Educação, Saúde, Assistência Social, Habitação, Segurança, Cultura e Jurídica: encaminhamento de documentações em geral: carteira de identidade, certidões de nascimento e casamento, título de eleitor; questão trabalhista; orientação em casos de violência doméstica e psicológica, estupro, assédio sexual (dentro e fora do serviço) e encaminhamento de pensões em geral; reconhecimento de paternidade (DNA).

PARCERIAS: CAR, Conselho Tutelar, 11ª, 15ª e 18ª DPC, delegacias da Brigada Militar, Centros de Saúde (Murialdo), Hospitais Sanatório e São Pedro, NAFS, CESMAPA, SAJU - PUC, Fórum do Partenon, Conselho e Fóruns Populares e lideranças comunitárias.

Este cartaz foi ditado por Anete e por mim digitado. A grande diferença entre este e o anterior é o fato de trazer a seguinte frase: *atendimento exclusivo a mulheres de todas as classes sociais* e a listagem de suas *parcerias*. Mas por que a ênfase de classe social? Anete me explica que não é só *mulher pobre que tem problemas, as ricas também têm* e, segundo ela, estas têm maiores dificuldades de *se abrirem e por isto é bom que seja divulgado que elas estão ali para ajudar as mulheres de todas as classes sociais*. A primeira vista, este elemento parece estar relacionado com um ideal feminista de solidariedade e mútua ajuda universal, independente das diferenças entre as mulheres. Contudo, a meu ver este elemento parece estar muito mais relacionado ao projeto político de consolidação e reconhecimento da atividade de PLPs. Ou seja, com isto pretendem revelar a importância de seu trabalho em prol da defesa da mulher na tentativa de arrebatar mais espaço e público para a realização de seu projeto político pessoal.

No mesmo sentido, a listagem das parcerias parece cumprir uma função de oferecer ao SIM um caráter de seriedade, de autoridade outorgado pelas instâncias de reconhecido valor e poder político local. Outro elemento estrangeiro é a palavra “gratuito” que somente aparece aqui. Posso aventar a hipótese de que no cartaz anterior esta palavra poderia soar destoante em um local onde as pessoas têm atendimento médico, remédios, cursos, distribuição de leite e sopa gratuitos. Contudo, na divulgação boca a boca este elemento não é esquecido pelas PLPs, como pude presenciar na ocasião descrita a seguir:

Estávamos numa delegacia de polícia tentando afixar este segundo cartaz de propaganda do SIM e havia duas mulheres – que aparentavam não mais de 24 anos de idade –, uma com um bebê no colo, registrando queixa contra o pai do bebê. Elas estavam procurando por teste de paternidade e pensão alimentícia. Elvira prontamente entrega um folder, oferecendo seus serviços. É interessante como introduz sua oferta: *nós temos advogado de graça, fizemos documentação, trabalhamos com as questões jurídicas sobre separação, teste de paternidade, DNA. Tudo que se relaciona com a mulher, desde que nasce até a velhice*.

O mote “advogado de graça” é recorrente neste tipo de divulgação e revela um domínio e uma utilização estratégica dos

códigos locais. Nada mais valorizado neste contexto do que se ter um advogado de graça nestas situações! Como no caso do SOS-Mulher pontuado, esta é também uma estratégia deliberadamente utilizada naquele caso para ter um poderoso elemento de troca a oferecer para as mulheres que procurassem o serviço, a fim de garantir minimamente sua existência enquanto entidade e seu projeto político de conscientização. No entanto, no caso do SIM, a gratuidade dos serviços jurídicos de um advogado não se dá assim como faz pensar Elvira. Trata-se de um ponto nevralgico e de muita tensão entre a ONG Themis e as PLPs, que lembra em muito a discussão do problema da prestação de serviços entre as feministas do SOS-Mulher.

Nos dois primeiros anos de funcionamento dos SIM, cada um tinha em seus dias de plantão uma advogada da Themis responsável pelos atendimentos. A alta demanda dos SIMs fez com que a ONG – a partir de uma das suas áreas de atividade, a assistência jurídica gratuita a mulheres – sobrecarregasse-se de processos na Justiça, tornando-se um arremedo da Defensoria Pública do Estado. Este modelo de atuação acabou por descontentar a equipe da ONG, que via nos rumos que estavam tomando os SIM, um desvirtuamento de sua proposta inicial de informação e multiplicação dos direitos das mulheres. A maior autocritica que a equipe da ONG fazia-se era que estavam a preencher lacunas deixadas pelo Estado, o que não era seu papel. Antes pelo contrário, o objetivo da ONG era fazer com que as mulheres conhecessem seus direitos e os exigissem, fazendo com que o próprio Estado suprisse suas deficiências. Ou seja, como no SOS-Mulher, o temível fantasma do assistencialismo estava a espreita!

Em vista disto, a forma de funcionamento dos SIM foi reformulada. As advogadas foram afastadas e a partir daí as PLPs não fariam mais atendimentos, antes sim, imbuídas pela seu papel de informadoras e multiplicadoras, elas encaminhariam e apoiariam as mulheres que fossem ao serviço. Esta parece ser uma diferença muito sutil, mas possui uma carga semântica muito forte, onde se centram as tensões entre ONG/PLPs. Parece estar subjacente à mudança provocada pela ONG, por seu lado, uma tentativa de incentivo crescente de autonomização dos SIM, um desvinculamento da Themis.

No entanto, esta não parece ser a interpretação das PLPs. Para elas estas mudanças parecem ter acarretado uma perda de *status* simbólico. De várias PLPs, não apenas das do Partenon, ouvi queixas com relação a esta atitude da ONG por terem tirado as advogadas dos SIM *sem mais nem menos!* As PLPs queixavam-se sobretudo do abalo que suas imagens teriam frente às suas comunidades. Ou seja, houve aqui a identificação do enfraquecimento do poder político e, em última instância, do reconhecimento das PLPs em suas comunidades de origem. Todos estes elementos refletem-se nas peculiaridades dos diferentes atendimentos do SIM e do SOS-Mulher.

OS ATENDIMENTOS

Segundo a literatura sobre os SOS-Mulher de Porto Alegre e São Paulo, o público e as demandas destes serviços em muito se assemelham aos do SIM: mulheres das camadas populares urbanas que procuram informações sobre direitos de família (separação, pensões etc) e um local onde possam “desabafar”. Contudo, as formas com que estas questões são tratadas num e noutro lugar são muito diversas.

Tanto Grossi (1988), ao refletir sobre a prática do SOS-Mulher de Porto Alegre, quanto Gregori (1993) e Pontes (1986), ao estudarem o SOS-Mulher de São Paulo, apontam que as formas de atendimento partiam de determinados pressupostos feministas que visavam a uma conversão a estilo de vida particular, feminista (PONTES, 1986). Com isto, as técnicas de atendimento utilizadas eram influenciadas por um viés psicanalítico, incitando à reflexão, individual e em conjunto das mulheres que ali chegavam, para daí chegarem a conscientização de sua própria condição de oprimidas. Grossi descreve que a técnica por excelência de atendimento no SOS-Mulher de Porto Alegre era a *escuta de ajuda*, primeiramente aplicada em atendimentos coletivos, sem muito sucesso, e após tornando-se individuais.

Nestes atendimentos as plantonistas feministas escutavam as demandantes do serviço e levavam-nas a contar as razões que as trouxeram até ali. Com isto passavam a fazê-las refletir sobre sua situação de mulher e procurar elas mesmas as soluções

para seus problemas. Estas atitudes eram amplamente discutidas entre os grupos de feministas das entidades, a fim de manterem uma constante reflexão sobre seus papéis no SOS, que eram pautados pela tentativa de construção de uma relação igualitária com as demandantes do serviço, bem como sobre a prevenção de uma atitude assistencialista, que estaria em franca oposição aos propósitos libertários de ambos SOS-Mulher.

Segundo Gregori, é exatamente nas diferentes expectativas – das feministas plantonistas e das mulheres *visitadoras* – com relação aos atendimentos, que se concentra a frustração das feministas com o SOS-Mulher e uma das causas de sua fragmentação futura. Em grande medida, a “falta de uma reflexão do coletivo sobre o universo cultural das mulheres atendidas e suas angústias” (GREGORI, 1993, p. 72), o não saber reconhecer e lidar com diferentes alteridades, com outras formas de feminismo por parte das feministas do SOS pode ser visualizado em três pontos fundamentais, que caracterizam o atendimento no SOS, diferenciado-o do SIM.

A postura de conscientização que enfatizava a opressão de gênero e a separação como formas de libertação da mulher, entrava em choque com a lógica relacional do universo de valores das mulheres atendidas. Todo o cuidado que as plantonistas tinham em construir uma relação igualitária com as “visitadoras”, entrava em confronto com a expectativa destas últimas, que iam ali procurar ajuda especializada, proteção e o respaldo de uma “autoridade” para a legitimação de seus problemas. E, além disto, o próprio uso do espaço físico do SOS em que as feministas procuravam imprimir um caráter de informalidade, que em suas concepções significava conforto para fazer as mulheres sentirem-se à vontade, era absolutamente contrastante com o modelo das mulheres, para quem o espaço físico deveria refletir respeitabilidade, ordem e organização.

No SIM estes elementos estão em perfeito acordo com o universo de valores que norteiam as expectativas de seu público-alvo. O próprio ambiente de atendimento mimetiza um escritório, com escrivaninhas, mesas, livros, fichas para registros e um lugar reservado para as PLPs fazerem os atendimentos individuais. Estas características marcam um caráter bem institucional, carregado dos significados de respeitabilidade e

autoridade, procurados pelas demandantes. No SIM, são as PLPs, *mulheres da comunidade* como se auto-intitulam, que fazem os atendimentos. São figuras que além de dominarem os códigos culturais das mulheres atendidas, somam a isto um certo *status* social destacado dentro de suas comunidades. Estes elementos fazem com que assumam uma postura de especialistas, com a marca de autoridade ante as demandantes do serviço. No entanto, creio que o ponto crucial de diferenciação se situe na questão da conscientização acerca da opressão de gênero.

As PLPs não pretendem transformar as atendidas em feministas. Não estão ali para se oporem aos homens como um bloco homogêneo de opressores. Seu objetivo, segundo apontam, é o de *ajudar, passar* informações sobre os direitos das mulheres. Por isto, sua atuação não enfatiza a possibilidade de separação conjugal, posto que compartilham da mesma lógica relacional de gênero das mulheres atendidas. Para tornar mais evidente esta diferença crucial, resgato duas versões sobre um caso atendido no SIM/Partenon que me foi relatado por três PLPs diferentes. É interessante notar a forma de avaliação do resultado do caso e a polêmica que surge entre duas PLPs sobre a divergência de avaliações. A primeira versão me foi contada por Olívia, quando a entrevistei em sua casa sobre os atendimentos feitos no SIM no ano que havia passado.

Olívia: Tem uns atendimentos que eu lembro assim: o caso de uma guria de 19 anos, que foi espancada pelo marido. Ela mora aqui perto até. Ela soube que eu tinha esse trabalho daí ela até veio aqui em casa me procurar. Daí eu aconselhei ela, ela foi até o SIM. Ela tava quase ganhando o filho e pra ti ver como foi o espancamento que depois de três semanas ainda tava visível as marcas. Por que ela apareceu lá no SIM, só três semanas depois, daí a Nair até foi que levou ela pra dar queixa...²⁴ Daí ela não levou adiante, por que ela não trabalha, a mãe mora longe, acho que é Guajuvira, não lembro direito, sei que é praquelles lado.²⁶ Daí ela dizia que tem umas irmã e daí ela ficava meio assim de ir pra casa da mãe, ela mais os filhos...

Alinne: Tá, mas o que ela queria quando foi procurar vocês. Como foi que ela chegou no SIM, o que ela dizia...Ela não queria se separar? Vocês não aconselharam ela a se separar?

Olívia: Ah, ela chegou assim gritando desesperada, dizendo que queria sair de casa, que não agüentava mais. Daí a gente conversou com ela, esperou ela esfriar a cabeça, pra ela ver se ela queria se separar. A gente não pode fazer isso, aconselhar a se separar. A gente tem que conversar, escutar, ver qual é a realidade da mulher, as necessidade dela, o que ela quer... Daí o cara bateu nela de novo.

Alinne: Tá, mas por que que ela continua com o cara se ele continua batendo, por que ela não se separa dele?

Olívia: É que ela pesou. Morando com a mãe dela ela não ia ter o tipo de vida que ela tem aqui com ele. Daí ela não quis, ela disse que tinha que se sujeitar, por que era o melhor pra ela. Mesmo que eu ache que não dá pra viver assim, né, apanhando. Mas é ela que tem que saber o que é melhor pra ela. Mas depois que esfriou a cabeça ela viu que não podia se separar do marido, ele tá desempregado, eles moram nos fundos do terreno do pai dele; mesmo ele tando desempregado, o pai dele poderia pagar a pensão, por que ele tem dinheiro, ele não é rico, mas ele tem dinheiro. Ele tem umas casas que ele aluga. As pessoas são muito arredia em nos procurar em caso de violência ainda...
(Olívia, 15/01/98)

Alguns dias depois, o mesmo caso me foi contado por Alice e Elvira, e desencadeou uma longa discussão familiar entre as duas irmãs PLPs a partir de suas divergências quanto a avaliação do caso.

Alice: E daquela que apanhou do marido, que é vizinha dela, a Olívia não te contou? Levou uma surra do marido. E eu não entendo. A gente andou de cima pra baixo com ela, foi lá, deu queixa na polícia e ela continua com ele. Não entendo, mesmo. Tu precisava ver o jeito que ela ficou, toda roxa...

Alinne: Não foi uma guria de 19 anos?

Alice: Nem sei que idade que ela tem. Foi uma que apanhou quando tava grávida, por ganhar o filho e depois ela apanhou de novo com o filho no colo. Um absurdo, não sei como tem gente assim, que agüenta...

Alinne: Mas por que ela apanhava?

Alice: Nem sei, acho que era de ciúmes. Mas não interessa do que seja, não entendo como ela continuava, Um absur-

do. Nem sei como andam as coisas dela, ela não apareceu mais...

Neste momento, o sobrinho de Alice, filho mais velho de Elvira, que escutava silenciosamente nossa conversa inter-vém: Vai vê que ela gostava de apanhar, ora. Tem gente que gosta. Ela tava na dela. Por isso que ela agüentava...

Alice: Nem vem com essa não, tu acha que a tua namorada ia agüentar? Eu não agüentaria. Vai ver que ela já era acostumada a apanhar do pai, ou o pai batia na mãe dela, vai saber...

Se instaura uma discussão na família. Elvira retruca Alice: Não é bem assim, Alice. A gente tem que pesar bastante nessas horas, não ir julgando assim. Tu não sabe das dificuldades dessa mulher, é uma decisão muito séria a separação. Tu coloca em jogo a tua família, pra mulher é uma coisa muito difícil essa decisão por causa da família. Tem que pesar a cultura dela, os costumes que ela traz da família dela...

Alice: Mas é isso que eu tô dizendo, vai ver que ela apanhava em casa e tá acostumada!

Elvira: Não é só por aí, eu tô querendo dizer que de repente pra essa mulher, ela aprendeu na família dela que a família é a coisa mais importante de tudo e que cabe à mulher agüentar de tudo pra continuar com a família unida. Pra nós que estamos trabalhando com isso é muito difícil tentar ajudar, tem que estar atendida pra todas essas coisas. Como é que tu vai aconselhar a uma mulher procurar a separação se tu não sabe bem como que é a cultura dela, os hábitos de família que ela tem. Tu tem que conhecer o pai, a mãe dessa mulher, os avós se for possível, não é bem assim “não agüento e vou separando”... Sabe Alinne, pra nós que trabalhamos com isso não é nada fácil, é uma barra, muito complicado. A gente tem que tá ligada nessas coisas.

Alice: Mas eu acho um horror... (Alice e Elvira, 19/01/98)

Confrontando estes relatos das PLPs com o tipo de atendimento feito pelas feministas do SOS-Mulher nos deparamos com um estranho paradoxo. Compartilhando de um *ethos* individualista moderno e em nome de um ideal libertário e igualitário, as feministas do SOS-Mulher ao se defrontarem com mulheres

vítimas de violência conjugal, procuravam fazer com que estas refletissem sobre suas histórias de vida, pontuando aí elementos que indicassem sua opressão de gênero. Com isto, elas pretendiam que as vítimas conscientizassem-se e procurassem sua libertação, indicando a separação conjugal como o ponto de partida.

Em contrapartida, as PLPs do SIM, compartilhando de um *ethos* não propriamente individualista moderno como as feministas, procuram resgatar a história de vida da mulher agredida, atribuindo-lhe outro significado. Aqui revela-se um atitude de compreensão e respeito pelas escolhas feitas pelas atendidas em não procurarem ou não levarem adiante a separação conjugal. Na avaliação das PLPs se justifica a não-separação do homem agressor em nome de um valor cultural maior: a coesão familiar. Associado a isto está a valorização de um código cultural pautado pela lógica relacional de gênero, no qual a mulher desempenha o papel de “guardiã” do lar e “esteio” da família.

O paradoxo a meu ver está exatamente no resultado final que as diferentes lógicas culturais propõem ao atendimento da mulher agredida. As PLPs, embora imbuídas de uma lógica não individualista, acabam por respeitar mais o livre-arbítrio do indivíduo (no caso, a mulher agredida) em suas escolhas pessoais. Ao passo que as feministas acabavam por negligenciar este espaço da constituição do sujeito moderno, partindo de um valor cultural específico e, em nome dele, invalidando as escolhas individuais das mulheres que sofriam violência conjugal.

Outra especificidade do atendimento no SIM é a atualização de valores culturais, os quais designam diferentes atributos aos papéis de gênero na lógica relacional do pacto de reciprocidade conjugal e seu acionamento como medida avaliativa no próprio atendimento feito pelas PLPs. Vimos que na divulgação do trabalho de PLP, um dos aspectos de sua atividade que é propagandeado é a *defesa da mulher*. Neste sentido, parece se tratar de uma mulher abstrata, uma categoria social cujo reconhecimento de sua existência torna justificado, e talvez indispensável, o trabalho das PLPs. Contudo, não se trata de uma mulher qualquer. É recorrente entre as PLPs um julgamento moral a um modelo de feminino, a *mulher sem-vergonha*. Como se pode observar na fala de Anete:

se eu escuto uma mulher na rua gritando, numa briga, eu não vô assim correndo pra defender. Eu procuro tirá informação antes, de quem é, se a mulher tem razão ou não, quem são as pessoas envolvidas. Eu não vô saí tirando as caras assim por qualquer uma, por que tem muita mulher sem-vergonha por aí. Eu não vô me metê com traficante por nada! (Anete, 19/05/99).

A afirmação de Anete é bem objetiva e sintetiza uma regularidade que encontrei nas formulações das PLPs sobre o feminino: *mulher sem-vergonha* é indefensável! Não faz sentido a PLP arriscar-se em defesa de uma mulher que não está de acordo com os atributos esperados dentro do universo de valores que rege seu grupo social. Mas o que é ser *sem-vergonha*? É aquela que trai o marido, ou seja, aquela que não está de acordo com as atribuições de seu papel de gênero na lógica relacional do pacto de reciprocidade conjugal.

Neste sentido, parece-me que as PLPs ao se remeterem à *mulher sem-vergonha* estão estendendo à sua atuação uma concepção particular de feminino, forjada no seu universo de valores culturais. Estudos sobre a moralidade de grupos populares urbanos apontam que “a conduta moral da mulher tem como critério básico de julgamento seu comportamento sexual, assim, o cotidiano feminino é construído de modo a evitar qualquer sugestão de disponibilidade sexual” (SARTI, 1989, p. 42), que é sancionada e regulada pelo grupo social. Contudo, há que se separar claramente a fidelidade sexual feminina de qualquer ideal de castidade (PAIM, 1998). O atributo da fidelidade feminina da mulher casada está diretamente associada com os outros atributos de seu papel de gênero no pacto de reciprocidade conjugal: o cuidado da casa e dos filhos.

Mas é em Duarte (1987), no artigo sobre o código de moralidade das classes trabalhadoras urbanas, que encontro uma formulação mais elucidativa sobre esta questão. Este antropólogo argumenta que “*vergonha, respeito e juízo* são as medidas de avaliação das pessoas – avaliação de seu comprometimento maior ou menor, de sua capacidade ou ensejo maior ou menor de cumprir com as regras de uma reciprocidade social que é muito ampla, mas que encontra na relação homem/mulher seu palco fundamental, crítico, dramático - eventualmente trágico” (DUARTE, 1987, p. 220), (grifos do autor).

Neste sentido, quando as informantes referem-se à *mulher sem-vergonha*, estão, prioritariamente apresentando um julgamento de valor moral acerca de determinados atributos do feminino que são, dentro de código estrito que dita o comportamento esperado de homens e mulheres, dissonantes com uma figura de mulher “respeitável”. Para tornar mais inteligível este modelo, passo a resgatar algumas situações em que aparece.

Um situação exemplar sobre a *mulher sem-vergonha* pode ser encontrada no relato de Elvira sobre uma das aventuras amorosas extra-conjugais de seu marido. Segundo contou-me Elvira, esta amante trata-se de uma amiga comum ao casal. O relacionamento entre os dois aconteceu dentro da casa de Elvira, numa festa de aniversário de seu marido. Mas o caso durou pouco tempo, já que seu marido não se apaixonou pela mulher, como relata Elvira:

Ele dava sovas homéricas nela e ela continuava no pé dele. Ele me disse que esse foi o pior erro da vida dele. Ele não sabia mais o que fazer pra se livrar da mulher. Ela Veio até falar comigo, pra fazer um pacto comigo, pra que eu intercedesse junto a ele pra ele ficar com ela e daí ela se comprometia comigo de cuidar dele pra mim, de não deixar ele andar com outras por aí, que ele ficava só entre nós. Ah, mas ela me ouviu! Eu arrasei com ela, disse cada coisa. Ela me dizia que ele batia nela, dava surras nela, que não queria saber dela. E eu, na maior calma, dizia: ‘que engraçado, né. Em mim ele nunca bateu. Nunca tocou um dedinho se quer...’ E ela chorava. Eu dizia pra ela, que mulher sem-vergonha tem que apanhar mesmo, mulher que não se dá o respeito. Tá visto que o homem não quer nada com ela, e ela fica correndo atrás, fazendo escândalo, não se dá devido valor, tem mais é que apanhar!’ E ela chorava! Eu disse que ela tinha que se dá mais valor, não ficar correndo atrás de homem assim, que já que ela me admirava tanto, que ela seguisse meu exemplo. Por que eu não sou mulher de ficar com qualquer um, aceitar qualquer coisa. Eu sou mais eu, posso ficar com o homem que eu quiser, ou com os homens, né! Eu não sou mulher de me contentar com pouco, eu quero um homem que me trate bem. É que agora eu não quero, tô numa fase preocupada com o meu trabalho. (Elvira, 10/06/99, grifos meus)

O que é uma mulher sem-vergonha e que por isto mesmo, na lógica de Elvira, merece apanhar? Lembremos aqui, que Elvira é uma PLP, que segundo diz *trabalha pela defesa, valorização e respeito da mulher*. Vamos por partes.

Nesta situação temos vários elementos, que informam sobre um código de valores que pauta as medidas de avaliação de Elvira. Seu marido não se apaixonou pela amante, queria apenas passar uma noite com ela. Ou seja, o caso não ameaçou a estabilidade da união conjugal de Elvira. Seu marido não quis sair de casa, não deixou de cumprir seus papéis de pai e esposo e tampouco houve uma maior publicização do caso. A atitude de seu marido parece ser aqui justificada pela “natureza infiel do homem”.²⁵

Outro elemento elucidativo neste relato é a comparação que Elvira faz entre ela e a amante do marido, enfatizando os elementos negativos da outra – o não se dar o valor, o respeito, por não ter se dado conta que o homem não a queria – e ressaltando suas qualidades. O golpe final de Elvira a sua rival vem com a máxima: *mulher sem-vergonha tem que apanhar mesmo!* Neste momento Elvira evidencia o alto valor moral de ser uma mulher com vergonha, de respeito, já que nela seu marido *nem sequer tocou um dedinho!* Por fim, mandando a *mulher sem-vergonha*, seguir seu exemplo de mulher honrada, boa mãe e esposa.

Esta avaliação prévia da mulher que procura a ajuda das PLPs aparece como um critério dos procedimentos das PLPs nos atendimentos feitos no SIM. Assim, para ser defendida, *tem que se ver bem quem é essa mulher*. Ao comentar sobre os procedimentos que adota nos atendimentos que faz, Anete é explícita ao afirmar que não defende ou sequer ajuda uma *mulher sem-vergonha*. Antes de qualquer coisa, ela precisa saber quem é a mulher que pede ajuda, como me exemplifica:

O meu procedimento é o seguinte: não abro minha boca, tu tem que escutar as mulheres, investigar pra depois encaminhar. Eu faço isso. a mulher vem aqui, reclama, se faz de vítima e eu escuto e daí eu marco um retorno pra outra semana e digo que vou me informar sobre o caso dela, pra depois mandar ela pro lugar certo. Nisso eu vou investigar, saber bem como é o caso dessa mulher. A não ser que

*a mulher chegue aqui toda estropiada, ensangüentada, daí tu tem que agir rápido, mandar pro IML fazer exame. Se não não. Tem muita mulher que chega aqui falando mal do marido e daí tu fica só com a história da mulher e vai e ajuda ela a tirar o marido de dentro de casa e **quando tu vai ver a mulher era que tava passando ele pra trás, traindo ele com outro, colocando outro pra cama**. Ela que tinha colocado outro pra dentro de casa. Daí eu não tô pra vim marido aqui tirar satisfação de mim. **Vão dizer que a gente tá ajudando a mulher a ser sem-vergonha. Daí já viu, é o nosso trabalho que vai ficar mal visto. Vão tá todos os maridos de cara virada pra nós, dizendo por aí que as promotoras tão pra defender as mulher sem-vergonha. Por isso que tem que ver bem quem é essa mulher, qual a situação, como aconteceu o caso, pra depois fazer alguma coisa** (Anete, 01/07/99, grifos meus.).*

Nas formulações de Anete sobre a *mulher sem-vergonha* podemos identificar, para além da atualização dos valores acerca do feminino, uma grande preocupação com uma suposta contaminação da sua imagem de mulher respeitável, no possível contato com as *mulheres sem-vergonhas*. Ou seja, saber sobre a reputação das mulheres com as quais se relaciona, no caso, em sua atuação, é imprescindível, posto que isto poderá lhe acarretar também um estigma. Aparece também a preocupação com seu *status* social enquanto líder comunitária e PLP. O valor do código de moralidade e conduta do feminino, o bom desempenho dos atributos que são esperados de uma mulher respeitável é aqui também estendido ao campo da atuação política. Isto é, as medidas de avaliação moral que regem o comportamento da mulher na lógica da reciprocidade conjugal são também utilizadas em outras instâncias da vida destas mulheres.

Trata-se, portanto, de um código pervasivo, que abarca a totalidade de suas vidas. Esta é a diferença crucial que marca a atuação das PLPs no atendimento no SIM, este “filtro” avaliativo que define qual o tipo de mulher que “merece” ser defendida. Dentro de um ideário libertário igualitário que funda a atuação feminista do SOS-Mulher, esta diferenciação seria impensável. Diante desse quadro comparativo, fica a questão: seriam, as PLPs, feministas?

SER FEMINISTA X SER FEMININA: UMA QUESTÃO DE ESTRATÉGIA POLÍTICA

Durante meu contato com o trio atuante presenciei inúmeras situações em que elas definiam-se como “femininas”, opondo-se frontalmente ao “ser feminista”. Nestas situações, a expressão “ser feminista” era carregada de uma conotação negativa, por vezes usada como uma categoria acusatória. Este elemento chamou-me muito a atenção já que, analisando distanciadamente suas práticas imbuídas pela defesa dos direitos das mulheres, esta diferenciação parecia contraditória. Passei a buscar os significados atribuídos a esta dicotomia, chegando a perceber que, de acordo com o contexto no qual se encontravam e com o interlocutor a quem se dirigiam, estas categorias eram apropriadas e manipuladas estrategicamente pelas PLPs atuantes, de forma a se adequarem a seus propósitos políticos.²⁶ Passo, assim, a refletir sobre como se dão estas diferentes atribuições de sentido e usos, a partir de uma situação que vivenciei em campo:

Após um plantão do SIM, no qual preparamos alguns cartazes, saímos para uma reunião com o comandante do corpo de bombeiros da região, marcada antecipadamente pelas PLPs. Chegamos no local no horário marcado, o comandante estava a espera. Elvira e Anete apresentam ao comandante o trabalho que fazem, enfatizando que era somente com mulheres. Num tom jocoso, o comandante pergunta-lhes se são feministas. Elvira rapidamente responde-lhe dizendo que não é feminista: *tenho três homens em casa! Não posso ter alergia a homens!* Eu particularmente estranhei sua enfática resposta, não entendendo qual a relação que ela colocava feminismo e alergia a homens.

O assunto entre eles segue, tomando os rumos de um “debate” sobre a situação da mulher em nossa sociedade. Enquanto o comandante argumentava que as mulheres não eram mais discriminadas, Elvira e Anete calorosamente argumentavam que eram, lembrando de dados como as disparidades salariais entre homens e mulheres. Ele comenta que em nossos dias já não era assim, pois a condição da mulher está muito melhor, já que em nossa sociedade ela é

muito mais valorizada. A dupla enfaticamente diz que não, Elvira dá o seu exemplo, que foi educada para ficar em casa: *a gente foi criada pra isso, mas comigo não. Eu não aceitei isso e com o meu marido é diferente*. Elas conversam por mais um tempo e logo saímos. No caminho, retomo o assunto *ser feminista*, pedindo que Elvira me explicasse por que isso indicava ter alergia a homens. Ela me explica:

*acho a palavra feminista muito **agressiva**. É aquela mulher grosseira, que vai abrindo seus caminhos na força. Eu penso assim, eu não sou feminista, sou feminina. Eu acho que no fundo ela se confunde muito com o machista. Eu não. Não sei se é trauma de infância. É que as primeiras feminista, sabe, eu tenho aquela imagem das mulheres hippies, com os cabelo comprido, sujas, chapadas, drogadas. Eu acho que não é isso. A mulher não pode perder a sua referência de femibade... femi..dade, femi.... (Ajudo-a: feminilidade?) é isso aí. O que eu faço é lutar para a mulher ser reconhecida, para ter seu espaço respeitado. Não sei, essa é minha opinião, de repente as colegas pensam diferente... Mas quando o pessoal vê o trabalho da gente, começa a dizer 'tu é feminista, aquelas....' aquela que tem alergia de homem, que luta contra o homem. E na minha opinião não é nada disso. Eu luto pela mulher, pela valorização da mulher. Eu tenho 3 homens em casa! Imagina se eu quero ir contra o homem. Eu não quero perder a minha referência feminina. Não acho que a mulher tem que deixar de ser uma referência para o homem* (Elvira, 13/05/99, grifos meus).

Estes fragmentos de meus registros de campo suscitaram-me algumas questões. Todo o debate entre Anete, Elvira e o comandante sobre a situação da mulher parece, a primeira vista, contraditório com a evitação que elas demonstram ao *ser feminista*. Olhando mais atentamente para as categorias que Elvira usa para definir o *ser feminista* e associando-as com a lógica relacional que define diferentes atribuições ao masculino e ao feminino, dentro do universo simbólico dos grupos populares, a aparente contradição parece se dissolver.

Ao se referir ao “ser feminista”, Elvira utiliza as palavras *agressividade, grosseria, uso da força, machista*, atributos ligados ao masculino. Tomar para si essas características impli-

caria, a partir da visão destas mulheres, na perda da feminilidade. Ou seja, dentro da lógica relacional de complementaridade de gênero, o feminino constitui oposição àquelas categorias apontadas anteriormente – ser *delicada, mimosinha, conversar*, como apontou em outra ocasião Anete – as quais se complementam.

Um outro elemento que aparece na fala de Elvira é a oposição entre *lutar contra o homem, ter alergia a homem e lutar pela valorização da mulher*: Associado a isto encontra-se a ênfase no “ser feminina”, em ser referência para o homem. Nestes fragmentos Elvira explicita a lógica relacional. Lutar contra os homens parece implicar numa pretensão em tomar o lugar masculino. Esta idéia choca-se frontalmente com a complementaridade entre o homem e a mulher. Agindo assim, ela “deixaria” de ser mulher, não mais sendo uma referência para o masculino, ou seja, perderia os atributos da feminilidade e quebraria o pacto conjugal. Em última instância, haveria uma ruptura com os valores que ordenam seu mundo simbólico. Aqui, então, encaixa-se o *lutar pela valorização da mulher*. Desta tarefa o masculino não está excluído, antes sim, é pensado conjuntamente.²⁷ No entanto, em determinadas situações, ouvi definir-se como feministas também. Em certa ocasião, enquanto as acompanha numa visita de divulgação do SIM no diretório do partido de Anete, presencio seu discurso de descontentamento acerca de seu lugar no partido:

eu falei pro Hélio. Onde tá o meu espaço? Como vou trabalhar aqui no partido se não tem espaço pro meu trabalho. Ele sempre soube que o meu trabalho é com a mulher. E eu sou feminista, ele sabe disso, e esse partido tá muito machista pro meu gosto. Onde estão as mulheres? Só tem homem na executiva! O que que é isso? Ah, não assim não vai dar. Olha, todos os partidos têm um fórum, um núcleo da mulher. Olha só o PT! Só o PSB não tem. Isso tá errado, nós temos que mexer nisso. Eu sou promotora, trabalho com a mulher e o Hélio sabe disso. Olha, em todos os lugares tem uma de nós representando: no PT tem, no COMDIM, no fórum da mulher... só no PSB que não. Isso não pode, tem que mudar.”

Mais uma vez estranho seu discurso. Logo depois peço-lhe que me explique o porquê de naquele lugar ela ter-se definido como

feminista, já que em outras ocasiões elas diziam-se “feministas” em oposição ao “feminista”. Anete, então, armando-se numa pose de quem vai discursar passa-me a explicar o que significa em sua concepção “ser feminista”:

feminista no meu sentido, quando eu digo é um coisa. Eu, que estou envolvida na **questão política, na militância...** assim, partido de esquerda, PDT, PSB, PT, PCdoB, a maioria dos cargos é homens. Falando em termos de PSB, que é o meu partido, só tem uma deputada dentro do partido. A Maria Augusta Feldman. Conclusão disso: é diretório, executiva, zonais do partido até o presente momento, de cabeça, de presidência, só tem homens. As mulher, só de suplência. Então é isso que eu tava falando com eles, vou me juntar com a juventude do partido e **formar uma secretaria de mulheres, que se chamaria feminista, por ter mais mulheres...** pra participar mais mulher, pra **discutir o espaço da mulher na política, pra ter mais mulheres exercendo cargos....** Por que eu, como eu sendo promotora estou a serviço da mulher, não posso ficar calada vendo o machismo. **Tá muito devagar a participação da mulher na política**

Alinne: Então, quando tu fala feminista, é tudo isso que tu queres dizer?

Anete: quando eu falo o termo feminista, é assim, quando eu estou em qualquer fórum, eu procuro sempre defender a questão da mulher. Eu estou ali representando as demais mulheres, os direitos, respeito. A igualdade junto com os homens, desde as faxineiras até chegar num cargo parlamentar. A gente tem que trabalhar em cima dessa questão pra ter mais mulher na política e em qualquer instância. Eu não sou uma feminista que não gosta de homem. Gosto de homem sim. Desde que o homem não aprecie só o sexo, mas goste também da minha defesa em prol das mulheres. Para que este homem entenda e apoie este trabalho e ajuda a divulgar. Ainda se está em médio prazo. Mas se pretende chegar numa instância em que não se precise mais fazer movimento para que se seja reconhecida... (Anete, 09/06/99).

Conforme podemos ver nestas diferentes situações, a apropriação da categoria “ser feminista” é contextual. Nos depoimen-

tos de Anete evidencia-se um uso estratégico desta categoria com fins abertamente políticos: formar uma “secretaria da mulher” dentro de seu partido para aumentar a participação política da mulher. A meu ver, ampliando aqui o escopo interpretativo de seu depoimento, esta PLP atuante explicita também o objetivo de aumentar as possibilidades para sua inserção no campo político, via partido político. Revela-se, assim, a pretensão de realização de um projeto político forjado a partir do desejo de realização de um projeto pessoal seu de solidificar um lugar de destaque para si naquele espaço. Para tanto ela utiliza-se de vários recursos, sendo que o principal deles é sua credencial de promotora legal popular, a partir da qual desenvolve um trabalho com mulheres.

Nestas situações Anete demonstra um excelente domínio dos códigos que regem aqueles espaços semânticos e a manipulação destes para a concretização de seus projetos. Ela revela um saber prático particular ao utilizar-se de uma categoria que sabe ter um alto valor naquele contexto: ela assume-se feminista. Quando inquirida sobre o significado, ela rapidamente procura fazer a especificação de sua concepção na tentativa de afastar qualquer confusão e afirmar sua feminilidade. Ela é uma feminista diferente, que gosta de homens e, portanto, feminina.

Assim, ao privilegiar em minha análise o ponto de vistaêmico sobre o uso estratégico e contextual da categoria “ser feminista” chego a conclusão de que as PLPs atuantes, ao contrário de estarem reclamando por um lugar dentro do movimento feminista, estão se utilizando de um recurso discursivo que sabem ser de alto valor social dentro dos espaços semânticos do campo político pelo qual circulam. Com isto revelam, além do domínio de diferentes códigos culturais como sugeri, a busca por um lugar dentro do campo político a fim de terem reconhecimento e legitimidade para seu trabalho e assim, realizando seus projetos individuais, através de uma mudança de *status* social traduzido na aquisição de prestígio, capital simbólico e, eventualmente, de capital financeiro.

Este movimento demonstra um fenômeno social novo: a abertura de um novo campo de possibilidades de ascensão social para as mulheres de grupos populares, através da política comunitária.

No presente texto procurei fazer uma primeira reflexão sobre os dados com os quais me deparei em campo, articulando-os com a literatura antropológica sobre o tema. Meu esforço aqui está em ressaltar a especificidade do grupo pesquisado. Cabe lembrar que me detenho, em grande medida, em apenas alguns aspectos que constituem a riqueza do fluxo da experiência social das PLPs/Partenon. O esforço analítico, por muitas vezes, acaba por sintetizar as complexidades das tramas das relações sociais tecidas no cotidiano destas mulheres. Trabalho aqui, portanto, com alguns modelos das relações de gênero e políticas, que se apresentaram como regularidades durante a pesquisa de campo. Contudo, cumpre ressaltar que na dinamicidade da vida cotidiana destas mulheres, nos diferentes contextos, pequenos detalhes, nuances sutis dão um tom peculiar a esses grandes padrões, ao fim, revelam-se reconfigurações significativas daqueles modelos.

Procurei assim, dar visibilidade à experiência particular deste grupo de mulheres em suas atuações na *defesa da valorização da mulher*. Creio que a riqueza etnográfica do grupo em questão está em embaralhar as fronteiras da nossa compreensão sobre mulheres e feminismo. Um outro de fora diria, ao olhar as práticas das PLPs, que se tratam de mulheres feministas sim. Contudo, afinando-se o olhar e o escutar para os “não-ditos” que constituem o fluxo da experiência cotidiana destas, pode-se perceber que, como enfatizam veementemente, não se tratam de mulheres *feministas* e nem tampouco estão atualizando um padrão de participação política que remeta a conhecidas formas de movimentos reivindicativos populares.

Creio que a riqueza deste novo fenômeno social – que tem lugar no cenário político de Porto Alegre –, está em revelar a emergência de uma forma particular de participação política feminina popular, que surge da relação entre diferentes valores culturais, mesclando elementos dos mais variados espaços semânticos que convivem na complexidade da vida urbana. Esta experiência política particular traz consigo novas formas de aquisição e exercício da cidadania, e fundamentalmente lança novas luzes sobre a compreensão da participação política feminina.

REFERÊNCIAS

ALVAREZ, Sonia. Feminismos Latino-americanos. In *Revista Estudos Feministas*. v. 6, n.2/98. IFCS/UFRJ. p. 265-284. 1998.

_____. What *State* is Feminism In: (An)other American Perspective. *Keynote Address prepared for presentation at the Conference on Challenging the American Century*, Loughborough University, Loughborough, UK. 1999.

_____. A ‘Globalização’ dos Feminismos Latino-americanos: Tendências dos anos 90 e desafios para o próximo milênio. In: ALVAREZ, DAGNINO E ESCOBAR (eds.) *Cultures of Politics/Politics of Cultures: Re-visioning Latin American Social Movements*. EDUSP: São Paulo. 2000, (no prelo).

ALVES, Branca Moreira e PITANGUY, Jacqueline. *O que é Feminismo*. Brasiliense. São Paulo. 1991.

BARSTED, Leila Linhares. *Reflexões sobre a Trajetória do Movimento Feminista na Luta Contra a Violência*. Paper apresentado no Seminário Internacional Feminino e Masculino igualdade e Diferença na Justiça. Porto Alegre. 1995.

BARSTED, Leila Linhares e PITANGUY, Jacqueline. Prefácio à Edição em Português. In: Direitos Humanos das Mulheres Passo a Passo - Guia prático para o uso do Direito Internacional dos Direitos Humanos e dos Mecanismos para defender os Direitos Humanos das Mulheres. Women, Law & Development International/Human Rights Watch Women’s Rights Project/Cepia - Cidadania, Estudo, Pesquisa, Informação e Ação. Rio de Janeiro. 1999.

BLAY, Eva. Mulheres e Movimentos Sociais Urbanos no Brasil: Anistia, Custo de Vida e Creches. In: FÉLIX, M. (ed.). *Encontros com a Civilização Brasileira – Mulher Hoje*. Civilização Brasileira. Rio de Janeiro. 1980.

BONACCHI, Gabriela e GROPPi, Angela (orgs.). *O Dilema da Cidadania – Direitos e Deveres das Mulheres*. Editora UNESP. São Paulo. 1994.

BRASIL. Senado Federal. Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília, DF, 1988.

BRUM, Silvia e SILVEIRA, Sandra. Implementação do Serviço de Informação à Mulher. In: FONSECA, Claudia, (org.). *Cadernos Themis – Gênero e Justiça*. Porto Alegre. 1998.

CALDEIRA, Teresa. Mujeres, cotidianidad y política. In JELIN, E. Participacion - Ciudadanía e identidad: Las mujeres en los movimientos sociales latino-americanos. UNRISD. Ginebra. 1987.

CAMPOS, Carmen. *Criminologia Feminista: alternativas para uma política no Brasil*. Dissertação de Mestrado. PPGD/UFSC. Florianópolis. 1998.

CARDOSO, Ruth. Movimentos Sociais Urbanos: balanço crítico. In: SORJ, B. e ALMEIDA, M.H. (orgs.). *Sociedade e Política no Brasil Pós-64*. Brasiliense. São Paulo. 1983.

_____. As Mulheres e a Democracia. *Revista de Ciências Sociais*, UFGRS, Porto Alegre, 1(2), p. 287-304. 1987.

Centro de Estudos e Assessoria. *Guia dos direitos humanos da mulher*. Brasília: CFEMEA. 1994.

Constituição da República Federativa do Brasil. Promulgada em 05 de outubro de 1988. Organização do texto, notas remissivas e índices por Juarez de Oliveira. São Paulo. Editora Saraiva. 13ª. edição, atualizada e ampliada. 1996.

CORREA, Sônia et al. As Aventuras do Movimento Feminista no Caminho para o Cairo, *Revista Estudos Feministas*, n. 1, Rio de Janeiro. 1994.

Direitos Humanos das Mulheres Passo a Passo - Guia prático para o uso do Direito Internacional dos Direitos Humanos e dos Mecanismos para defender os Direitos Humanos das Mulheres. Women, Law & Development International/Human Rights Watch Women's Rights Project/Cepia - Cidadania, Estudo, Pesquisa, Informação e Ação. Rio de Janeiro: CEPIA, 1999.

DUARTE, Luis Fernando Dias. Pouca Vergonha, muita vergonha: sexo e moralidade entre as classes trabalhadoras urba-

nas. In: LEITE LOPES, José Sérgio. *Cultura & Identidade Operária - Aspectos da Cultura da Classe Trabalhadora*. Marco Zero. Editora UFRJ. Rio de Janeiro. 1987.

_____. *Da Vida Nervosa nas Classes Trabalhadoras Urbanas*. Zahar. Rio de Janeiro. 1988.

DUARTE, Luiz Fernando Dias et al. Vicissitudes e limites da conversão à cidadania nas Classes Populares Brasileiras. In *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n. 22, ano 8. São Paulo. 1993.

EVANS-PRITCHARD, E.E. *Os Nuer*. Editora Perspectiva. São Paulo. 1993.

FEDOZZI, Luciano. Orçamento Participativo – Reflexões sobre a Experiência de Porto Alegre. Tomo Editorial. Porto Alegre. 1997.

FILGUEIRAS, Cristina. O Cotidiano das Lutas Urbanas: Participação das Mulheres na Organização dos Moradores do Bairro Água Branca. paper apresentado no VIII Encontro Anual ANPOCS – Águas de São Pedro. 1984.

FONSECA, Claudia. Bandidos e Mocinhos: antropologia da violência no cotidiano. In: *Humanas - Revista do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas*, UFRGS - n. 2/ Violência. jul./dez. Porto Alegre. 1993.

_____. *Caminhos da Adoção*. Cortez. São Paulo. 1995a.

_____. A Mulher Valente: gêneros e narrativas. In: *Revista Horizontes Antropológicos - Gênero*. PPGAS/UFRGS. Porto Alegre. 1995b.

FOX-GENOVESE, Elizabeth. Para Além da Irmandade. *Revista Estudos Feministas*, n. 0. Rio de Janeiro. 1992.

FRAISSE, Geneviève. Entre Igualdade e Liberdade. In: *Revista Estudos Feministas*, v. 3 n. 1/95. IFCS/UFRJ - PPCIS/UERJ. 1995.

FRANCHETTO, Bruna. et al. Antropologia e Feminismo. In: FRANCHETTO, B. et al. *Perspectivas Antropológicas da Mulher 1*. Zahar Editores. Rio de Janeiro. 1981.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Zahar. São Paulo. 1989.

_____. O Saber Local: Novos Ensaios em Antropologia Interpretativa. Vozes. Petrópolis. 1998.

GOLDBERG, Anette. *Feminismo e Autoritarismo: A metamorfose de uma Utopia de Liberação em Ideologia Liberalizante*. Tese de Mestrado em Ciências Sociais. IFCS - UFRJ. Rio de Janeiro. Outubro. 1987.

_____. Feminismo no Brasil Contemporâneo: O Percorso Intelectual de um Ideário Político. *BIB*, n. 28, Rio de Janeiro, p.42-70. 1989.

GREGORI, Maria Filomena. *Cenas e Queixas: Um estudo sobre mulheres, relações violentas e a prática feminista*. Paz e Terra/ANPOCS. Rio de Janeiro. 1993.

GROSSI, Miriam. *Discours sur les Femmes Battues: Representations de la Violence sur les Femmes au Rio Grande do Sul*. Thèse. Université Paris V “Rene Descartes”. 1988.

_____. Novas/velhas violência contra a mulher no Brasil. In: *Revista Estudos Feministas*, v. 1, n. 1. CIEC/ECO/UFRJ. Rio de Janeiro. 1993.

_____. Pancada de amor não dói?. Trabalho apresentado no Encontro Interdisciplinar “Fazendo Gênero”. UFSC. Florianópolis. 1996.

_____. Velhas e Novas Feministas no Brasil. *Antropologia em Primeira Mão*. PPGAS/UFSC. Florianópolis. 1998.

_____. As Mulheres e a Política Representativa: pesadelos e prazeres no exercício do poder. NIGS/PPGAS/UFSC, Florianópolis, mimeo. 2000.

GROSSI, Miriam Pillar e MIGUEL, Sônia Malheiros. Mapeamento dos grupos e Organizações de Mulheres/Gênero/Feministas dos anos 90 no Brasil. *Antropologia em Primeira Mão*. PPGAS/UFSC. Florianópolis. 1995.

Guia dos Direitos da Mulher/Centro Feminista de Estudos e Assessoria; Brasília: CFEMEA, 1994.

HEILBORN, Maria Luiza. Violência e Mulher. In: VELHO, G. e ALVITO, M. (Orgs.). *Cidadania e Violência*. Editora UFRJ/Editora FGV. Rio de Janeiro. 1996.

JELIN, Elizabeth. Mulheres e Direitos Humanos. In: *Revista Estudos Feministas*, v. 2, n. 1/94. IFCS/UFRJ - PPCIS/UERJ. Rio de Janeiro. 1994.

LETELIER, Lilian. Percurso Político das Idéias do Movimento Feminista Latino-Americano e do Caribe: de Cali, Colômbia (1981) a Cartagena, Chile (1996). In: *Revista Política & Trabalho*. n. 13. PPGS/UFPb. A União Editora. João Pessoa. 1997.

LOBO, Elizabeth Souza. Mulheres, Feminismo e Novas Práticas Sociais. *Revista de Ciências Sociais*, UFGRS, Porto Alegre, n. 1, v. 2, p. 221-229. 1987.

MIGUEL, Sônia Malheiros. *Um Olhar para Dentro: o Movimento Feminista no Rio de Janeiro*. Dissertação de Mestrado. PPGS/UFSC. Florianópolis. 1988.

MUNIZ, Jacqueline. Os direitos dos outros e outros direitos: um estudo sobre a negociação de conflitos nas DEAMs/RJ. In: SOARES, Eduardo. *Violência e Política no Rio de Janeiro*. ISER/Relume Dumará. Rio de Janeiro. 1996.

NAVARRO, Zander. Uma Análise do Orçamento Participativo: Sua Implantação e Desenvolvimento. In: GENRO, Tarso (coord.). 1997. *Porto da Cidadania - A Esquerda no Governo de Porto Alegre*. Artes e Ofícios. Porto Alegre. 1997.

PAIM, Heloísa Helena Salvatti. Vivendo como Amante de um Homem Casado: entre a legitimidade e a ilegitimidade das uniões extraconjugais. Dissertação de Mestrado. PPGAS/UFRGS. Porto Alegre. 1998.

PALMEIRA, Moacir. Política, Facções e Voto. In: PALMEIRA, Moacir e GOLDMAN, Márcio (Orgs.). *Antropologia, Voto e Representação Política*. Contracapa Livraria. Rio de Janeiro. 1996.

PAOLI, Maria Celia. Mulheres: Lugar, imagem, movimento. In: FRANCHETTO, B., CAVALCANTI, M.L. E HEILBORN,

M. L. (Coord.) *Perspectivas Antropológicas da Mulher 4*. Zahar Editores. Rio de Janeiro. 1985.

PEIRANO, Mariza. Sem Lenço, sem documento, reflexões sobre cidadania no Brasil. In: *Sociedade e Espaço*, junho, v. 1, n. 1. 1986.

PIERUCCI, Antônio Flávio. *Ciladas da Diferença*. Editora 34. São Paulo. 1999.

PINTO, Celi. A Mulher como Sujeito Político - O Caso Latino Americano. *Revista de Ciências Sociais*, UFRGS, Porto Alegre, v. , n. 2, p. 163-170. 1987.

PONTES, Heloísa André. *Do Palco aos Bastidores: o SOS - Mulher (SP) e as Práticas Feministas Contemporâneas*. Dissertação de Mestrado apresentada ao conjunto de antropologia social da UNICAMP. Campinas. 1986.

RIOT-SARCEY, Michèle. A Democracia Representativa na Ausência das Mulheres In: *Revista Estudos Feministas*, n. especial/2º semestre. CIEC/ECO/UFRJ. 1994.

SARTI, Cynthia. "Reciprocidade e Hierarquia: Relações de Gênero na Periferia de São Paulo" In: *Cadernos de Pesquisa*, n. 70. Fundação Carlos Chagas, São Paulo. 1989.

_____. A Família como Espelho: Um estudo sobre a moral dos pobres. Editores Associados. Campinas. 1996.

SCHULER, Margaret e KADIRGAMAR-RAJASINGHAM, Sakuntala (eds.). *Legal Literacy – A Tool for Women's Empowerment*. UNIFEM. New York. 1992.

SINGER, Paul. O feminino e o feminismo. In: SINGER, P. & BRANT, V. (Orgs.). *São Paulo: O Povo em Movimento*. Vozes/CEBRAP. Petrópolis. 1980.

SOARES, Barbara Musumeci. Delegacia de Atendimento à Mulher: questão de gênero, número e grau. In: SOARES, Luis Eduardo (Org). *Violência e Política no Rio de Janeiro*. ISER/Relume Dumará. Rio de Janeiro. 1996.

SOARES, Luis Eduardo. *Violência e Política no Rio de Janeiro*. ISER/Relume Dumará. Rio de Janeiro. 1996.

SOARES, Vera. Movimento Feminista: Paradigmas e Desafios. *Revista Estudos Feministas*, número especial. CIEC/ECO/UFRJ. Rio de Janeiro. 1994.

_____. Muitas Faces do Feminismo no Brasil. In: BORBA, Ângela; FARIA, Nalu e GODINHO, Tatau. (orgs.). *Mulher e Política - Gênero e feminismo no Partido dos Trabalhadores*. Editora Fundação Perseu Abramo. São Paulo. 1998.

SORJ, Bila e MONTERO, Paula. SOS-Mulher e a Luta Contra a Violência. In: FRANCHETTO, B., CAVALCANTI, M.L. E HEILBORN, M. L. (Coord.) *Perspectivas Antropológicas da Mulher*, n. 4. Zahar Editores. Rio de Janeiro. 1985.

VÁSQUEZ, Roxana (Org.). *Capacitación Legal a Mujeres*. CLADEM. Peru. 1991.

VELHO, Gilberto. Individualismo e Cultura - Notas para uma Antropologia da Sociedade Contemporânea. Jorge Zahar Editor. Rio de Janeiro. 1994.

VINCENT, Andrew. *Ideologias Políticas Modernas*. Jorge Zahar Editor. Rio de Janeiro. 1995.

ZALUAR, Alba. *A Máquina e a Revolta - As organizações populares e o significado da pobreza*. Editora Brasiliense. São Paulo. 1994.

NOTAS

¹ Esta “pesquisa-assessoria” foi encomendada ao Núcleo de Antropologia e Cidadania (NACI) da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, coordenado pela Profa. Dra. Claudia Fonseca, do qual era eu integrante. Nosso grupo de pesquisa - constituído exclusivamente por antropólogos - era visto pela ONG como um conjunto de especialistas, detentores de saberes específicos acerca do universo cultural das camadas populares urbanas. A partir disto, a demanda pela “assessoria”, ou melhor, pelo “olhar antropológico” sobre esta terceira experiência do projeto possibilitaria uma “tradução” dos códigos culturais do grupo de participantes do projeto para a linguagem das organizadoras. Buscava-se o desvendamento da lógica cultural que permeava as relações sociais daquele grupo. Seríamos assim, intermediários entre dois grupos sociais em contato, com o objetivo de minimizar os possíveis ruídos na comunicação entre ambos.

² Relatos sobre diferentes experiências desta natureza podem ser

encontrados em Schuler & Kadirgamar-Rajasingham (1992) e Vásquez (1991).

- ³ Em Porto Alegre, há atualmente seis turmas de PLPs formadas em diferentes regiões da periferia da cidade. Isto significa um número médio 150 promotoras legais populares. Além destas, há duas turmas de PLPs recentemente formadas em São Leopoldo e Canoas, cidades metropolitanas de Porto Alegre.
- ⁴ O OP situa-se dentro de uma proposta política de descentralização do poder municipal, caracterizando-se como “uma modalidade de gestão pública baseada na participação direta da população nas diversas fases que compõem a elaboração e a execução do orçamento público municipal, especialmente na indicação das prioridades para a alocação dos recursos de investimentos.” (FEDOZZI, 1997, p. 105). A implementação do Orçamento Participativo contou com a forte tradição organizativa que marca a história de Porto Alegre, aproveitando a estrutura das associações comunitárias e iniciando uma nova relação entre estas instâncias e o Estado (cf. Navarro, 1997). Cabe salientar que a ONG Themis utiliza, além de outros espaços, as reuniões do OP para fazer a propaganda e convite para o curso de PLPs.
- ⁵ Estes conselhos são instituições encarregadas da defesa e promoção dos direitos da infância e adolescência, surgindo a partir do novo Estatuto da Criança e Adolescente (ECA) – Lei nº 8069/90 e contam com a eleição de conselheiros tutelares. Pode candidatar-se para o cargo qualquer pessoa que possua um reconhecido trabalho com as questões da infância e adolescência.
- ⁶ O que é uma característica bem particular do movimento feminista latino-americano como um todo, cujos países possuem uma histórica política semelhante em relação as ditaduras militares enfrentadas e os processos de redemocratização. Em Letelier (1997) e Alvarez (1998, 1999 e 2000) podemos ter um panorama das semelhanças entre os feminismos latino-americanos e das suas atuais situações.
- ⁷ Atualmente podem ser identificadas pelo menos cinco correntes diferenciadas de pensamento feminista, que correspondem a: feminismo liberal, feminismo socialista, feminismo marxista, feminismo radical, feminismo pós-estruturalista ou pós-moderno e eco-feminismo (VICENT, 1995).
- ⁸ Um exemplo desta crítica radical feminista à Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão pode ser verificada na postura ideológica de Irigaray, feminista francesa, quando afirma que “todos os slogans igualitários veiculam, a nosso ver, uma ideologia totalitária. Desta ideologia, o respeito da diferença entre os sexos pode nos guardar sem repressão nem mutilação de nossa identidade humana” (Irigaray, apud PIERUCCI, 1999, p. 111).
- ⁹ No movimento feminista brasileiro pode-se identificar inúmeras iniciativas neste sentido. A título de exemplo, gostaria de registrar o “Guia dos Direitos da Mulher”, do CFEMEA e o “Direitos Humanos das Mulheres Passo a

Passo”, do CEPIA. Tratam-se de duas publicações oriundas de ONGs feministas do país que orientam suas ações para a defesa e divulgação dos direitos humanos das mulheres.

- ¹⁰ A mulher mais nova da turma tinha na época 16 anos de idade e a mais velha, 60 anos. O termo casada, emicamente empregado, assume uma conotação peculiar: refere-se na maioria dos casos a uniões consensuais. Ou seja: mesmo constando no questionário aplicado pela ONG que 10 entre as 32 são separadas ou divorciadas, pude constatar que naquele momento 17 delas viviam maritalmente com um homem (seu marido). Poucas eram as que se casaram formalmente, número que não pude precisar. Ouvia em momentos das aulas, algumas enfatizando – a título de diferenciação, creio eu – o fato de serem “casadas mesmo, no papel”. Pelo mesmo motivo, o número de solteiras também é difícil de precisar. Existem algumas que, mesmo constando em seu cadastro serem civilmente solteiras, possuem filhos e marido, o que as faz recair na categoria “casadas”, aqui empregada no sentido êmico. Estes dados nos apontam para uma imprecisão e, no limite, uma possível pouca importância aos formalismos da lei no que se refere às uniões conjugais. O que parece importar é o fato de viverem com seus companheiros.
- ¹¹ Os grupos de Geração de Renda são projetos, em sua maioria, organizados pelas Pastorais da igreja católica local com o apoio de associações de moradores e da Secretaria Municipal da Produção, Indústria e Comércio (SMIC). Cooperativas de costureiras, de produção de remédios caseiros a partir de ervas medicinais, de artesanato, de fabricação de pão, são alguns exemplos destes grupos de Geração de Renda que me foram listados por algumas informantes.
- ¹² Todas as palavras e expressões marcadas em *itálico* ao longo do texto são *êmicas*.
- ¹³ Todos os nomes próprios que aqui aparecem referem-se às participantes do curso de PLPs/Partenon. Tratam-se de nomes fictícios a fim de assegurar a privacidade das informantes.
- ¹⁴ Art. 226: “A família, base da sociedade, tem especial proteção do Estado”. Art. 227: “É dever da família, da sociedade e do Estado assegurar à criança e ao adolescente, com absoluta prioridade, o direito à vida, à saúde, à alimentação, à educação, ao lazer, à profissionalização, à cultura, à dignidade, ao respeito, à liberdade e à convivência familiar e comunitária, além de colocá-los a salvo de toda forma de negligência, discriminação, exploração, violência, crueldade e opressão” (BRASIL, 1996, p. 102).
- ¹⁵ Art. 226: “A família, base da sociedade, tem especial proteção do Estado”. § 8: “O Estado assegurará a assistência à família na pessoa de cada um dos que a integram, criando mecanismo para coibir a violência no âmbito de seus relações.” (BRASIL, 1996, p. 102).
- ¹⁶ Lei no. 9.278 de 10/05/96. Regula o parágrafo terceiro do artigo 226 da Constituição Federal. §3o. “Para efeito da proteção do estado, é reconhecida a união estável entre o homem e a mulher como entidade familiar, devendo a lei facilitar sua conversão em casamento.” Lei no. 9.278 de 10/05/96:

artigo 1o. “è reconhecida como entidade familiar a convivência duradoura, pública e contínua de uma homem e uma mulher, estabelecida com objetivo de constituição de família.”

- ¹⁷ De acordo com Fonseca (1995b) e Paim (1998), a mulher valente – um modelo de feminino típico dos grupos populares urbanos porto-alegrenses – é aquela que se apercebendo que sua relação conjugal está em crise, luta com valentia, utilizando-se de inúmeros recursos, para manter seu homem e sua família. Os casos analisados pelas autoras registram situações em que mulheres enganadas por seus maridos utilizaram-se de perspicácia, argúcia e artimanhas, além de transgredirem códigos sociais – saindo à noite desacompanhadas por exemplo – a fim de manterem sua relação conjugal. Com este intuito, há uma legitimidade e aprovação social nas atitudes da mulher, valorizando-a socialmente e ressaltando seus atributos de valentia.
- ¹⁸ Fonseca (1993), descrevendo conversas com moradores desse mesmo bairro, alega que brigas, batidas policiais, mortes e tráfico de drogas são assuntos freqüentes que causam tanto excitação quanto espanto.
- ¹⁹ Em 1998, a ONG Themis, a partir de um projeto em conjunto com o Ministério da Justiça, ofereceu um curso de capacitação em Direitos Humanos e Acesso a Justiça para várias ONGs de pequeno porte em todo o país. O objetivo de tal empreendimento era passar a experiência adquirida com o curso de formação de PLPs e ampliar seu escopo de ação, de acordo com o tipo de atuação de cada ONG participante do curso. Após a capacitação, as ONGs estariam aptas a implementar o curso de formação de agente de cidadania em seus locais de origem, sendo apoiados e assessorados pela Themis.
- ²⁰ Estas são as três PLPs/Atuantes que estavam a frente do SIM/Partenon, entre os meses de abril e julho de 1999. Elas conformavam um dos seis subgrupos que constituíam a turma de PLPs/Partenon em 1996.
- ²¹ As categorias *parceria* e *respaldo* possuem um significado êmico muito particular e são centrais para se compreender a concepção de participação política das PLPs atuantes do Partenon. Parceria aqui revela o domínio de um código que rege o cenário político municipal. A idéia de se fazer parcerias é de uso corrente atualmente neste contexto e mostra, a meu ver, uma concepção política que procura incentivar a participação da sociedade abrangente e o comprometimento de todos os cidadãos com o processo político. A apropriação e uso deste termo pelas PLPs revela, para além do domínio dos códigos culturais dos espaços semânticos por onde circulam, uma forma particular de concepção política que se fundamenta a partir da lógica da constituição de redes de reciprocidade social que permeiam o cotidiano de seu universo social. Por sua vez, a noção de respaldo associa-se a esta concepção de política e marca a procura destas mulheres por um lugar de destaque no campo político e a realização de seus projetos individuais de mudança de *status* social.
- ²² O *kit* de divulgação do SIM é constituído por cartazes e panfletos feitos por elas, cartazes e *folders* do SIM fornecidos pela ONG Themis, panfletos e

guias de Direitos Humanos e Cidadania, panfletos informativos sobre saúde da mulher fornecidos por entidades e órgãos públicos que trabalham com estas questões, com os quais as PLPs trabalham em parceria. Há ainda jornais de alguns partidos políticos. Esta prática de constituir um *kit* informativo sobre a entidade e o tipo de serviço oferecido é corrente no campo político de Porto Alegre. Um exemplo disto é o *kit* do Orçamento Participativo de Porto Alegre. Quando entrei em contato com as mulheres, tinha muita dificuldade de entender as inúmeras siglas que falavam, como se dava o processo do OP e seus objetivos. Elvira, muito preocupada com minha inabilidade com o OP, sugeriu que me era imprescindível ter uma bíblia do OP, a fim de poder acompanhá-la nas reuniões e assim entender o que ali se passava. Minha dificuldade foi sanada rapidamente quando uma funcionária da prefeitura me presenteou com o *kit*, constituído pela bíblia do OP – um livreto colorido com o regimento interno e o funcionamento do processo do orçamento público municipal, que todos os participantes das reuniões do OP empunhavam em meio às discussões frente a qualquer dúvida do processo –, o livro das demandas e prioridades votadas no ano anterior, vigentes no presente ano, separadas pelas microrregiões de Porto Alegre, panfletos que traziam informações resumidas do OP e seu histórico, além de alguns *folders* que resgatam artigos publicados em jornais internacionais elogiosos em relação a atitude democrática da prefeitura de Porto Alegre na implantação do OP.

- 23 A questão da autonomia é uma das grandes polêmicas dentro do movimento feminista na década de 1980, já que fazia uma distinção interna ao movimento entre os grupos ligados a partidos políticos – neste caso as feministas eram acusadas de dupla militância – e os grupos com viés libertário, estes sim, autônomos. A partir da década de 80, assiste-se a uma progressiva institucionalização do movimento feminista, seja em ONGs, seja no Estado, o que constitui um feminismo profissionalizado (GROSSI, 1998). Além disto, a importância da autonomia para o feminismo é crucial posto que informa sobre o tipo de ideologia libertária que o sustenta, ou seja, a autonomia também está relacionada com o tipo de conscientização da mulher enquanto sujeito histórico, oprimido e com capacidade de fazer sua própria revolução pessoal (MIGUEL, 1988).
- 24 Bairro popular da cidade de Canoas, uma das maiores cidades da área metropolitana de Porto Alegre.
- 25 Segundo Duarte, dentro deste universo de valores, “o homem é visto sempre como algo ameaçador porque ‘nunca está com boas intenções’ (DUARTE, 1987, p. 220) e, a partir disto, um dos caminhos para que o homem perturbe o pacto de reciprocidade conjugal é o fato de “‘ter outras mulheres’ - possibilidade muito regular nesses grupos, mas que deve se manter nos limites da reprodução (não afetar o sustento da primeira família) e no da vergonha (não ser ostensivo, demasiadamente próximo ou público)” (DUARTE, 1987, p. 222).
- 26 Este movimento de apropriação de categorias do feminismo foi identificado também por outras pesquisadoras, muito embora interpretem este fenômeno de forma diferente da qual proponho aqui. Meu enfoque privilegia o ponto-

de-vista êmico: o domínio de códigos culturais diferenciados e seu uso contextualmente estratégico por parte das PLPs atuantes. Em contrapartida, outras perspectivas interpretam este uso de categorias do feminismo por outras atrizes do movimento mais amplo de mulheres como uma forma de adesão ao movimento feminista, embora de forma ressignificada. Alvarez, por exemplo, ao entrar em contato com PLPs de outras regiões, pondera que “de um lado, (...) as intervenções feministas no movimento mais amplo de mulheres teve efeitos culturais e políticos importantes; por outro, deixa claro também que o feminismo está sendo ressignificado e apropriado por mulheres cuja experiência de vida difere significativamente daquela das mães fundadoras da segunda onda do feminismo latino-americano” (ALVAREZ, 2000, p. 12).

- ²⁷ Como já aponte, esta associação entre feminismo e “alergia a homens” parece ser um estereótipo presente no imaginário da sociedade brasileira em muito construído na década de 70 por correntes políticas que se opunham à emergência do movimento feminista no país (GOLDBERG, 1987). em grande medida, algumas correntes feministas ajudaram a reforçar este senso comum de que o feminismo é uma ideologia política fundada a partir da luta contra os homens vistos como um bloco de opositores, conforme discute Pontes (1986) em seu estudo sobre o SOS-Mulher de São Paulo. Ao refletir sobre as diferenças entre movimento de mulheres e movimento feminista, Singer (1980) situa a dificuldade de comunicação entre estes movimentos exatamente nesta concepção acerca do feminismo: “Uma das dificuldades com que se defronta o feminismo em São Paulo, assim como em outras partes, é o preconceito contra ele, alimentado por um tipo de crítica que se dirige não contra os fins do movimento ou contra os métodos de luta que emprega, mas à motivação subjetiva de quem participa. Usando largamente o ridículo, esta crítica retrata a feminista como um tipo de mulher ‘mal amada’, despida de encantos femininos, cuja frustração se exprime sob a forma de inveja ao homens, aos quais procura, no fundo, imitar. A esta crítica se juntam os temores de que o feminismo separe as mulheres dos homens, afetando a harmonia conjugal e a unidade de ambos os sexos no empenho por objetivos comuns” (SINGER, 1980, p. 138).

DESAPARECIDOS E DIREITOS HUMANOS. ENTRE UM DRAMA NACIONAL E UM DILEMA UNIVERSAL

*Ludmila da Silva Catela**

INTRODUÇÃO

Pesquisar, analisar, escrever sobre questões relativas aos direitos humanos, a partir da Antropologia coloca em tensão os princípios que regulam o trabalho de campo, os limites da intervenção do antropólogo em espaços onde as situações-limite, ausências, dramas perpassam o cotidiano das entrevistas, das demandas, das identidades construídas em relação ao outro.

Ao ler pela primeira vez *L'expérience concentrationnaire. Essai sur le maintien de l'identité sociale*, de Michael Pollak, o texto desencadeou em mim uma série de questionamentos sobre o problema dos direitos humanos na Argentina, ligando de forma direta essa categoria aos desaparecidos políticos. Até esse momento, o tema pertencia a um mundo de horrores inexplicáveis acontecidos na Argentina dos anos 70, no qual eu havia tido uma experiência de prisão na família, mas nunca me envolvera como militante. Penetrar nas vidas das mulheres sobreviventes da *Shoa*, retratadas por Pollak, despertou lembranças do drama argentino, mas sobretudo permitiu que me distanciasse e pudesse pensar a questão da violência política e da violação aos direitos humanos em termos de um problema antropológico.

* Universidade Federal do Rio de Janeiro. catela@arnet.com.

Somando a essa visão os registros analíticos de Elias (1989a; 1998) e Bourdieu (1998), indaguei-me por que, numa sociedade onde as Forças Armadas fizeram desaparecer 30 mil¹ cidadãos, não se colocava socialmente a vingança como estratégia. Por que, diante da ação violenta de agentes que tinham tomado as rédeas do Estado, que matavam, torturavam e faziam desaparecer aqueles que enquadravam na categoria de “inimigo”, destituindo-os de todas as características humanas, a resposta dos diretamente afetados foi, ora num silêncio defensivo, ora por negação estratégica, a ação política, a organização de grupos, o protesto, a denúncia, a demanda por verdade e justiça?

Essas perguntas me levaram a tentar tornar compreensível por que e como os indivíduos dão conta de situações extremas, que parecem desmembrar toda a ordem do mundo cotidiano, cultural, político e religioso em que estão imersos, em que foram socializados, onde aprenderam a se mover, a se relacionar, a viver.

O caso dos desaparecidos políticos da Argentina apresenta estas características, permitindo pensar a configuração de formas de regulação da vida social durante ações de violência política e os modos de fazer política e produzir espaços de reivindicação de direitos humanos na sociedade argentina contemporânea.

Este trabalho tem como objetivo analisar como a categoria “desaparecido”, central na conformação das representações sobre os direitos humanos na Argentina, é construída, reconfigurada, delimitada e disputada, tendo como substrato de sua configuração a eficácia dos laços primordiais e a negação da morte. A des-construção desta categoria será mapeada a partir de dois níveis diferentes: os testemunhos ligados a memórias-vividas e as formas de representação por meio de fotos, imagens e leis, suportes fundamentais para a definição do que significa o desaparecimento.

Se o “problema dos desaparecidos” absorve e concentra o núcleo do que nesse país se considera “direitos humanos”, a análise desta categoria se torna um objeto estratégico para

pensar de modo amplo a historicidade e o arbitrário da noção de direitos humanos como questão universal da modernidade.

O CAMPO DOS *ORGANISMOS* E A PRODUÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS COMO PROBLEMA SOCIAL

A partir de 1975, e depois, durante a ditadura, uma série de organismos foram ativados ou nasceram vinculados a uma ação contra a violência política e os seqüestros. Para além de suas diferenças internas, observa-se que todos esses organismos formam atualmente o centro daquilo que na Argentina se considera como “movimento pelos direitos humanos”.

Se realizarmos um recorte histórico, temos, de um lado, instituições que foram criadas previamente à ditadura, tais como a Liga Argentina por los Derechos Humanos, nascida na década de 30 como um espaço de defesa contra as perseguições ao Partido Comunista, o Servicio de Paz y Justicia, fundado em 1974 por Adolfo Pérez Esquivel, que era o coordenador geral para toda a América Latina, e a Asamblea Permanente por los Derechos Humanos (APDH), fundada em dezembro de 1975, no contexto da violência instaurada pela Tríplice A (Aliança Anticomunista Argentina). Nessa época (1976) também nasceu o Movimiento Ecueménico por los Derechos Humanos (MEDH), única organização formada por integrantes do campo religioso argentino. A função destes organismos depois do golpe esteve geralmente circunscrita a ações jurídicas. Como se pode observar, todas estas instituições levam nomes que representam valores gerais e universais. Em nenhuma delas se percebe um recorte grupal ou de geração. A única unidade entre elas está delimitada pela categoria *dereitos humanos*. A partir de suas denominações, pode-se perce-

ber que potencialmente são destinados a “todos”, sem distinguir épocas, situações ou laços de pertencimento.

Já nos tempos da ditadura começam a se conformar novas organizações. *Familiares de Desaparecidos y Detenidos por Razones Políticas* (1976) cria sua sede em abril de 1977 (até então utilizava como espaço de reunião a APDH). Desse âmbito partiram as primeiras mulheres que decidiram se manifestar na Praça de Maio, centro físico e simbólico da vida política argentina, criando depois as organizações *Madres de Plaza de Mayo* (abril de 1977) e *Abuelas de Plaza de Mayo* (outubro de 1977). Em 1979, foi criado o Centro de Estudios Legales y Sociales (CELS), um desmembramento da APDH, que atuou prioritariamente como apoio legal e centro de documentação de denúncias. Em 1986, as Madres de Plaza de Mayo se dividiram em dois grupos, um deles passando a chamar-se Madres de Plaza de Mayo-Línea Fundadora. Vinte anos depois do golpe, em 1995, foi criada HIJOS, que reúne filhos de desaparecidos, ex-presos políticos e exilados. Por fim, surgiu a recém-inaugurada HERMANOS (1999), que agrupa irmãos de crianças subtraídas, “*apropiadas*”.²

O que caracteriza todos os grupos criados nos diversos “tempos de repressão” é sua autodefinição como organizações de direitos humanos.³ Mas, à diferença do primeiro conjunto, os organismos que foram criados durante e depois da ditadura compartilham formas de denominação baseadas em categorias de *laços primordiais*.⁴ Este inventário de organismos de direitos humanos é uma introdução, bem como uma exposição dos espaços mais visíveis de uma série de intermediações que, ao longo desse período, compõem o campo e definem o problema geral dos direitos humanos na Argentina.

A valoração diferencial dos organismos orienta e hierarquiza a produção do problema dos direitos humanos. Assim, podemos afirmar que hoje a categoria “direitos humanos” na Argentina está ligada diretamente ao “problema dos desaparecidos”. A partir deste drama nacional, ela se estendeu, foi reformulada, criou secretarias de Estado, agentes especializados, áreas, formas, espaços de circulação e legitimidade. Hoje ela é associada rapidamente

a ações e agentes que ganharam autoridade na sociedade argentina para orientar os significados da categoria direitos humanos: Madres de Plaza de Mayo, Abuelas de Plaza de Mayo, Familiares, assim como os novos grupos que diante da violência policial absorvem os símbolos e a força destes movimentos.⁵

Estas atualizações, relacionadas com observações empíricas das últimas comemorações contra o aniversário do golpe,⁶ permitem afirmar que, após mais de 20 anos do fim da ditadura militar, o problema dos desaparecidos atua como condensador dos direitos humanos. Nessa data todos os grupos que reivindicam direitos humanos usam a data para realizar suas denúncias e reivindicações.

A partir do já esboçado cabe indagar como é possível explicar esta constante atualização? Que razões explicam a monopolização do tema dos direitos humanos a partir do problema dos desaparecidos? Que significa “desaparecido político” nas dimensões mais abrangentes da cultura argentina na virada do século?

IMPUNIDADE E ESTRATÉGIAS DE AÇÃO

Os diferentes contextos de impunidade, que vão desde o momento em que as vítimas são seqüestradas até as “leis de perdão”, como as anistias e indultos,⁷ que impedem que se “castigue” os culpados, obrigam que a demanda por justiça crie novos canais para se expressar. Desta forma, os que são diretamente afetados elaboram, individual e coletivamente, por meio dos organismos de direitos humanos, uma série de práticas de intermediação para reconstruir uma realidade fraturada, cujo desenlace público é a denúncia da violação dos direitos humanos e a demanda por verdade.

Assim, diante da configuração de espaços de violência política des-civilizadora (ELIAS, 1998), como a que ocorreu na Argentina na década de 70, emergiram práticas iné-

ditas e velhas práticas reformuladas, cujo principal objetivo passou a ser a procura de informação sobre o destino das pessoas que desapareciam. Uma vez desgarrados pelo seqüestro, os familiares iniciaram ações a partir de um mundo conhecido (ministérios, *habeas corpus*, relações pessoais), em direção a um mundo desconhecido (clandestinidade das forças de segurança, humilhação, mentiras e negação de informação), que começaram a decifrar e a preencher de significados políticos e culturais.

O reconhecimento do problema comum levou à configuração de redes de interdependência onde a denuncia de violação dos direitos humanos passou a ser o fio de união das diferentes histórias que cada um levantava a partir do seqüestro dos familiares. Assim, a categoria direitos humanos conformou-se como um vasilhame receptor e continente, que permitiu unificar aquilo que os diferentes pertencimentos políticos, culturais e sociais dividiam.

A construção das identidades dos familiares de desaparecidos foi forjada em um processo que pode ser segmentado em dois momentos: um, de desintegração e desagregação dos contornos cotidianos a partir do seqüestro do familiar, e outro, de reação, de criação de referências culturais essenciais e de estratégias políticas eficazes, que configura um tempo que chamo de “reconstrução do mundo”.

Longe de se definirem por essências, as identidades e categorias sociais são construídas permanentemente com diversos materiais e representações. Estes, para assegurar sua transmissão intergeracional e societal, devem ser constantemente legitimados e manifestados na ordem do mundo.

Neste trabalho não se pretende resolver a historia do “problema dos desaparecidos” ou como ele é usado no campo dos direitos humanos, mas apenas avançar e refletir sobre a incessante transferência no tempo das ações de pessoas interessadas em tornar público este drama e transformá-lo no “verdadeiro” problema dos direitos humanos da Argentina. Esta formulação constitui a filigrana do texto: dentro do extenso catálogo de formas de expressão produzido a partir das experiências colhidas entre familiares de desaparecidos da ci-

dade de La Plata,⁸ centrarei a atenção nas formas de conquistar territórios e produzir discursos e testemunhos com base no uso diversificado de objetos e imagens que representam o desaparecimento. Estas conquistas exprimem de modo marcante a constituição, composição e lutas em torno da construção de uma nova identidade: ser familiar de desaparecido. Busco dar relevo aos cenários e categorias que têm configurado novas moedas de intercâmbio para *fazer política* na sociedade argentina contemporânea, falando, usando e mantendo demandas em nome dos direitos humanos.

DESAPARECIMENTO E REPRESENTAÇÕES SOBRE A MORTE

No quebra-cabeça que cada indivíduo precisou montar depois do seqüestro do familiar faltavam peças fundamentais. A volta à vida cotidiana, o retorno à escola, ao trabalho, permitiram acomodar as peças, se realocar, se posicionar. A busca de informações sobre o familiar seqüestrado pouco a pouco sintetizou-se em claras denúncias⁹ da violação dos direitos humanos. As ações levadas a cabo foram as que permitiram mudar peças de lugar e começar a descobrir novos desenhos da realidade política e social em que estavam situados. No entanto, havia peças que não se encaixavam, às quais faltava o par. O quebra-cabeça não podia ser montado, o familiar seqüestrado não aparecia, sobre ele se tinha pouca ou nenhuma informação. Lentamente, começou-se a falar sobre estas pessoas como “desaparecidas”.

Entre a experiência traumática do seqüestro de um ser próximo e a resposta consciente que o define como desaparecido existe um tempo de formação ou de revelação desta categoria. Tanto a relação específica do familiar com a vivência do seqüestro quanto este tempo fazem da categoria desaparecido uma noção diferenciada, polissêmica, que passa a conjugar um sistema de práticas e crenças construídas sobre o pano de fundo dos direitos humanos.

A figura do desaparecido interessa como provedora de material específico para a conformação de um sistema simbólico, onde predominam elementos tradicionalmente associados aos rituais de morte. No entanto, como categoria construída e desconstruída, com ritmos e espaços históricos e sociais, ela só pode ser compreendida como um princípio de oposição às idéias de morte. Em vez de marcar e facilitar a passagem do mundo dos “vivos” ao mundo dos “mortos”, os rituais colocados em cena para dar conta do desaparecimento de um indivíduo transformam a ausência do *corpo* em um capital de força política e cultural que se expressa sob o registro da denúncia.

Que significa ter um familiar desaparecido? Como é construída esta nova categoria de pessoa? Com quais referentes e fronteiras? Quais são os ritmos, os tons, as sensações em relação à vida depois do seqüestro de um familiar?

Os desaparecimentos aconteceram em um país onde, embora a violência tivesse passado a fazer parte das vivências cotidianas dos cidadãos, do discurso comum, assim como do argumento para justificar ações “de resposta” das mais variadas, ela não tinha-se generalizado de forma equivalente em todas as regiões do país, a ponto de transformar inteiramente o dia-a-dia das pessoas. Vivía-se em um estado de violência, mas não de guerra, tempo em que se concebe a possibilidade de uma morte antecipada como sacrifício por uma “pátria”. Desta forma, a morte continuava sendo representada como o final da passagem por um ciclo de vida: a vida individual mais segura e prolongada. A morte era associada ao ponto final de um processo natural.

O maior grau de pacificação interna nos estados nacionais influi nas formas de representar a morte no Ocidente¹⁰ e leva a pensar numa morte “ideal”, como a que se dá no final da vida, na sala de um hospital branco, rodeada por nossos seres queridos. Nos processos “normais” de morte, onde existe um corpo para sepultar, o cemitério é o espaço que separa o mundo dos vivos do mundo dos “mortos”. É um espaço fundado em lógicas próprias, onde as marcas de parentesco, de filiação, de classe social, de pertencimento a grupos aparecem por todo lado como sinais de quem é a pessoa que está sepultada ali. De certo modo, a marca da sepultura funciona como um ope-

rador que “integra em uma estrutura meta-histórica o grupo social dissolvido pela morte” (FAETA, 1993), recria em um novo espaço as relações de parentesco, sociais e culturais rompidas pela morte. Com a falta do corpo, *locus* essencial dos rituais da morte, que espaços são recriados para dar conta desta ruptura? Onde é localizada a morte? Para onde é transportada a energia concentrada diante da sepultura de um filho, um pai, um irmão morto? Como são remontadas e construídas as classificações sobre a morte?

Se partirmos da idéia de que o desaparecimento impõe rituais “diferentes” daqueles usualmente configurados para as mortes, separaremos dois grandes níveis a serem trabalhados em relação às perguntas que foram feitas: um nível pessoal e um nível coletivo ou grupal, a partir dos quais os familiares de desaparecidos se posicionam, atuam, se inter-relacionam.

TEMPOS E ESPAÇOS

A morte nos confronta com uma série de obrigações morais e de deveres particulares apreendidos ao longo da vida. Depois da morte de um ente querido, os familiares, os vizinhos, os amigos se solidarizam num grupo que deve expressar um comportamento diferenciado. Sejam quais forem seus sentimentos pessoais, diz Hertz (1917) em seu ensaio *Sobre a morte*, eles se verão obrigados, durante certo tempo, a manifestar dor, mudando a cor de suas vestes e modificando seu tipo de vida habitual.

Como fato social, a morte gera uma modificação no tempo e no espaço do grupo social afetado. Estas mudanças têm como referencial principal as obrigações, os comportamentos e os ritos religiosos ou seculares que, por um determinado período, provocam uma espécie de intensificação dos sentimentos, emoções e estados corporais. O tempo e o espaço se concentram e, como em uma espiral, se tornam profundos e intensos.

O desaparecimento provoca uma ação inversa à concentração de espaço-tempo requerida socialmente para enfrentar a morte. Os familiares de desaparecidos, por muitos anos, *esperam, buscam, abrem espaços*. Esperam a volta do ente querido vivo,

buscam pistas, informação precisa sobre o local, modo e data da morte, esperam o reconhecimento dos corpos e exigem respostas do Estado, exigem punições para os desaparecimentos. O desaparecimento pode ser pensado como uma *morte inconclusa* (CATELA, 1998, p. 57).

Cristina marca estes momentos e sentimentos ao relatar as reações vividas depois do seqüestro de seu marido:

Cuando se llevaron a mi marido, yo no lo dimensioné para nada. Yo me acuerdo que vino mi hermano y me dijo: “No te preocupes. Seguro que son 15 días en averiguación de antecedentes”. Yo no me voy a olvidar la *sensación de enormidad* que me pareció que me dijeran 15 días (...), y hace 20 años. Lo que pasa es que fue una cosa muy paulatina, *una cuestión de espera*, y precisamente porque esperamos. Y digo esperamos por que creo que a muchos les pasó lo mismo. *Yo esperé más de 4 años con la idea de que volvía*. Cuando vinimos a vivir a esta casa, fue en el año 80; el desapareció el 10 de septiembre del 76 y yo me vine a vivir aquí en abril del 80, y recuerdo que pensé: “puede volver y no nos encuentra”, y ya iban a pasar 4 años. *El preciso momento en que me di cuenta que nunca más, no sé cuál fue*, pero... de todos modos, como te decía, *hoy no puedo hablar de muerte, no puedo hablar de muerte, no tolero que me digan viuda... Interiormente sé que está muerto, sé que soy viuda, pero no tolero que los demás me lo digan*.

A importância de manter os lugares conhecidos pelo familiar antes do seqüestro, ou de que a casa nunca fique sem ninguém, marca o ponto mais alto da “espera” constante. Muito além do desejável, a condição dos indivíduos passa a ser cercada por um trabalho coletivo de classificação (morto-vivo; viúva-esposa), que ao mesmo tempo condiciona e ajuda a resolver um insuportável estado de indefinições.

No momento do seqüestro os familiares buscavam respostas partindo de comportamentos conhecidos para poder entender o que estava se passando. Assim, dentro deste universo de relações entre os civis e as forças de segurança, os familiares apelavam à figura jurídica da “averiguação de antecedentes”. Este referencial servia para explicar por que levavam uma pessoa presa se não se tratava de um delinqüente, se não havia

“motivos normais”. Pouco a pouco, entre os que comungavam com as idéias militares e consideravam que eles estavam em guerra com a “guerrilha”, apareceu uma célebre e famosa frase, que afirmava “*si lo llevaron, por algo habrá sido*” (se o levaram, por alguma coisa foi).¹¹

A detenção para averiguação de antecedentes se estendeu por tempos demasiadamente extensos (de 15 dias para quatro anos, para Cristina) nas palavras: seqüestro-detenção-desaparecimento. Era uma evidência que provocava diversas modificações na vida das pessoas.

Por um processo de identificação em cascata, os indivíduos que sofriam esta condição passaram a se organizar em grupos solidários. A categoria desaparecido foi a derivação de uma ação coletiva que lentamente ofereceu espaços e coisas compartilhadas, canais de comunicação, suportes de contenção, representações, enfim, a criação de identidades.

As pessoas reunidas por uma situação liminar não podiam ou não queriam falar de morte. Da mesma maneira, as categorias conhecidas e usadas para indicar as pessoas ligadas a um morto não eram simbolicamente eficazes. Não se tratava de viúvas nem de órfãos, já que isto não expressava a situação gerada pelo desaparecimento. Se consideramos a palavra viúva, por exemplo, pode-se notar como seu uso descontextualiza a situação que a levou a ser “mulher de desaparecido” e, principalmente, a exclui dos espaços de pertencimento construídos pelos familiares de desaparecidos. Estes indivíduos se afirmaram como filhos, mulheres, irmãos, pais de desaparecidos. As modificações na vida das pessoas, as mudanças foram acionando a criação de identidades diferenciadas que tornaram os laços primordiais¹² os referenciais mais fortes de identificação. A categoria desaparecido acarretou um sistema classificatório diferente, eficaz para as pessoas que se posicionavam em torno desta figura, tanto como forma de enunciação de um drama privado quanto na arena pública.

Este processo levou tempo e passou por muitas etapas de ajustes, disputas, idas e vindas em torno de um mesmo tema: a constituição, aceitação e uso da palavra desaparecido.

Durante vários anos, os familiares acreditaram que voltariam a ver com vida seu familiar. Poucos podem estabelecer um momento concreto, se este existiu, que marcou a afirmação: “está morto”. Não há referências temporais de um dia específico. Dificilmente poderia havê-las, já que em raras ocasiões a informação “total” sobre o momento e a causa da morte chegou aos familiares.

Desta forma, as referências temporais não estão delimitadas estritamente por um momento de dor, e sim associadas a eventos público-nacionais que marcam rupturas quanto à violência do Estado: a visita da Comissão Inter-americana de Direitos Humanos da OEA-, a descoberta da existência de Centros Clandestinos de Detenção, o achado e o reconhecimento das fossas de N.N., o relato de sobreviventes dos CCD, entre outros mais pontuais. Mas a referência mais forte está marcada pelo dia do retorno da democracia: 10 de dezembro de 1983, data que “casualmente” marca o dia internacional dos direitos humanos.

Creo que desde que fui adolescente – cuando empezó la democracia, yo tenía 13 años – de alguna forma seguía esperando que toquen timbre y sean mis papás... Porque en esa etapa creo que no estaba muy consciente de que podían estar muertos. Para mí tenían que estar detenidos en algún lado. Aparte me imaginaba que les podrían haber lavado la cabeza, tipo película, que te imaginas que están en algún otro país, que le borraron toda la mente, tipo película. Me imaginaba eso. Y cuando volvió la democracia también pensé eso, por ahí están en otro país, no pueden volver y con la democracia pueden volver. Pero no (Katia – nome fictício para preservar identidade).

Y... yo creo que busqué a mi hijo hasta que subió Alfonsín. Si, yo nunca dejé de ir al Ministerio del Interior, nunca dejé de ir a Tribunales (...) Yo siempre dije que iba a tocar todas las puertas, y las toqué a todas. No de forma ladina, pero yo me levantaba a la mañana y tenía, necesitaba hacer algo por mi hijo (Delia).

El día que asumió Alfonsín fue un día de llanto desde que me levanté hasta que me acosté. En ese momento creía que los militares se habían ido. Y bueno, me abrió todas las expectativas. Yo no pensé que podía volver. A lo mejor tenía la

esperanza de que hubiera... sí, casi te diría que sí, tenía la esperanza de que hubiera algún campo de concentración en el que todavía algunos estuvieran vivos. Ahora te aclaro que no sé si era por mi marido o por cualquier desaparecido. Yo lo que quería, en ese momento, era que aparecieran desaparecidos. Porque cuando entras a trabajar a Familiares, entras porque tenés un desaparecido. Después el individuo desaparecido ya pasa a ser 30.000, por más que no desoigas la identidad del tuyo. Al contrario, yo la uso como blasón, el nombre, la militancia, pero son 30.000. Por eso, en ese momento, esperabas que hubiera “aparición con vida”, que era la consigna de las Madres. Después esa consigna se mantuvo por una cuestión de apriete o de exigencia, pero en ese momento existía esa esperanza (Cristina).

Em maior ou menor medida, de forma mais explícita ou menos clara, os familiares coincidem, sem distinção de gênero e idade, em que a chegada da democracia foi vivida como o momento potencialmente mais claro de espera pela volta de seu familiar desaparecido. O retorno da democracia foi acompanhado pelas últimas esperanças de encontrar o familiar com vida. Este acontecimento de comemoração nacional passou a ser interpretado e recordado pelos familiares de desaparecidos como um evento de luto e tristeza individual. Um espaço privado de sofrimento e dor, desilusão, lágrimas e mágoa.

Outros familiares, especialmente aqueles que, como Reina e Luisa, já haviam tido experiências com violência política, afetando diretamente seus parentes, assinalam fatos anteriores à democracia como este ponto final da esperança. Consideram, por exemplo, entrevistas com políticos como Balbín – líder do Partido Radical – que, durante a ditadura militar, já havia afirmado: “*están todos muertos*”. Ou a visita e as posteriores conclusões do informe da OEA-CIDH, que também, em 1979, se orientaram por este viés. Estes fatos concretos se somavam às próprias intuições destes familiares, como evidência da desesperante impossibilidade de acreditar que os desaparecidos estavam vivos. De qualquer forma, mesmo assim, estas mulheres, que “sabiam” que estavam mortos, sempre guardavam, como muitas delas dizem, “1% de possibilidades” de voltar a se encontrar com seu filho/a, seu irmão/a, seu pai/mãe.

O tempo de “espera” e de “esperança”, de voltar a ver com vida o familiar, corresponde ao tempo que levou terminar com a crença e confiança nas instituições e na palavra do outro. Este processo desfazia as constantes tentativas de “engano” encenadas pelos agentes do poder. A propaganda operava em cumplicidade com importantes meios jornalísticos privados e alimentava os rumores sobre o destino dos seqüestrados. Isto cristalizava duas versões que circulavam na época: uma, que dizia que os detidos se encontravam em “campos de recuperação”, e que sairiam uma vez “curados”, “regenerados”; e outra, a crença que, em datas-chave, datas de grande importância “familiar” (Dia das Mães, dos Pais, festas de fim de ano, Páscoa), seriam libertados os presos e detidos.

Berta lembra que todos os anos, nestas datas, ela esperava sua filha, e pensava que quando ela chegasse iria atirar uma pedrinha na sua janela,

(...) yo vivía con esa esperanza. Vivimos durante años con la esperanza de que los iban a restituir para las fechas claves, día de la madre, Navidad, Año Nuevo, que sé yo, distintas fechas. Yo pensaba que ellos también tendrían familia, tendrían ellos hijos, y seguramente les gustaría estar sentados alrededor de una mesa con sus hijos y su familia!...

Estas versões não estavam escritas em nenhum lugar, não provinham de comunicados oficiais, mas formavam parte dos rumores que circulavam. A dúvida, às vezes, era sustentada também, quando se recebia informação sobre o familiar detido da parte de re-aparecidos que, vindos dos “*chupaderos*” ou centros clandestinos de detenção, traziam informação “de boa fe”.

Em 1980, uma palavra de ordem defendida pelas *Madres de Plaza de Mayo* cristalizou uma referência de impacto simbólico: “*Aparición con vida*”. Para completá-la, uma pequena explicação: “*Con vida los llevaron, con vida los queremos*”. Esta espécie de senha, tão forte quanto polêmica, encerrava em uma frase desejos, necessidades e denúncias, propunha palavras de ordem e ação aglutinantes. Segundo as lembranças atuais de Hebe de Bonafini,¹² esta palavra de ordem nasceu como reação às declarações públicas que Emilio Mignone (fundador do CELS) realizou em 1980, na Europa. Em uma excursão

com Pérez Esquivel, Prêmio Nobel da Paz, Mignone afirmou, “os desaparecidos estão todos mortos”, sem especificar informações sobre onde, como e por que estas pessoas “estavam” mortas.¹³ Em oposição a esta afirmação, “*aparición con vida*”, tinha como motor principal não afirmar algo sobre o que ninguém havia dado informação “oficial”. As *Madres* consideravam que se ninguém lhes tinha proporcionado dados quanto ao que havia ocorrido com os desaparecidos, “não seriam elas que decretariam sua morte”. Esta palavra de ordem, segundo suas palavras, tinha dois objetivos: de um lado, questionar o sistema militar, e, de outro, demandar informações sobre os desaparecidos. Esta palavra de ordem, que preservou sua eficácia durante anos, até mesmo já na democracia, funcionou como outro concentrador de desejos e esperanças. Foi como um “porto seguro”, que manteve em ação os familiares, que permitiu, sem que fossem considerados “loucos”, que continuassem a buscar informação sobre por que e como haviam ocorrido os desaparecimentos.

ESPERA E DOR

Se a morte afeta mais ou menos intensamente todo um grupo social, que se estende a parentes, amigos, vizinhos, no caso dos familiares dos desaparecidos, ao não poder se estabelecer um ritual de luto, se produz uma situação inversa, onde “tudo continua como se nada tivesse acontecido”.

Me crié esperando a mi papá, y es como si no quisiera que esto tuviera un corte. Si lo pienso, digo: “sí, es posible”, pero tampoco hay pruebas. Entonces, es como si yo no quisiera, como si fuera una resistencia, como no querer aceptarlo. No hacérsela tan fácil a los que la hicieron, eso es lo que me pasa. Digo: ‘puta, encima que no está, nosotros tenemos que aceptar, cuando ellos no se hacen cargo y lo dicen’. Obviamente que es político, pero te quiero decir qué es lo que siento, no es que diga por una cuestión de ideal. Y no pasa por el tema de una postura que yo racionalizo, sino que lo vivo como un no querer aceptar eso último. Por más que, por ahí, yo en el fondo lo acepto, yo digo: “no está muerto”. O sea, no lo siento como algo propio...tengo que hacer un esfuerzo... (Margarita).

Não emergem representações sobre um corte, um antes e um depois. Embora o retorno da democracia seja marcado como um momento potencial de passagem e de luto individual, associado a um evento nacional, este não teve o caráter social ou coletivo que costuma ter a morte. Foi uma dor solitária. Aparece, assim, um segundo elemento característico: a falta de compaixão coletiva. A morte é objetivada a partir da relação estabelecida com os “outros”, aqueles que se solidarizam com a dor. No caso dos desaparecimentos, os “outros” são classificados de forma associada ao silêncio, à ignorância ou à negação da situação. São comuns os relatos sobre pessoas que, sabendo do desaparecimento, perguntavam ao familiar sobre as atividades que o seqüestrado realizava, ou sobre como ele estava, ou simplesmente nada perguntavam. Katia conta que uma amiga do colégio secundário, que sabia de sua situação de filha de desaparecidos, um dia lhe perguntou: “o que é que a sua mãe faz?” A reação de Katia foi um longo silêncio, demonstrando que o que lhe estavam perguntando era um absurdo.

Uma das coisas que mais chama a atenção é que estas situações se dão com maior frequência dentro da própria família extensa. Delia relata algumas destas vivências:

Íbamos a la casa de los parientes, pero yo no sé si ellos alcanzaban a tener una dimensión de lo que nos pasaba. Yo tengo un recuerdo de algo que hasta el día de hoy me pregunto. Haría un año y pico que faltaba mi hijo y vivíamos locos, porque vivíamos viajando a Buenos Aires: que iba, que venía, que este trámite, este otro. Mi esposo tenía un hermano muy enfermo, que estaba en un hogar geriátrico, y una familiar nos preguntaba por qué nosotros no íbamos a verlo más seguido al hermano, al geriátrico. Claro que *era el hermano de mi esposo, pero nosotros estábamos enloquecidos por nuestro hijo. Yo recién ahora comprendo la inconsciencia total, la falta de comprensión hacia nuestro dolor* (Delia).

Estas percepções expressam uma demanda de participação grupal, de compreensão social da situação que os familiares enfrentavam com o desaparecimento. Como bem indica Ariès, em seu ensaio *O Homem diante da morte*, esta, “tal como a vida, não é um ato apenas individual”. Por esta razão, à seme-

lhança de cada grande passagem da vida, “a morte é celebrada por uma cerimônia sempre mais ou menos solene que tem por finalidade marcar *a solidariedade do indivíduo com sua linhagem e sua comunidade*” (ARIÉS, 1982, p. 658).

Como já se afirmou, o desaparecimento não permite uma concentração de tempo e espaço que demarque um início e um fim. Ele sugere inícios e fins, cria novos espaços e palavras. Por este motivo, as solidariedades, as expressões de ajuda e as solenidades se expressam de forma muito mais diluída, às vezes em posturas políticas, mas muitas vezes com um grande silêncio por parte dos outros. Em contrapartida, a intensidade e a profundidade do espaço-tempo criado pela morte quebra a rotina, a normalidade, e define um início e um fim. Podem-se distinguir três momentos que põem a vida dos familiares do morto entre parênteses: o momento da morte, o tempo de luto e o momento de interiorização e domesticação da morte.

As representações sobre a morte se concentram de forma característica no chamado “período de luto”. Alguns dos traços que se repetem nas sociedades ocidentais estão marcados pelo caráter coletivo da celebração, pela socialização da morte: visitas aos familiares do morto, amigos e vizinhos dando “os pêsames”, ausência justificada ao trabalho, visitas da família ao cemitério, interrupção de saídas e reuniões festivas por um certo período.

Neste período, a idéia de compaixão se torna central, tanto que a partir dela se distinguem *os homens que sofrem dos que não sofrem*. De outro lado, percebe-se uma insistência em relação à expressão obrigatória do sofrimento e dos sentimentos,¹⁴ distingüidos pelas expressões exteriores do corpo e suas marcas: lágrimas, gritos, silêncio, tristeza, dor. Estas marcas atuam como elementos essenciais de distinção entre aqueles que são afetados pela morte de um familiar ou ente querido e aqueles que os acompanham, acalmam e consolam.

A relação entre o sofrimento e a compaixão é especificada pela natureza dos laços preexistentes que ligam o que sofre com aquele que toma conhecimento deste sofrimento. Estes laços permitem ordenar as obrigações de assistência e consolo a partir de classificações de pertencimento ou não ao grupo.

A não-existência de um momento único de dor e de obrigações morais sobre o morto, associada ao desconhecimento sobre as formas da morte, constitui uma nova figura: a privação da morte (SCHMUCLER, 1996, p. 11). A categoria *desaparecido* representa esta tripla condição: a falta de um corpo, a falta de um momento de luto e a falta de uma sepultura.

A FALTA DO CORPO

No ritual fúnebre, o *locus* de culto é o corpo. Sobre ele se fala, sobre ele se chora, se colocam flores, se pronunciam discursos, se dá “o último adeus”. O corpo condensa e domestica a morte. Torna-a concreta, definitiva, presente, individual, identificada.

No lo puedo pensar muerto. Ausente sí, obviamente; desaparecido, definitivamente. Desaparecido. No puede ser otra figura. *Porque no lo tuve, no lo vi muerto...* Es imposible, es imposible. Ojalá nunca nadie tenga que pasar por una experiencia así, porque, hoy pensaba: el dolor, casi te diría que pasó, **el gran dolor**; pero es una herida, y está abierta, y sigue supurando. Por suerte sigue supurando, por que, si no, me hubiera matado a mí. Pero es una herida que está abierta, en nosotros está abierta, ojalá estuviera abierta en la sociedad. Ojalá podamos nosotros llegar a transmitir esa necesidad para que la gente lo sienta así. (...)Yo tuve, en un momento dado, todas mis expectativas puestas en el Equipo de Antropología Forense.¹⁵ Y cuando había tantos cadáveres en Avellaneda, y ellos estaban trabajando ahí, ah!!, yo tenía unas expectativas enormes, porque me habían dicho que había estado en el pozo de Banfield. Y esto lo hemos charlado con los chicos. Porque Carmen, mi hija, me dice: “Ay no! eso de la urna con los huesos, no”. En cambio, para mí, *sería como abrazarlo de nuevo. Yo necesito recuperar ese cuerpo. A lo mejor no lo recupero nunca, me voy a morir y no lo recuperaré*. Pero sí yo quiero, qué te diría, ponerle la gotita a la cicatriz – no a la cicatriz, a la herida – recuperar el cuerpo colaboraría. Sí, sí te lo digo totalmente convencida: ojalá pudiera recuperarlo. Para mí sería clave. Por eso, cuando Hebe¹⁶ – no puedo decir ‘Las Madres’, porque no están todas en esa línea – niega la recuperación del cuerpo por una

cuestión política, nada más, yo no lo puedo entender. Para mí es fundamental. Yo insisto siempre sobre estas tumbas de N.N en La Plata, porque, ojalá no me muera antes de que empiecen a hacer el trabajo acá. Como te decía hoy: en la medida que aparezcan cuerpos de desaparecidos a los que efectivamente estoy ligada – porque son familiares de compañeros o compañeros – sería lo mismo, porque sé que estamos todos buscando lo mismo. Pero recuperar el de mi marido es clave (Cristina).

Cristina pode falar de ossos, de querer abraçá-los, e até pensar em sepultá-los, mas não pode pensar na morte, porque esta a exclui de seus referenciais de identidade. De outro lado, ela necessita desses ossos, e a busca do corpo é um motor que, de forma análoga à denúncia, precisa ser preservado, manter-se como um referencial para o futuro, para poder transmitir a memória e quebrar os silêncios. Assim, a ajuda dos especialistas é fundamental, já que eles podem transformar estes ossos N.N.,¹⁷ como foram denominados pela Forças Armadas, em alguém com identidade, nome e história.

O desaparecimento traz consigo a falta do corpo, e isto marca as atitudes dos vivos em relação aos desaparecidos. As formas de classificação dos familiares sobre a morte conformam um sistema de categorias que giram em torno do conceito de privação da morte. Mas, estas classificações não estão enquadradas em respostas e afirmações ou concepções fechadas do que significa o desaparecimento de um ente querido, e sim em contínuas perguntas, questionamentos e dúvidas.

Mi esposo, hasta el día de hoy, se pregunta: ¿cómo puede ser que no sepamos que hicieron de nuestro hijo?”. A veces, cuando abro los ojos lo tengo delante de mi vista. ¿Cómo puede ser, que no sepamos qué día dejaron de respirar nuestros hijos? Porque lo peor que hay en la vida es sobrevivir a un hijo. Yo pienso que toda muerte, si antes antecede una enfermedad o algo que vos puedan ver esa persona... Pero ¿no saber qué hicieron, ¿cómo fue?. Desde que me dijeron que lo habían visto con vida, yo no tengo paz. Porque si me lo hubieran matado en el momento, bueno, pues se terminó. Pero ¿cómo fue?, ¿cómo lo torturaron?, ¿qué pasó?, ¿cuánto vivió?. Entonces, esto es algo que... mientras estemos con vida, lo vamos a tener presente, nunca vamos a tener una explicación, una contestación. Porque si

ellos también asumieran su responsabilidad... ¿Cómo van a dar una solución, si no hay arrepentimiento de sus culpas? Y es mentira lo que dicen. Acá no fue una guerra, fue una guerra en Tucumán.¹⁸ Acá, no, la guerra la hicieron ellos. La guerra sucia, infame. Cuando dicen de los muertos de ellos, ellos los tienen enterrados, ellos los tienen. Y hasta el día de hoy nos insultan, no tenemos el respeto, nunca lo tuvimos (Delia).

Aqui, novamente, uma distinção aparece clara quando se fala sobre a situação vivida: o “nós” se opõe aos “outros”, aqueles que fizeram a “guerra suja”, os mesmos que invadiram suas casas e têm seus mortos enterrados.

Mirá, no saber cuándo se murió, dónde, es terrible. Si vos, por ahí, estás en una reunión, y coincide que ese mismo día fue el día que se murió tu hija, no lo sabés. Esas cosas las he pensado 1000 veces. Por eso, cuando la señora de Berdina, la de los militares desaparecidos o muertos, la de FAMUS, que no son desaparecidos, son muertos, yo a veces tenía ganas de hablar por teléfono para decirle: *‘dichosa de Ud. que sabe cuando se murió su hijo, que le entregaron su cadáver, y que puede rezarle e ir a llevarle una flor’*. *Que no compare, porque no es lo mismo, no es lo mismo* (Adriana – nome fictício para preservar identidade).

A diferença entre aqueles que têm o corpo e aqueles que não o têm não é somente o fato material. Adriana cita aqui os familiares reunidos na organização Familiares e Amigos dos Mortos pela Subversão (FAMUS),¹⁹ a quem seus mortos foram entregues e puderam associar a morte a uma individualidade, completar o círculo dos rituais: velório do corpo, missa, sepultura, pêsames. Os familiares de desaparecidos não só não têm acesso a estes rituais, mas também a única referência real de localização dos corpos que conseguem é constituída, idealmente, pelas valas comuns, ou túmulos N.N., como são mais conhecidos. A maioria dos familiares representa seus parentes como estando em alguma destas covas clandestinas coletivas. É raro que algum deles aceite ou enuncie a idéia de que seu familiar possa haver sido jogado no rio, embora em muitos casos se saiba que este foi o destino final. A importância da terra, para além da possível identificação, é muito importante. Esta apresentação pelo menos permite pensar nos corpos “descan-

sando” em um espaço potencialmente localizável. A água, o rio, marca um vazio intangível, extremo, de desaparecimento dos corpos.

De outro lado, a idéia de covas comuns, utilizadas em períodos e situações “normais”, para “indigentes”, “pobres” ou pessoas sem laços conhecidos, é em si mesma uma grande contradição. Os militares as usavam para “se desfazerem dos corpos”, que para eles eram, como nas grandes pestes da idade média, muitos, e, neste caso, simbolicamente “contaminados”.²⁰ Além disso, semelhante ao seqüestro, a vala comum era uma forma de apagar-lhes a identidade, de não permitir a reconstrução de laços familiares, nem sequer depois de mortos.²¹

A idéia de que um familiar possa ser encontrado nestas valas comuns passa a ser, em seus parentes, uma mescla de desejo e agonia. Como imaginar um filho “estudante”, um pai “cheio de ideais”, um marido “carinhoso”, “solidário”, amontoado em uma pilha de cadáveres, sem distinção, como se nunca tivesse existido?

É tão forte a imagem de todos os cadáveres juntos, sem distinção, que a figura e a função dos antropólogos forenses (EAAF) passa a ser fundamental para estes familiares. São eles os especialistas que um dia podem chegar a identificar seu parente, mesmo em contextos tão desfigurados. São eles os únicos, pelo menos até o momento, que, através da ciência, ultrapassaram as fronteiras do desaparecimento, nomeando cadáveres, anunciando a morte ao familiar, restituindo os restos mortais. A devolução dos restos mortais, além disso, vem acompanhada de informações a respeito de como foi a morte. Uma morte com algumas certezas e, fundamentalmente, com identidade. O EAAF se constituiu, de certa maneira, como a única instituição que pode dar informação e respostas sociais sobre estas mortes.

Nesta relação, o corpo passa a se constituir como nexo comum entre os que sofrem e os que ajudam. O corpo individual adquire poder próprio, sintetizando um compromisso com a realidade do sentimento humano e seu clamor por solidariedade (LAQUEUR, 1992, p. 240).

Sem estas respostas, sem as mínimas informações, sempre há uma porta de esperança aberta. Mesmo quando é sabido ser quase impossível, os familiares reconhecem esta possibilidade.

Si vos tenés un lugar en un cementerio donde la persona esta muerta, no podes alentar esas ideas. Nunca, ninguna esperanza más allá de un sueño, realmente estar en un sueño profundo. Es decir, en tanto vos no tengas eso, querés aferrarte a la idea de que esa persona, por algún vericuerdo del destino, pudo zafar de la muerte. No, no, no, si ves el cuerpo, no tenés nada que imaginar. Ya te digo, o borracho o dormido. En cambio, si no ves el cuerpo, pensas o te aferras a la esperanza, a la esperanza, un poco como te decía hoy, del enfermo terminal, que sabe que si aparece algo maravilloso, o de que logró por ingenio o por suerte, o por ayuda de un tercero, salvarse, ocultarse, escaparse. Es decir, no, no pensé que mi hermana se hubiera ido afuera y que estuviera afuera. Ese cuento que quisieron vendernos los militares, no, eso jamás creo que ninguno en casa lo haya pensado... no, no, siempre la imaginamos detenida en un campo de concentración, lo cuál nos causaba un dolor y una desazón... es muy difícil recordarlo... ese sufrimiento era permanente, era constante, era una cosa que vivía conmigo las 24 horas (Pedro).

Entre aqueles que puderam recuperar o corpo, ou que pelo menos seu familiar está localizado dentro de uma vala comum, a reflexão sobre a importância desta ação é fundamental, e marca diferenças no interior da família e dos grupos de pertencimento representativos desse problema.

A RECUPERAÇÃO DOS CORPOS

A recuperação do corpo é colocada no plano das “certezas”, num nível onde, paradoxalmente, se fala mais da vida do que da morte, mais dos planos para o futuro do que do passado. Ela é situada como o início de uma nova etapa, de elementos que contribuem para “curar”, para poder estabelecer limites.

A importância de recuperar o corpo resume, de certa maneira, os elementos que esta possibilidade traria para o familiar. Pri-

meiro, a possibilidade de um acontecimento, de um ritual em companhia daqueles que se solidarizam com sua dor. O desaparecimento se transformaria em morte e, assim, ela seria domesticada, seria sintetizada com a idéia de um limite ou de um ponto.

Pensa-se na recuperação de um cadáver e em lhe dar uma sepultura ou em queimar seus ossos e espalhar sua cinzas como sinal de liberdade. O que os rituais permitiriam, além do fato de aceitar a morte, seria dominar a sensação de que estes corpos estejam jogados ao acaso, confundidos entre muitos outros. Para além da necessidade de recuperar os corpos, trata-se de uma intensa procura para resgatar a história desse indivíduo.

Em um dia de 1985 ligaram para a casa de Luciano. Era um juiz que precisava falar com seus avós e seu tio. Ele intuiu que esta ligação tinha relação com o desaparecimento de seus pais. Antes que seus avós fossem ao juizado, ele lhes disse: “Tenho medo”. Eles responderam: “não te preocupe, não vai nos acontecer nada”.

Él no me entendió lo que yo le quería decir. Él se pensó que yo pensaba que les iba a pasar algo malo a ellos, **pero yo tenía miedo de lo que les iban a decir**. Por ahí, percibía algo extraño. Fueron, y me quedé todo el día en la casa de mi vecino. Cuando volvieron a la noche, me dijeron: “*vení, Luciano, que te tenemos que hablar. Encontraron los restos de tu mamá*”. *Me dijeron que la habían encontrado, que estaba muerta, y yo les respondí: “yo ya sabía”. Pero me fui a la cocina a tomar agua y me puse a llorar ahí*. Y a mi abuelo le agarró una cosa. Porque mi abuelo, viste, el nene, el hijo de la única hija. Entonces, así me tenía, y no sabía que decirme. Me acuerdo que me decía cada boludez, pobre abuelo, me decía: “te voy a llevar al circo, Luciano”. Pobre abuelo (Luciano).

Hoje, Luciano vê positivamente este momento. Apesar de nunca terem lhe entregado os restos mortais, já que ainda não foram identificados dentre o conjunto no qual jazem, para ele foi o momento em que finalmente sentiu que sua mãe estava morta. Pode chorar e desencadear sentimentos contidos. Ainda espera, um dia, ter a mesma sensação respeito de seu pai também desaparecido.

Para Laura (nome fictício), a notícia de que haviam encontrado os restos mortais de seu marido chegou pelo jornal. Uma cunhada ligou para dizer que o nome de seu marido estava em uma lista de restos encontrados no cemitério de Boulogne. O corpo havia sido retirado de uma sepultura anônima, clandestina, coletiva. Podia voltar às redes familiares, a partir de um novo ciclo de identificação.

Yo lo tomaba como el hecho de poder saber y poder rescatar mi idea y mis deseos de rescatar sus restos, y poder tenerlos en algún lado donde puedan estar, y saber que él está ahí. Entonces, era muy importante toda la cuestión de poder aportar datos para que se pudiera determinar la identidad (Laura).

As experiências de outros familiares também servem como referenciais de que a possibilidade ou o próprio fato de encontrar os restos sejam um evento desejado e importante. As mudanças produzidas nas famílias que recuperaram o desaparecido servem de exemplos fundamentais para se querer ter acesso às exumações. Elsa, que tem sua filha e genro desaparecidos, conta a experiência de uma de suas companheiras de luta:

Respecto a los restos, yo creo que si uno puede clarificar eso, más allá de quién fue, dónde fue, cómo fue, y qué sé yo, podés entrar un poco en la normalidad. Yo, eso lo vi en Coqui [uma mãe que recuperou os restos de seu filho]. Cuando Coqui recibe los restos de su hija fue terrible, pero ella hizo un cambio, un cambio de salud. *Hizo un cambio de salud. Vos blanqueás. Porque nosotros estamos preparados y mentalizados de que, a lo largo del tiempo, una persona nace, se desarrolla y muere, por accidente, por muerte natural, por lo que sea, pero velás a tu muerto y lo enterrás, y sabés qué es lo que pasó. Nosotros no sabemos qué es lo que pasó.* La fantasía adentro nuestro está siempre presente, por más que uno desde la conciencia diga: ‘sí, no, porque esto, esto y esto, puede haber pasado esto, esto y esto, porque lo vieron en tal parte, porque dijeron tal cosa’. Pero mientras no tengas una cosa que te lo demuestre, va a seguir siendo la persona que se llevaron, en las condiciones que se llevaron y esto también yo lo he podido probar: cuando ha

habido un runrún, un ruidito, ya pensaba: ‘no estará Mónica ahí? (Elsa).

Por trás de todas as explicações sobre a necessidade dos corpos e sua importância, há também uma discussão sobre a voz “oficial” imposta, de certa forma, por Hebe de Bonafini, que se opõe à exumação dos cadáveres.

Junto à palavra de ordem defendida ao longo dos anos, de “aparecimento com vida”, Hebe defende também a “não-exumação”. Em nome das Madres, ela afirma em seus discursos e escritos que

no acepta la entrega de cadáveres porque eso significa cerrar el problema de los desaparecidos (...) Nuestros hijos no son cadáveres. Nuestros hijos están físicamente desaparecidos pero viven en la lucha, los ideales y el compromiso (...) Los restos de nuestros hijos deben quedar allí donde cayeron. No hay tumba que encierre a un revolucionario. Un puñado de huesos no los identifica porque son sueños, esperanzas y un ejemplo para las generaciones que vendrán”.²²

O ato do sepultamento não destrói o ser social inserido em sua individualidade física. Este corpo sepultado, a quem agora foi devolvida a dignidade da identidade, ainda assim não têm apagadas as marcas de seu desaparecimento, seus familiares nunca deixaram de transportar esta marca histórica.

Retomando palavras de Hertz, pode-se afirmar que

devido à fé que tem em si mesma, uma sociedade sadia não pode admitir que um indivíduo que formara parte de sua própria substância, na qual imprimira sua marca, se perca para sempre. A última palavra há de ser a da vida. Por isso, o morto será ajudado de diversas formas para que saia das angústias da morte e volte à paz da comunhão humana (HERTZ, 1917, p. 92).

A FALTA DO TÚMULO

A falta de um corpo acarreta a ausência de um lugar de culto. O túmulo marca o lugar exato em que o corpo foi depositado. Não existem túmulos sem cadáver, nem cadáveres sem túmulo

(ARIÈS, 1982). A ausência de um túmulo provoca a necessidade de reinventar novas formas e estratégias para lembrar os desaparecidos. Estas estratégias podem ser privadas ou públicas, individuais ou coletivas.

Laura é, de todo o grupo que entrevistei, a única que pôde sepultar seu marido. Depois de uma longa investigação e do reconhecimento dos restos mortais que estavam em uma vala comum, ela escolheu o lugar de nascimento de seu marido para sepultá-lo. Levou os ossos em uma ambulância até Juárez, Província de Buenos Aires. Sem velório, os restos foram sepultados no cemitério.

Para Leticia, este momento foi um grande alívio. O alívio de saber, finalmente, que seu marido estava morto e que podia sair da “nebulosa” que provoca a figura do desaparecimento. Recuperar parte da história do fim da vida de seu companheiro lhe deu uma certa tranquilidade, a mesma de saber que agora ele está em um lugar determinado, em sua sepultura individual. Por oposição às sociedades pouco diferenciadas, o enterro comum indigna moralmente, por ser a nossa uma “sociedade dos indivíduos” (ELIAS, 1994). O sepultamento lhe permitiu encerrar um ciclo, não só para ela, mas também para sua filha. Esta etapa encerrada lhe permite iniciar outras, onde a memória e o compromisso de “não esquecer” são as palavras mais fortes.

E os familiares que não recuperaram os restos mortais, em que lugares lembram de seus desaparecidos? Com que práticas e estratégias substituem a sepultura? Como e a partir de que elas são criadas?

O DESAPARECIMENTO EM IMAGENS

O uso da fotografia como instrumento de lembrança de um “afim” ausente recria, simboliza, recupera uma presença que estabelece nexos entre a vida e a morte, o explicável e o inexplicável. As imagens “revivem”. Como metonímia, encerram uma parte do referente para totalizar um sistema de significados. Nos cemitérios, a foto indica a quem corresponde

o túmulo, assim como localiza iconograficamente a separação entre os vivos e um morto. Delimita também um espaço de individualidade e pertencimento (ARIËS, 1982; FAETA, 1993).

A foto transporta formas de comunicação e diálogo, tanto em espaços públicos quanto internamente. Muitas pessoas “conversam” com seus mortos em voz alta ou interiormente, em frente à foto: comunicam as novidades, pedem conselhos, cumprimentam e colocam flores.

As imagens do desaparecido constituem uma das formas mais usadas para lembrá-los. A foto se opõe à categoria desaparecido no sentido de que envolve uma noção de pessoa, aquela que em nossas sociedades condensa os traços mais essenciais: um nome e um rosto. Ela corporifica. A partir dela, é possível enfrentar a categoria desaparecido, que engloba todas as individualidades sem distinguir sexo, idade, pessoa, e mostrar uma existência (C., 1997). Como se analisará a seguir, associada ao uso das imagens emerge uma série de condutas emotivas, ritualizadas e codificadas eficazes para a construção da categoria “desaparecido”.

FOTOS NO INTERIOR DA CASA

As fotos ocupam um lugar central de culto no interior das casas. Estão expostas entre as dos vivos, e podem estar na sala, nos quartos, nos corredores, em vitrines, acomodadas em álbuns ou simplesmente guardadas numa caixa.

Yo voy al cementerio a ver a mi hijo muerto por la Triple A. A mi otro hijo, lo tengo en la memoria, en el corazón. Lo recuerdo también con las fotos, *tengo la casa llena de fotos*. La vez pasada, el marido de una sobrina quería arreglar la casa para venir a vivir. Y yo les dije: ‘yo voy a vivir en una pieza sola? Vos estás loco. Yo recibo visitas. Además, *yo quiero llenar la casa de fotos*, y vos, que sos tan maricón, que todo te estorba...’. Y el me miraba serio. Todo, todo lo que hay en mi casa es de ellos, de mis hijos (Luisa).

A estas fotos sempre é reservado um local próprio. No quartos, elas podem ocupar a parede central, bem acima da cama.

Nos corredores, ocupam um espaço importante, e atraem o olhar de qualquer visitante. Podem estar em cima de uma mesa, na sala, ou em um espaço exclusivamente reservado para dar destaque.

Ahora me estoy acordando. *Mi vieja, arriba de la cama, tenía una foto de mi papá y una foto de su hermano, mi tío, que también está desaparecido.* El desapareció en mayo del 77, también militaba en el PRT, y me acuerdo de esas dos fotos (Margarita).

Se estão na parede de uma sala, haverá alguma indicação que nos permita entender que esta não é uma foto qualquer. Na casa de muitas mães, as fotos de seus filhos desaparecidos estão, por exemplo, perto de cartazes ou quadros que representam a Associação Madres de Plaza de Mayo, com seus lenços brancos.

Outra indicação muito forte é se as fotos são em cores ou em preto e branco. A maioria das fotos expostas na casa dos familiares é em preto e branco, e muitas vezes fotos 3 x 4 ampliadas, as mesmas que vemos nas praças ou em manifestações. Geralmente são maiores que o resto das fotos ou estão colocadas no centro de um conjunto de fotos, ou em porta-retratos que as fazem sobressair.

Uma marca de distinção são as flores. Muitas destas fotos estão colocadas junto a um raminho de flores. Em alguns casos, ele é colocado todos os dias. Em outros, a flor é um signo que demarca algum dia em particular, como o aniversário do desaparecido, ou alguma data significativa, como as festas de fim de ano.

Yo te digo la verdad: aunque yo, en mi interior, en la realidad de mi conciencia, tengo que aceptar que no está más, yo siempre lo espero. *Recién ahora pongo una flor y lo miro en la foto. Y le pongo, por ahí, una flor chiquitita. Te das cuenta?, recién ahora* (Delia).

Entre os filhos de desaparecidos, a foto do pai ou da mãe desaparecida muitas vezes é a única foto familiar à vista. Na maioria dos casos, estas fotos ocupam um lugar importante entre aqueles filhos recém-casados ou que moram sozinhos, como no caso de Valeria.

Tengo dos fotos. Yo me agarro mucho de los recuerdos y me acuerdo fechas, días, me acuerdo de los olores, como te digo, de los sabores. Y hay dos fotos que di para reconocimiento de mí papá en la Asociación de Abogados, que las tengo que recuperar. Después, tengo una foto acá en la mesita, que está mi papá con mi hermano, mi hermana y yo. Y *con esa foto me he peleado, me he reconciliado, he llorado*, la he roto. No roto la foto, he roto el portarretratos, me ha agarrado una culpa terrible, lo he vuelto a arreglar. O sea, *he pasado por bastantes lugares con la foto esa* (Valeria).

A transmissão da memória também se concentra em fotos e pertences dos desaparecidos. Por trás da fortaleza de Reina, seus olhos se enchem de tristeza quando me conta sobre seu neto e a distância que os separa; “tenho o quadro dela para ele, com todas as assinaturas dos companheiros (um quadro com a foto de Diana, com frases e assinaturas), mas, de alguma maneira, eu digo: antes de morrer, eu tenho que poder entregá-lo a ele”. Para Reina, este objeto encerra parte da história de sua filha. Junto com ele se renovam as esperanças de que um dia ela possa contar a seu neto quem foi Diana.

A ausência de fotos também é muito significativa. O fato de não haver fotos à vista tem a ver, em geral, com a impressão ou com sentimentos incontrolláveis que a presença dessa imagem pode provocar em outros: maridos, filhos, mães.

Yo no tengo fotos de mi hija. No, porque no lo quiero angustiar al nene. Tengo fotos, pero no fotos a la vista. ¿Ves que no tengo fotos a la vista? Fotos tenemos un montón... pero no a la vista (Susana).

Neste caso, a falta dessa imagem também está marcando uma diferença. Não é a mesma coisa que os outros “mortos” da família.

Já quando as fotos são expostas, diferentemente das fotos daqueles parentes que tiveram “boas” mortes,²³ as imagens dos desaparecidos, que inevitavelmente concentram uma série de classificações extremas, por serem prematuras, violentas e traumáticas, adquirem, dentro desta distinção, diferentes disposições, impondo uma centralidade e uma hierarquia singular: são maiores, ocupam o centro da distribuição, estão emolduradas por porta-retratos que chamam a atenção. Por estas mes-

mas características, também pode acontecer sua total ausência, como uma forma de não reatualizar esta situação-limite, com sua presença cotidiana dentro de casa.

Junto às fotos, os objetos guardados fazem parte do mesmo sistema de representações. Mães, filhos, esposas guardam por anos objetos que eram dos desaparecidos.

casa está llena con cosas de mi hija. La casa llena, te puedo mostrar. Están los recuerdos por todos lados. No tiré ni las postales que mi hija recibía! ¡yo tengo guardado todo, todo! Lo único que me deshice fue de la ropa, que la doné, los apuntes y los libros los doné. Eso, los llevé un buen día a la facultad de humanidades y doné todos los libros, los apuntes, los zapatos. Qué voy a guardar! Hace poco que regalé muchas cosas de ella, no hace mucho (Berta).

Guardo cositas y más cositas de mis dos hijos... y radios viejas. Allá, el mayor era profesor superior de guitarra, se había recibido, y el otro estudiaba el acordeón a piano. Y todavía los tengo. Siempre estoy por venderlo, siempre estoy por venderlo, y nunca lo vendo, voy alargando el plazo (Luisa).

Roupas, cadernos, poesias, cartas. Os filhos hoje em dia apreciam muito o fato de ter objetos de seus pais. A partir deles, podem conhecê-los um pouco mais. Adriana diz que suas netas usam os vestidos que eram da mãe delas. “Porque yo guardé. Viste como es la moda, que...(risos) el otro día le digo a Verónica: “¡usas este vestido!”. Viste, una chemise así, se puso un vestido que era de la madre. Así que, con toda naturalidad, sí, sí”

As cartas são um dos objetos mais apreciados pelos filhos, sobretudo aquelas que são dirigidas a eles. São o nexos mais forte que os relaciona a seus pais, e muitas vezes servem não somente como referência, mas também como uma forma de compreender os valores e as idéias que defendiam. As cartas, em muitas oportunidades, ajudam a entender seus pais, e também a tentar se posicionar em relação a uma época onde as convicções eram levadas até as últimas consequências, e custavam a morte.

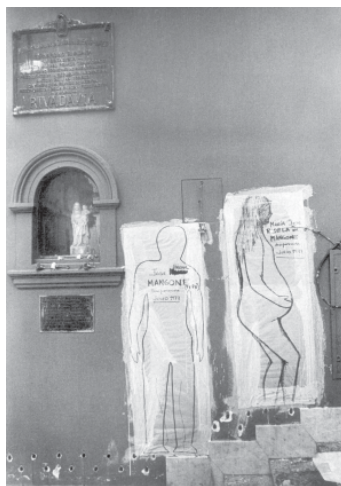
Outras vezes, estes papéis apenas enunciam os afetos e lembram situações da vida cotidiana desses pais com seus filhos. Mas elas também podem ser fortes referenciais dos últimos dias de vida de seus pais. Esteban, por exemplo, guarda uma série de cartas que seus pais, ambos desaparecidos, escreveram dentro do Centro Clandestino de Detenção “Sheraton”, e que foram entregues aos familiares por um dos encarregados de “cuidar” do CCD, depois da morte de todos os seqüestrados naquele Centro Clandestino.

Pode se dizer que os objetos e as imagens dentro dos lares constituem o espaço mais íntimo e privado de todas as expressões em relação aos desaparecidos.

SILHUETAS E IMAGENS EM ESPAÇOS PÚBLICOS

O uso das fotos dos desaparecidos em lugares públicos tem sua própria gênese. Seu uso acompanha os demais processos e discussões de uma forma muito expressiva, marcando algumas rupturas e o início de discussões grupais sobre o tema. Usar ou não usar as fotos dos desaparecidos, como usá-las, associá-las ao nome e à data do desaparecimento, sempre foram motivo de discussões e negociações entre os familiares.

Durante os anos 80, quando se falava dos 30 mil desaparecidos, quando não importava quem eram, e sim o conjunto, imperava o todo, as Madres de Plaza de Mayo defendiam a idéia de “socializar a maternidade”. Isto significava, em termos gerais, que não importava a individualidade de cada um, e sim que os 30 mil eram seus filhos. Aqui as fotos apareciam em menor quantidade, e quase



Guillermo Lotiácano

sempre sem os nomes. Era mais comum a exposição de grandes cartazes onde eram colocados o nome, a data do desaparecimento e um grande ponto de interrogação, mas sem fotos. Ou simplesmente eram colocados o nome e a idade. Em alguns casos, era colocada também a profissão.

À medida que o tempo passou, as marchas se intensificaram. A democracia estava chegando, as fotos apareciam sob diversas formas. Podiam fazer parte dos cartazes, que eram segurados, ou estar colocadas em pequenas folhas, sustentadas pelos familiares.

Com o retorno da democracia, uma variante das fotos causou impacto, durante alguns anos, àqueles que se detinham para olhar: silhuetas desenhadas sobre um papel branco, do tamanho de uma pessoa, apareciam coladas em algumas paredes-chave, por exemplo, nas da Catedral Metropolitana de Buenos Aires, como se pode ver na foto.

Naqueles anos, as silhuetas predominavam nas manifestações públicas. Postas sobre o papel, eram inscritos em seu interior o nome do desaparecido e a data do seqüestro. O tamanho “natural” tinha como objetivo central “fazer com que se sentisse a presença dos desaparecidos nas ruas”, poder ampliar o público, que se perguntava o que eram estes desenhos.

Foi uma forma eficaz, de impacto, que os familiares encontraram para reclamar diante das novas autoridades uma solução para o tema dos desaparecidos. À medida que passaram os anos, as silhuetas foram deixadas de lado, e as fotos adquiriram cada vez maior força. Cada marcha, mobilização e manifestação tinha, além dos cartazes que identificavam cada entidade, uma grande quantidade de fotos, que familiares e amigos transportavam. Havia uma distinção entre as fotos de desaparecidos e as fotos dos bebês desaparecidos, que geralmente estavam em imagens individuais, dentro do bloco que representava as avós, ou em fotos onde se podia ver a mãe, o pai e a criança desaparecida.

Em muitas oportunidades, o próprio cartaz da entidade (Abuelas de Plaza de Mayo, Madres de Plaza de Mayo, Familiares) trazia colada uma grande quantidade de fotos 3x4, como se fosse uma colagem de seus representados.



À semelhança das silhuetas nas paredes, quando se realizava uma passeata, as fotos e os cartazes alusivos às entidades também eram colados nas paredes por onde passava a multidão. Muitas vezes, as pessoas reconheciam nas fotos crianças supostamente “adotadas” e comunicavam às Abuelas, as quais começavam suas investigações e denúncias. Deste modo as fotos e os cartazes das crianças *apropriadas* foram centrais no esclarecimentos e recuperação da identidade de muitas delas.

Uma das características do movimento dos direitos humanos foi a progressiva concentração de atividades, sobre os desaparecidos, nas praças centrais de numerosas cidades. Junto a este movimento, as fotos também preencheram tais espaços. A cada 24 de março, em La Plata, caso que estudei, a instalação das fotografias no centro do espaço da *ronda das Madres* segmenta um ritual que convoca muitos familiares, estudantes universitários e cidadãos em geral.

A PRAÇA E AS FOTOS

Um dia antes da marcha de 24 de março, um grupo de familiares, amigos e militantes políticos se reúnem na praça San Martín para pendurar as fotos em torno do círculo ao longo do qual, todas as quartas-feiras, as mães realizam suas rondas. São penduradas aproximadamente 600 fotos.

As imagens são colocadas em filas, cada uma com dez fotos unidas por um fio. Cada conjunto de fotos tem distintas origens, de acordo com quem tenha feito a composição. As xerox das fotos, em tamanho ofício, são feitas nas faculdades, nos lugares de trabalho ou por cada familiar. Assim, as organizações estudantis e as entidades de defesa dos direitos humanos trazem longas tiras de fotos, assim como, cada familiar pode trazer as fotos de seus parentes. Começam a ser pregadas

durante a tarde de 23 de março. Muitas vezes, as mães ou outras pessoas ficavam em vigília cuidando das fotos para que ninguém as tirasse dali. Na verdade, é difícil que alguém toque nelas. As tiras de fotos marcam uma vigília, “cuidando” da praça, preparando-a para o centro do ritual, que ocuparão no dia seguinte.

Em março de 1999, participei pela primeira vez desse ritual. Pouco a pouco foram chegando aqueles que ajudariam na tarefa de pendurar as fotos. Foi um momento de reencontro com muitas das pessoas que tinha entrevistado. Mais uma vez pude observar como cada integrante da família põe em prática seu papel de “guardião da memória”. Mas também foi um bom espaço para perceber como a “transmissão” e as “obrigações morais” para com essa memória se projetam nos mais jovens. Luciano, por exemplo, no lugar de sua avó, que não pode vir, vem perguntar se precisavam de ajuda. Outro rapaz se aproximou trazendo as fotos do pai. Sua mãe não podia vir, e ele apenas cumpria a tarefa de trazer as fotos, já que não podia ficar, pois tinha que voltar ao trabalho. Cristina fotocopiou as imagens de seu marido, que queria que expusessem, e as foi inserindo em cada buraco que havia. Sua filha passou, falou com ela, e perguntou se precisava de alguma coisa. Majan, irmã de um desaparecido, não pode levar as fotos nessa hora, mas no outro dia, antes da marcha, pendurou-as por sua conta. As Madres, Matilde, Lidia, Nidia, iam e vinham por toda a praça, ajudando, organizando, conversando. Os estudantes de engenharia faltaram ao encontro, embora tivessem prometido aparecer. Os de arquitetura fizeram sua parte fotocopiando grande quantidade de fotos. Assim, à sua maneira, cada um participa do ritual. Alguns curiosos passavam e paravam para olhar de que se tratava.

O ritual de pendurar as fotos inicia a solidarização dos participantes. Ele articula um lugar enquanto cada um ajuda em alguma tarefa. Os temas de conversação podem variar, desde os mais pessoais (praticamente todos os que participam se conhecem) até os diretamente relacionados com a marcha do dia seguinte, assim como o relato das atividades desta semana de março. A atividade reúne pessoas de distintas gerações e graus de proximidade aos desaparecidos: as mães, as avós, as espo-

sas, os ex-presos políticos, os filhos, e os estudantes ou militantes políticos.

As fotos são penduradas entre postes de luz, em torno de um círculo onde as mães fazem sua ronda semanal. Também são dispostas em um círculo concêntrico menor, sobre as grades que protegem a estátua de San Martín. Aqui são colocadas várias tiras, uma embaixo da outra, do topo da grade até o chão. A ordem das fotos é arbitrária ou responde à lógica de organização de quem realizou a tira. Pouco a pouco, a praça fica coberta de fotos, concentrando-se nos tais círculos que delimitam o espaço em torno do qual vão caminhar.

A maioria das imagens só informa o sobrenome, o nome e a data do desaparecimento. As variantes têm a ver com a origem das fotos. Se foram feitas em uma faculdade, em especial, os estudantes são identificados também pela carreira que cursavam, ou com letras maiores que dizem: aluno desaparecido. Em letras menores ficam os dados pessoais, com o número de seu documento de identidade e número de registro na faculdade. Se são confeccionadas pela família, podem ter frases de poesias ou escritos com traços emotivos. No caso de que alguém tenha mais de um familiar desaparecido, é possível observar a confecção de uma tira de “parentes”. Praticamente não há outros meios de expressão a não ser fotos (no dia da passeata estarão os tradicionais cartazes que identificam cada entidade). Na colocação de fotos de que participei, apenas em algumas tiras, entre as fotos, havia um cartaz que dizia: “A memória não nos amarra às lembranças: nos liberta”.

No outro dia, 24 de março, durante a marcha, as fotos parecem observar os assistentes no ritual. Percorre-se o círculo em uma hora, contendo-se pelas imagens. As pessoas se detêm em frente a uma foto, olham-na e seguem em frente. Algumas mães apontam para seus filhos entre todos esses rostos que parecem nos olhar. Outras se detêm e mostram a quem pede qual dentre todos é seu filho. Por um momento, a impressão que se tem é estar em frente a uma parede cheia de nichos de um cemitério “efêmero”. Claro que, aqui, o “fundo” são as grades da estátua de San Martín, ou simplesmente o céu.

As fotos não passam despercebidas. Possibilitam um efeito de impor respeito e reverência. Não é um muro de lamentações nem um santuário para onde se dirige uma procissão. Mas estas fotos provocam um culto que liga os que participam dessa ronda, que protege esses desaparecidos, transmitindo memória, mantendo-os presentes. Elas atualizam identidades e reforçam as estratégias políticas.

CORPOS, FOTOS, PAÑUELOS BRANCOS

As fotos não estão somente penduradas nas praças. Estão igualmente presentes no corpo das pessoas, mais especificamente no das mães. Algumas mães penduram em si mesmas a foto de seus filhos desaparecidos com uma corda ou carregam a foto em um cartaz.

A atitude de levar a foto do desaparecido junto ao corpo pode ser associada à prática, muito comum antigamente, de levar em um medalhão a foto de um ente querido morto, geralmente os filhos ou o marido.²⁴ Esta exibição da imagem do desaparecido, associada à pessoa que “o transporta”, permite mostrá-lo associado publicamente a um laço familiar primordial, como é a mãe. Por outro lado, esta é a forma mais “individualizante”, por contraste com a condição coletiva do uso das fotos no contexto de uma marcha ou de uma manifestação. É um jogo duplo, entre a socialização desta imagem e a demarcação e pertencimento a uma história familiar. E, mais uma vez, a questão política que, uma vez colocada em cena, serve como coringa na fronteira entre o público e o privado, uma fronteira que é constantemente redefinida, e que é espaço de disputas por excelência.

Nos termos de Faeta, esta imagem que é levada no corpo, “mais que a imagem mortuária (que está fixada a um túmulo), funciona como catalizadora da presença e da memória do morto” (1993, p. 76). Em nosso caso, podemos afirmar, do desaparecido.

Mas que conjunto de elementos faz com que as fotografias funcionem como catalizadores? Será a fotografia que, por

si mesma, pendurada no corpo de uma mãe, acaba exercendo tanta eficácia simbólica?

A foto, por si mesma, nada nos informa. Seu significado emerge da combinação de outros elementos que se conjugam e se constituem enquanto um sistema simbólico. Este sistema “posto em prática” pelas mães utiliza muitos referenciais que conhecemos de outras atitudes, especificamente dos rituais diante da morte. A imagem pendurada no corpo das mães é acompanhada de dois elementos que, do meu ponto de vista, são essenciais: o lenço branco na cabeça e a *hexis* corporal do próprio corpo.

Em seu trabalho, Faeta apresenta a foto de uma mulher italiana, em período de luto, com seu lenço negro cobrindo a cabeça, o relicário pendurado em seu corpo, e um olhar com expressão de tristeza. Se comparamos esta foto com a das mães na praça num dia de marcha ou protesto, as similitudes chamam a atenção.



Francesco Faeta



Página/ 12

As atitudes e posições que estas mulheres representam são similares, embora as causas e motivos sejam diferentes. Uma perdeu seu marido de morte natural, em uma aldeia da Itália. A outra tem seu filho desaparecido na Argentina. Uma posou para a foto, a outra participava de uma marcha

no dia 24 de março. Os rostos de ambas comunicam dor e tristeza. Ambas levam pendurada a foto de seus familiares. A mulher de negro pendura a foto num relicário. Já na segunda, a foto está disposta num cartaz, que a associa a uma série de informações, tais como nome e sobrenome, idade e data de desaparecimento. As posturas corporais são similares, as mãos agarradas, para frente e para baixo, a cabeça um pouco inclinada, o olhar contrito.

Os lenços sobre suas cabeças são atados da mesma forma, porém, de cores opostas. A mulher italiana usa um lenço negro, que na tradição dos rituais fúnebres simboliza o período de luto. A mãe argentina utiliza um lenço branco.

Na história das Madres de Plaza de Mayo, conta-se que a primeira vez que utilizaram o lenço sobre suas cabeças foi numa procissão ao santuário de Luján, em 1977. Como estratégia para se identificarem e diferenciarem, escolheram usar uma fralda de seus filhos recém-nascidos. Este lenço branco, por oposição ao negro, associado com o momento do luto, simboliza a iniciação, o nascimento, a vida. É importante assinalar que unicamente as Madres e Abuelas utilizam este tipo de estratégia.

Tanto o lenço branco que cobre suas cabeças quanto a foto protegida por seus corpos são usados unicamente na praça ou nos espaços onde as mães estão representando a instituição em algum ato público, em viagens ao exterior ou nas marchas. As mães colocam e tiram os lenços no início e no fim dos atos. Nunca andam pela rua ou chegam aos lugares com os lenços e as fotos penduradas ao colo. Geralmente, elas os colocam quando o número de mães já formou um grupo. De repente, num espaço fechado, passa-se a distinguir na multidão uma série de lenços que começam a ser amarrados e a se mover em conjunto. É impossível não diferenciá-las, não distinguí-las.²⁵ É a marca de sincronização da ação coletiva.

Se, por oposição, pensamos no lenço negro que simboliza o luto, este tem uma função social principal, que é a de informar aos “outros” (vizinhos, amigos, desconhecidos) que esta pessoa está passando por um período diferente, marcado exteri-

ormente pelo negro de suas roupas, que ela usa em todo contexto e momento. Mas também indica que este período um dia terminará, e este fim será também uma demanda social. O luto demarca, assim, um período de entrada, mas também de saída. O uso da cor negra demarcará exteriormente estas fronteiras.

Se voltamos às mãos dos desaparecidos, vemos que o lenço, assim como as fotos e as práticas de mobilização, sofreram transformações e provocaram disputas, mas são constantes ao longo dos anos. Antes de usar o lenço branco, as mãos utilizavam um cravo na lapela de seus casacos e no peito da blusa, ou sobre seus vestidos. Este cravo significava, segundo algumas das mãos que entrevistei, o sofrimento de Jesus Cristo. Para outras, simplesmente era usado como uma forma de se reconhecerem umas às outras, e, como o cravo era um tanto “insólito”, fazia efeito.

Desde o início, o lenço foi branco. Primeiro, não trazia nenhuma inscrição. Logo, passaram a bordá-lo com diferentes inscrições e *slogans* que mudaram ao longo do tempo. Alguns tinham relação com o momento histórico que se vivia. Durante muito tempo, utilizaram a inscrição: “*Aparición con vida de los desaparecidos*”. Muitas mãos ainda utilizam este lenço. Depois das leis de anistia – as leis do ponto final, obediência devida e indultos – algumas mãos usaram um lenço que dizia: “*Cárcel a los Genocidas*”.

A maioria dos lenços, bordados por uma mãe de La Plata, diz hoje: “*Asociación Madres de Plaza de Mayo*”. A discussão mais uma vez se coloca em relação à “individualização”. Algumas mãos utilizam sobre o lenço a inscrição com o nome e o sobrenome de seus filhos, abaixo da palavra desaparecido, depois a data, e por último a palavra Argentina. O grupo de mãos liderado por Hebe de Bonafini considera que, por sua postura de “socialização da maternidade”, não se deve individualizar os nomes, e por isso está em desacordo com sua enunciação nos lenços. As Abuelas de Plaza de Mayo, que também utilizam o lenço, em geral o usam totalmente branco, sem inscrições.

Os lenços também saíram das cabeças das mãos e se transformaram em ícones desenhados no chão das praças onde elas

fazem a marcha, marcando os lugares por onde passa a ronda, todas as quintas-feiras, às 15:30, em Buenos Aires, ou todas as quartas-feiras, às 15:30, em La Plata.²⁶

O uso do lenço condensou o sistema de símbolos²⁷ desta comunidade, acumulando assim um poder de representação reconhecível no cenário internacional. O lenço prescreve práticas e convoca identidades. Ninguém, a não ser as mães e as avós, pode utilizá-lo.²⁸ Elas podem até presentear-lo como obséquio a quem consideram como seus “amigos”, aos “defensores dos direitos humanos”, às pessoas que as têm ajudado, mas nunca, ninguém, a não ser elas, ousará usá-lo.

SUPORTES DA MEMÓRIA

Da mesma maneira que o lenço entrou para os símbolos da praça, as fotos também expandiram sua utilização para além das fronteiras da casa, da praça e do corpo das mães. Com variações interessantes, elas ocuparam o espaço público cotidiano através dos jornais.

Todos os dias, o jornal *Página/12* publica de forma gratuita, desde o início dos anos 90, uma ilustração particular: quadros com mensagens e fotos, maioritariamente de jovens, que, no meio de propagandas e notas conjunturais, se impõem à leitura.

Estes quadros de lembrança ou suportes de memória,²⁹ têm alguns elementos que os identificam, e que se repetem como fórmulas ao longo de todos os dias do ano. Destinados a lembrar por meio da foto, da data de nascimento e do seqüestro, que faz mais um ano de desaparecimento desta pessoa, alguns optam por explicitar como, onde e quando ela desapareceu. Uma minoria apresenta os responsáveis por esse desaparecimento. Estes suportes são utilizados por familiares de todo o país. Em raras ocasiões é colocada a origem da pessoa. Aqui serão utilizados, como centro da análise, os suportes publicados pelos familiares que entrevistei.

Os suportes aparecem quase todos os dias, e em um número que varia entre um e meia dúzia. O *Página/12* é o único jornal

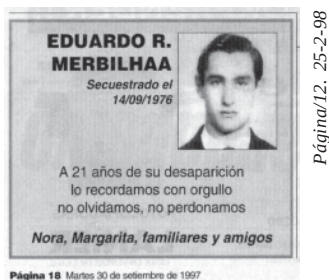
que os publica. Cada familiar deve mandá-los para a sede do jornal, em Buenos Aires, ou utilizar as sucursais nas principais capitais do país. A única exigência do jornal, se o familiar não é “conhecido”, é a apresentação do documento de identidade. Na versão digital do jornal, estes suportes de memória não aparecem. Tanto a confecção do suporte, como a sua publicação, é uma decisão totalmente individual da família do desaparecido, não sendo uma publicação que tenha suas raízes nas organizações de direitos humanos, embora a idéia, talvez, possa ter partido dali.

À primeira vista, estes suportes são similares a outras solicitações sobre o paradeiro de pessoas desaparecidas por diversos motivos, que são emitidas pelos juizados e normalmente são publicadas nas últimas páginas dos jornais. Mas eles são diferentes.

Como suportes, eles têm uma estrutura regular que se repete em todos eles. Uma foto (só uns poucos não têm), o nome e o sobrenome da pessoa. Em seguida, a palavra desaparecido. Em alguns casos, seqüestrado ou detido-desaparecido. Ao lado ou embaixo, a data do desaparecimento, depois, uma frase. E, finalizando, a assinatura de um ou mais indivíduos. São publicados no dia que marca a data do desaparecimento. Há familiares que publicam anualmente, outros, em anos “marcantes” (10, 15, 20 anos), e alguns poucos repetem a publicação mais uma vez no ano, quando, por exemplo, é o aniversário do desaparecido. A maioria é individual, mas aparecem também os coletivos, onde há dois ou mais desaparecidos “afins”: irmãos, amigos ou casais.



Estes impressos fazem menção ao aniversário do desaparecimento, marcando, assim, para um público anônimo, há quanto tempo essa pessoa está desaparecida. A forma com que este tempo é marcado também varia. Como vemos, um marca “dialogando” com o desaparecido, outro o faz como que informando ao leitor. A assinatura dos suportes também varia de um para outro. Podem estar assinados por amigos (*teus amigos de ontem e de sempre*), parentes (*tua mãe, teu pai, teu filho, teus irmão/as, teus primos*) ou sem identificação (*todos que te amamos*).



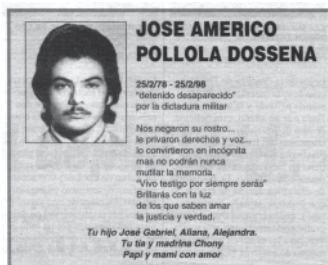
Mas voltemos às variações dos enunciados. A comunicação para um público anônimo se baseia principalmente em um esforço em construir frases e narrativas de impacto. Uma primeira estratégia é montada sob a forma de um diálogo direto e no tempo presente, com um desaparecido potencialmente vivo, e não morto. *Querida...hoje, no dia do teu aniversário, onde estarás querida...?*

Uma segunda trama é construída sobre um discurso mais pessoal e militante, circunscrevendo o diálogo para um público que possa se identificar e partilhar posturas políticas, reproduzindo *slogans* já conhecidos: “*Liberção ou dependência, era o motivo de tua luta e dos 30.000 desaparecidos, luta que abarcava a defesa dos excluídos, explorados, os sem teto, sem voz*”. “*Teu desaparecimento e o de mais 30.000 companheiros foi e será nossa bandeira para sempre.*”

Os suportes também podem simplesmente apelar aos afetos circunscritos a um círculo familiar e de amizade: *te amamos*,

não te esquecemos, teu sorriso ainda está em nossa lembrança...

Ou tomam como modelo de eficácia a reprodução de trechos de canções ou poesias de autores conhecidos, geralmente “latino-americanos” e com uma trajetória solidária com este tipo de problemas políticos. Em outras versões, são colocadas poesias realizadas pelo desaparecido ou por algum familiar, muitas vezes pelas próprias mães. Os dois suportes a seguir ilustram este tipo; um reproduz uma poesia do próprio desaparecido, e o outro, uma poesia realizada pela mãe. Ambas fazem referência direta à situação de desaparecimento.



Estas formas de lembrança repetem, em esquemas similares, diversas mensagens, a partir do uso de palavras de eficácia já consagrada e conhecidas pela comunidade de leitores (desaparecido, desaparecimento, assassinato ou morte), sem a necessidade de explicitar demasiados detalhes. Os suportes que (como no caso de Favero, exposto anteriormente) enumeram em poucas palavras a trajetória do desaparecido são exceções.

O caráter minimalista da individualização daquele que é lembrado provoca um efeito de assimilação entre as diferentes variações, como que reconstruindo uma comunidade de iguais. Para além de todos os detalhes, os quadros transmitem algumas imagens que se repetem.

Os suportes passam uma idéia imediata de desaparecidos jovens, cheios de vitalidade. Para isto, a maioria dos familiares inscrevem, dentro do quadro, a idade da pessoa no momento

do desaparecimento. Grande parte dos que são lembrados tinha, no momento de sua detenção, entre 20 e 25 anos,³⁰ e raramente superavam os 30 anos. Esta construção de juventude é reforçada pelos relatos sobre os projetos, a vida que não pode acontecer, as utopias que foram truncadas pelo desaparecimento e a injustiça da morte. Desta maneira, as fotos geralmente mostram pessoas sorridentes e jovens, associadas a uma trajetória de sofrimento e sacrifício: primeiro, com a luta por uma sociedade mais justa, depois, com a dor de seu desaparecimento e, por último, com o assassinato ou a morte ainda não identificada.

Quatro *slogans* se repetem quotidianamente dentro dos suportes: *Verdade e Justiça, Julgamento e castigo, Castigo para os culpados e Nem esquecimento, nem perdão*. Estas fórmulas apontam para o reforço de valores morais gerais e adquirem uma nova eficácia quando são combinadas, não mais com a representação coletiva, mas com elementos destinados primordialmente a acrescentar elementos de identidade e distinção individual.

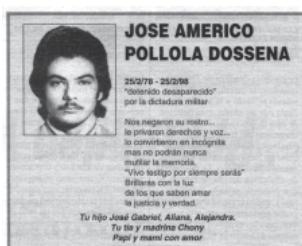
Quando se tem acesso a mais de um suporte repetido pela mesma família, pode-se observar micromudanças associadas às variações de estado dos indivíduos na construção de uma identidade de “familiar de desaparecido”. De outro lado, em alguns casos, elas também acompanham as mudanças geracionais, e, junto com elas, as diferentes estratégias e interesses a respeito de qual memória transmitir e de que modo. As fórmulas de denúncia e comunicação que utilizam se relacionam, por sua vez, aos contornos da ação política e da opinião pública externa ao grupo íntimo.

Tomemos apenas um exemplo de Cristina, esposa de um desaparecido. Outro, de Elsa, mãe de desaparecidos e avó que encontrou sua neta *apropriada* por um militar.

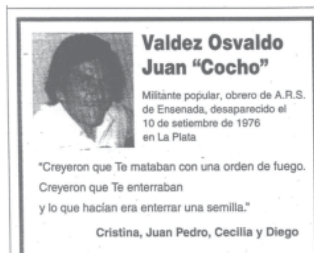
Cristina me mostrou dois suportes de memória que tinham publicado sobre seu marido. O primeiro foi ela quem fez; o segundo, com uma diferença de cinco anos, foi feito por seus filhos, que escolheram as frases e motivos. A palavra escolhida é sempre a que dá o tom e marca as diferenças de cada suporte.

Yo los publiqué a los 15 años, y ahora a los 20. Y te voy a mostrar las fotocopias, porque la frase la eligió mi hija Cecilia...La última vez, con una frase de Cardenal, de Ernesto Cardenal, que es una belleza. La primera vez, lo hice yo. Ahora, los chicos.

Assim, o primeiro suporte, publicado em 1991, tem uma frase do tipo “militante”. Já no segundo foi escolhida uma poesia “política”, foi também acrescentada a condição de operário do Estaleiro Rio Santiago - A. R. S. de Ensenada. Um dado interessante é que, apesar das mudanças, a participação política fica restrita à palavra “militante popular”, sem enunciar o partido ou a organização. A foto também mudou. A primeira era uma foto 3x4, onde Osvaldo aparecia com gravata. Na segunda, “Cocho” aparece sorrindo e com roupa esporte. Em um suporte só foi colocado o nome e o sobrenome. No último, se acrescentou o “codinome”, que talvez se refira ao que usava na militância. A assinatura também mudou: a primeira incluía amigos; a segunda se restringe à família nuclear.



Página/12, 10-09-91



Página/12, 10-09-96

Estas transformações temporais incitam a recuperar elementos genéticos desta estratégia comunicativa. Podemos afirmar que estes objetos dos anos 90 domesticaram uma fórmula utilizada ainda na época da ditadura militar: as “solicitudes” (matérias pagas).

A função destas fotos não tinha o mesmo objetivo que o dos suportes, mas elas se alinham com estes na evolução de fórmulas impressas que conjugam denúncia e memória. As “solicitudes” estão mais intimamente relacionadas a pedidos de informação sobre os desaparecidos, os quais, durante este período, ainda se considerava possível obter.

Elsa conseguiu, assim, parte do que tanto buscava. Restavam sua filha Mônica e o genro Cláudio, dos quais nunca mais teve notícia. Os suportes do *Página/12* mostram esse estado da situação. O que foi publicado em 1995 utiliza a mesma foto que acompanhava a solicitada em que a neta era procurada. Tem uma poesia de Miguel Arteche sobre os “homens que nunca partirão”, e está assinado por Paula, mamãe (Elsa) e irmãos. Não é usada a palavra desaparecidos, nem detidos. Quatro anos depois, Elsa voltou a publicar um suporte. A foto de seus filhos mudou. Agora se pode vê-los de corpo inteiro. Mantem-se a data, não há referência ao desaparecimento, mas aparece uma frase muito sugestiva para este final dos anos 90: “*Hasta saber que pasó*”. Hoje, Elsa não falta a nenhuma sessão dos tribunais de La Plata, onde, desde 1998, é investigado o destino dos desaparecidos nos chamados “julgamentos da verdade”. Esta frase está intimamente relacionada à nova situação social e jurídica pela qual passam os familiares.

Assim, as expressões foram desde a denúncia e a busca de informação até a lembrança, a presença e as mudanças dadas pela transmissão da memória e pelo intercâmbio geracional, acusando a influência das mudanças na política e no problema dos desaparecidos.

Se a categoria *desaparecido* engloba todas as individualidades, sem distinguir sexo, idade, profissão, trajetórias, dentro de uma *não-identidade*, estes suportes se destinam a reconstruir e manter a “identidade” destes *desaparecidos*, e assim dar oportunidade ao leitor de conhecer e se envolver com a vida de uma pessoa desconhecida-desaparecida, relatando alguns dados precisos e preciosos: idade, projetos, modo de desaparecimento, e associando-os a um rosto e a seus gestos.

Nomeando, corporificando em uma foto, os quadros reforçam a idéia de um sofrimento com rosto, laços familiares, história, nome e sobrenome. Esta restituição permite que uma imagem de pessoa perdida dentro da categoria desaparecido saia do anonimato e recupere sua identidade, a começar por um de seus traços distintivos mais importantes – o rosto, que, como diz Elias, “mais que qualquer outra parte do corpo, é a vitrine da pessoa” (1994, p. 160).

Luisa explica que a foto é fundamental para o reconhecimento. “La foto, la pongo para que lo reconozcan. Por que, a lo mejor, vos ponés el nombre y no dice nada. Cuando le pongo la foto de cada uno, pongo Juan Ramón “Chilo” Zaragoza, y del otro, Nestor Omar “Neco” Zaragoza”. Nos mesmos termos, Cristina fala da importância da individualidade. “La foto es importante porque, sí o sí, tenés que darlo a conocer. La foto y el nombre. Sino, no sé, no sería tuyo, no lo individualizarías”.

Por que a presença destes suportes de memória? A que tipo de objetos e práticas culturais eles são análogos? Como já afirmamos, os túmulos, diz Ariès (1982, p. 217), “são o objeto destinado a marcar o lugar exato em que o corpo foi depositado (...) não existem túmulos sem cadáveres, nem cadáveres sem túmulos.” Da mesma forma que os túmulos, mas sem um corpo onde se fixar, os suportes de memória expressam a quem pertence o corpo, recordando-o mediante a imagem física como símbolo de sua personalidade, e, ao mesmo tempo, reclamando por um cadáver que não se sabe onde está.

Se o objetivo do túmulo é evocar a lembrança do morto para as gerações seguintes, os suportes de memória, além de sua clara intenção de denúncia, são uma forma alternativa de oferta (já que não se tem o corpo desaparecido) em um espaço “criado” (já que não há lugar físico onde render culto ao morto) e de duração efêmera (já que são visíveis apenas por um dia). Assim, estas invenções asseguram e reatualizam uma projeção no tempo e no espaço, por meio das inscrições e através de um público que possa perpetuar a lembrança dessa pessoa. Pode-se pensá-lo como um ritual análogo àquele que, a cada ano, algumas famílias realizam durante o “dia de finados”.

Para mí es una alegría. Una recordación. Es para que también otros conozcan lo qué pasó. Y la gente se entera. Se enteran, porque: qué lugares el diario no recorre? Y, vaya a saber, por ahí lo lee un pariente, lo lee un amigo o un compañero de estudio de él (Luisa).

Y lo publico porque voy a estar pregonando permanentemente, siempre, que tengo un esposo desaparecido. La intención es que la gente los recuerde y los recuerdan bien (Cristina).

Mães, pais, filhos, amigos sentem a necessidade de fixar em um material escrito, acumulável, sua tristeza e preocupação de ancorar a memória de seu desaparecido. Os suportes da memória constroem e devolvem parte da identidade roubada, no mesmo ato que denunciam seu desaparecimento e a falta de informação.

DISPUTAS PELA LEGITIMAÇÃO DE UMA PALAVRA

Tal como qualquer outra categoria social, não há uma definição do que o desaparecimento significa, mas várias, que partem de dois pólos de pontos de vista,³¹ um mais íntimo e sentimental, e outro onde predomina o controle da distância política e militante. Sempre há, como vimos, um jogo onde os espaços privados são tensionados pelas práticas públicas, e vice-versa.

A isto se somam também as representações que o próprio Estado organiza através de leis e comportamentos sobre esse tema. Sistematizados junto com o material criado e difundido pelos familiares em relação a seus desaparecidos, as definições e categorias que o Estado “oficializa” influem com um peso específico sobre as percepções e (re)ações “públicas” que os familiares têm.

Os contornos e sentidos extensos que a palavra desaparecidos pode abarcar são, definitivamente, derivados de um campo de agentes (com seus pontos de vista) e de instituições (com suas normas), entrelaçados em projetos que lutam pela legitimação de um problema “social” e “nacional”.

Há mais de um século existe nas leis argentinas a categoria “ausência por presunção de falecimento”, à qual se apela quando a pessoa não aparece depois de dez anos. Muitas vezes este argumento legal é colocado quando um familiar deve iniciar diferentes trâmites, desde um casamento até a sucessão de bens.

Muitos familiares de desaparecidos se confrontaram com esta definição depois de vários anos de espera. Questões tais como o pátrio poder, sucessões, venda de propriedades, novos casa-

mentos fizeram com que eles enfrentassem a burocracia estatal, onde a única figura conhecida era a da “presunção de falecimento”. Durante vários anos, já na democracia, os familiares enfrentaram este problema legal e moral e, com diversos argumentos e sensibilidades, apelaram para esta figura. Nestes casos, muitos foram maltratados, humilhados e desconSIDERADOS por outros familiares de desaparecidos e dirigentes de organismos de direitos humanos, por haverem realizado o trâmite, aceitando de certa maneira a morte de seus desaparecidos. Aqueles “representantes” consideravam que aceitar a presunção era “dar o braço a torcer”. “Certos relatos” mencionam que Hebe de Bonafini expulsou muitas mulheres da praça por haverem realizado a presunção de falecimento.

O tema ganhou o debate público quando, a partir de 1994, foi sancionada a Lei 24.411, que estabelecia o benefício das indenizações. Esta lei provocou, além de todo o debate moral sobre o tema, o problema de como o Estado consideraria os desaparecidos.³²

Dentre uma série de notas nos jornais de maior circulação, uma do *Página/12*, de 1 de dezembro de 1996, chama atenção: “*La ley no los da por muertos*”. O texto esclarece alguns pontos que custaram muitos meses de debate entre o Estado, os familiares de desaparecidos e os organismos de direitos humanos, a respeito de qual seria a figura jurídica sob a qual se pagaria a reparação: a de desaparecido ou a de morto.

A discussão estava baseada em modificações da Lei 24.411, que estabelece o “benefício para os causahabientes de pessoas desaparecidas ou mortas como consequência do acionar repressivo com anterioridade a 10 de dezembro de 1983”. O debate girou em torno de cada termo que fazia referência à “situação de desaparecimento”. Os familiares e organismos queriam que ficasse expresse que o benefício era pelo desaparecimento, e não pela morte.

Uma das deputadas que defendia o projeto de modificação da lei apelou para sua condição de ex-desaparecida para participar do debate e justificar seu apoio. Delia Domínguez, do Partido Justicialista, afirmou: “eu sou uma *desaparecida viva* e se algum projeto de lei desse por morto ao detido-desapareci-

do jamais o defenderia”. O debate girou sobre os “cuidados” necessários para que nenhum juiz declarasse o falecimento do desaparecido, já que muitos assim o faziam na hora das ações judiciais. Nestes casos, a partir de 1994, os advogados começaram a apelar e, amparados na Lei 24.321 de junho de 1994. Assim, a nova lei mais a ação dos advogados repercutiu diretamente nas decisões judiciais.³³

O debate chegou ao fim quando ficou expressamente estabelecido que, diante de qualquer trâmite que envolva os familiares dos desaparecidos, a figura que se deve utilizar é a de “desaparecimento forçado”, estabelecida pela Lei 24.321, que criou “a figura de ausente por desaparecimento forçado”. Diante de qualquer espécie de trâmite legal que um familiar precise realizar, pode obter, por meio de sentença judicial, uma definição legal da situação em que se encontra por ter um “familiar desaparecido”. A lei, além disso, deixa claro que para efeitos civis a declaração de ausência por desaparecimento forçado é análoga àqueles prescritos para a ausência por presunção de falecimento.

Todo este debate jurídico reflete uma série de microações cotidianas que os familiares põem em prática cada vez que precisam se definir diante dos organismos públicos. O simples e rotineiro preenchimento de um formulário passa a ser uma forma de definir e afirmar esta identidade de familiar de desaparecido. Em várias das entrevistas foi exteriorizada a questão dos formulários como objetos-limites que intermediam na explicitação pública da condição. A reação unânime, inclusive entre os que nunca participaram ativamente de organizações de direitos humanos, é a inscrição da categoria desaparecido para o familiar. Estela relata desta forma:

E- Más allá de todo, los desaparecidos están muertos, obviamente! La figura inicial, no sé, no me detuve a pensar en eso. Obviamente que soy viuda desde el punto de vista formal. Pero en una oficina, llenando un formulario y demás, no! terminante! ¿Estado civil? casada, ¿su marido? desaparecido. Punto y basta.

L: Pero no hay un casillero para poner Desaparecido?.

E- Lo pongo!, he llenado formularios, he forzado y he hecho. Eso corresponde a la defensa de una situación. Para mi, a los efectos legales, está desaparecido. Muertos tienen cadáver. Dónde está? Entonces, enraíza con toda una lucha. Hoy por hoy, es Desaparecido, porque desapareció, no está. Obviamente que muerto está, sí, pero hay diferencia entre un Desaparecido (Estela).

A manutenção desta categoria vai mais longe ainda. Os desaparecidos permaneceram e muitos ainda permanecem nos registros eleitorais. Durante anos, os registros foram usados pelos familiares e organismos de direitos humanos para editar publicações e solicitadas nos jornais e perguntar: onde os desaparecidos votam? Muitos familiares já enviaram cartas explicando e informando sobre o desaparecimento. No entanto, os desaparecidos continuam nas listas. Já outros familiares, pediram expressamente para que o nome seja mantido.

O exercício do voto, uma referência para definir o “ser cidadão”, só pode ser exercido se o nome estiver nos registros. Os mortos, aqueles que deixaram de existir fisicamente e como cidadãos, são retirados imediatamente das listas, entre outros motivos porque revivem o grande fantasma das fraudes eleitorais. Se alguém está na lista é porque “existe” como cidadão. A maioria dos desaparecidos é mantida nestas listas, o que equívale a pensar, em nosso raciocínio, que eles ainda são cidadãos para o Estado.

CONCLUSÃO

Vimos como a ausência de um corpo gera um espaço aberto, por não se poder fixar a morte em um *locus* específico. A consequência mais direta é a falta de um túmulo, um lugar onde renovar o ritual da lembrança, amarrar a história deste indivíduo e deixar as marcas necessárias para o futuro na sepultura.

As saídas criativas e necessárias dos familiares para dar conta destas “ausências” abundam. Todos estes materiais colocam à disposição novos objetos que contêm aquilo que desapareceu, tornando-o disponível, à maneira de um ritual de lembrança e

denúncia. As fotos, os lenços, as silhuetas, os suportes de memória servem, a luta por novas leis, em última instância, como signos do desaparecimento. De certa forma, combatem a morte ou, ao menos, a atenuam, a controlam, a tornam reversível, culturalmente modelável, apreensível, conceitualizável.

O desaparecimento acaba enunciando essa possibilidade de reversibilidade, expressando não uma postura de que os desaparecidos apareçam com vida real, mas de que a situação de “desconhecimento total” possa mudar. Mudar na medida que se preserve a esperança de que os antropólogos forenses possam devolver um corpo, ou de que alguém que passou pelos CCD possa dar novos dados sobre a passagem do desaparecido, ou, ainda, de que novamente os militares sejam julgados e, idealmente, encarcerados. Esta reversibilidade está por trás de cada relato, como uma navegação contra a corrente de representações da morte, mas também como formas estratégicas de demarcar violações dos direitos humanos, usando a eficácia dos laços primordiais, dos signos da vida privada no espaço público.

Constitui um jogo duplo provocado pelo desaparecimento que oscila entre a desagregação e a necessidade de uma nova síntese, que supõe a localização deste indivíduo, que já não está, em um novo mundo. Essa localização implica, entre outras coisas, na possibilidade de construir uma nova categoria social, cultural ou política. Isto exige tempo, posturas, aceitações, diferentes práticas e disputas que constantemente são reformuladas, e que, talvez, nunca encontrem o ponto final. Na realidade, diferentemente da morte, o desaparecimento tem em sua própria definição a necessidade de manter essa mesma categoria como estratégia contra o esquecimento e de atualização da denúncia.

Na Argentina contemporânea, o desaparecido passou a “existir” como uma noção de pessoa que, por ter surgido de um estado de terror impensável, é, até o presente, essencialmente paradoxal. Sua simples enunciação obriga a realizar uma passagem dos anos 70 até a atualidade e a mapear a posição de quem a emite. A complexa tensão deste campo de pontos de vista a transforma em uma noção de várias camadas e clivagens, que oscila em uma dualidade de idéias e sensações,

tais como a vida e a morte, o conhecido e o desconhecido, a luminosidade e a escuridão. Ao delimitá-la, os agentes apagam certas caracterizações e inventam outras, expressam uma mistura de emoções e afirmações políticas. Em tudo isto está enraizada a riqueza, o horror, a utilidade e a eficácia da palavra desaparecido.

No hay una idea clara de qué significa la desaparición, a quién abarca. Yo puedo pensar que, cuando empecé a buscar a mis hijos, ellos ya habían muerto. Sólo puedo pensar desde el sentido común, desde lo que tengo escrito. Pero a mí nadie me dijo, nadie me dio constancia de eso. Entonces, ¿qué pasa, si yo socialmente acepto que ellos están muertos? Los estoy matando yo en mí interior, con lo cual los estoy matando dos veces. Si yo espero que alguien me diga lo que pasó, más allá de lo que mi razón dice, es otra cosa, porque entonces sí, si alguien me dice y me da pruebas, ahí, sí, yo puedo aceptar eso y empezar a hacer un duelo. Mientras esto no pase, lo que dice el sentido común, lo que dice mi razonamiento, no sirve. ¿Se entiende? (Elsa).

O desaparecimento dos corpos carregou consigo a expressão de uma nova morte-não morte, e colocou o corpo e sua busca como o *locus da dor*, como centro comum criador de solidariedades e ações entre os que sofrem. A tentativa de por fim a um período demasiado longo e profundo no tempo provoca uma série de sentimentos e ações, já que os familiares não têm um momento único para realizarem o culto da morte, mas tempos fragmentários, relacionados com momentos determinados pela esperança, a tristeza, a ilusão e os momentos históricos e políticos “da nação”.

As famílias que devem lidar com esta figura de desaparecido reclamam, a partir da nebulosa que é a palavra desaparecido: a falta do corpo, do luto, do lugar onde poder chorar os mortos, de um espaço e de um tempo de lembrança, de memória e de justiça, mas também preservam a categoria *desaparecido* como símbolo eficaz, como um referencial a partir do qual é possível se situar, se comunicar, unir o passado ao presente e transmitir memórias para o futuro, enfim, construir identidades coletivas.

Este jogo ambíguo oferece uma forma instituída que canaliza a dor, criando rituais alternativos de luto e formas familiares de apropriação, rejeição e participação. Ele dispõe esquemas para a leitura do passado, modelos de ação, e oferece um quadro de interpretações para se situar numa história familiar-nacional, e que possibilita definir modos de filiação e laços de pertencimento políticos e sociais. Reina resume estas sensações e posturas dizendo que,

Para mí, Diana está viva. Porque las flores del recuerdo no se apagan jamás. Sus palabras, alguien las va a tener siempre, porque no se borran, son de una tinta que tiene el color de la sangre, pero el amor de la vida!

REFERÊNCIAS

ARENDT, H. *Da Revolução*. São Paulo. Editora Ática & Editora UnB. 1990.

ARIÈS, P. *Essais sur l'histoire de la mort en Occident. Du Moyen Age à nos jours*. Paris, Éditions du Seuil, 1975.

_____. *O Homem diante da Morte*. Volumes I e II. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1982.

BLOCH, M. La mort et la conception de la personne In: *Terrain 20, La Mort*. Paris, Ministère de la Culture et de la Communication. Marzo de 1993.

BOLTANSKI, L. *L'amour et la Justice comme compétences. Trois essais de sociologie de l'action*. Paris. Éditios Métailié. 1990.

_____. *La Souffrance a Distance. Morale Humanitaire, Médias et Politique*. Paris. Editions Métailié. 1993.

BOURDIEU, P. La ilusión biográfica In: *Razones Prácticas*. Barcelona, Editorial Anagrama. 1997.

_____. *La domination masculine*. Paris. Seuil. 1998.

BOUSQUET, J. *Las locas de plaza de mayo*. Buenos Aires. Cid Editor. 1983.

BRUSA, C. et al. La memoria del *Proceso de Reorganización Nacional* y las jóvenes Generaciones. In: *Taller. Revista de Sociedad y Política*. Taller del Sur. v. 3, n. 6. Abril de 1998.

CATELA, L. Las memorias del horror: estilos y narrativas para comunicar el sufrimiento y el dolor por los desaparecidos en Argentina. In: *Comunicação & Política*. V.IV. Rio de Janeiro. Cebela. 1997.

_____. Sin cuerpo, sin tumba. Memorias sobre una muerte inconclusa In: *Historia Antropología y Fuentes Orales*. n. 20. Número especial sobre los *Traumas del siglo XX*. Barcelona, 1998.

_____. Em nome da pacificação nacional. Anistias, pontos finais e indultos no Cone Sul. In, *Democracia e Forças Armadas no Cone Sul*. Editora FGV. 2000.

_____. De eso no se habla. Cuestiones metodológicas sobre los límites y el silencio en entrevistas con familiares de desaparecidos políticos. In: *Anales da XI Conferencia Internacional de Historia Oral*. Estambul. 2000.

CONNERTON, P. *Como as sociedades recordam*. Lisboa, Cetal Editora, 1993.

CONTAMINE, P. Mourir pour la Patrie. X-XX siècle. In: *Les lieux de mémoire*. Paris. Gallimard. 1997.

CHAVES, G. et al. *Los del 73. Memoria Montonera*. La Plata. De la Campana. 1998.

DÉCHAUX, J. *Le souvenir des morts. Essai sur le lien de filiation*. Paris. PUF. 1997.

DIANA, M. *Mujeres Guerrilleras. La militancia de los setenta en el testimonio de sus protagonistas femeninas*. Buenos Aires. Planeta, 1996.

DUHALDE, E. *El estado terrorista argentino*. Buenos Aires. Argos/Vergara. 1983.

DUSSEL et al. *Haciendo memoria en el país del Nunca Más*. Buenos Aires. Eudeba. 1997.

ELIAS, N. *La soledad de los moribundos*. México, Fondo de Cultura Económica, 1989.

_____. *El proceso de la civilización*. México. Fondo de Cultura Económica. 1989.

_____. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro. Zahar Editores. 1994.

_____. *Os alemães*. Río de Janeiro. Zahar Editores. 1998.

FAETA, F. La mort en images In: *La Mort*. Fabre-Vassas *et al.* Terrain. París. 20 mars, 1993.

FERRARI L. Nosotros no sabíamos. In *Revista Causas y Azares*. Buenos Aires. n. 2, 1995.

FILC, J. *Entre el parentesco y la política. Familia y dictadura, 1976-1983*. Buenos Aires. Editorial Biblos. 1997.

GEERTZ, C. *La interpretación de las culturas*. México, Gedisa. 1995.

GELMAN, J. et al. Ni el flaco perdón de Dios. Hijos de desaparecidos. Buenos Aires. Planeta. 1997.

GUBER, R. Antropólogos Nativos en Argentina. Análisis reflexivo de un incidente de campo In: *Revista de Antropología*. v. 39, n. 1. São Paulo. Universidade de São Paulo. 1996.

HALBWACHS, M. *A memoria coletiva*. Rio de Janeiro. Vértice. 1990 [1968]

HERTZ, R. Contribución a un estudio sobre la Representación Colectiva de la Muerte In: *La Muerte y la Mano Derecha*. Madrid, Alianza Universidad, 1990 [1917].

HERZFELD, M. *The social production of indifference*. Chicago and London. The University of Chicago Press. 1993.

JELIN, E. The politics of memory. The human rights movement and the construction of democracy in Argentina. In: *Latim American Perspectives*. v. 21. 1994.

KÔRÖSI, Z et al. Transmisión de experiencias en familias de los condenados políticos en la Hungría comunista In: *Historia, Antropología y Fuentes Orales*. n. 17, Barcelona. 1997.

- LAQUEUR, T. *Corpos, detalhes e a narrativa humanitária. A nova História Cultural*. São Paulo: Ed. Martins Fontes. 1992
- LEIS, H. *El movimiento de los derechos humanos*. Tomos I y II. Buenos Aires. Centro Editor de América Latina. 1989.
- MAUSS, M. A expressão obrigatória os sentimentos (rituais orais funerários australianos). In: *Ensaio de Sociologia*. São Paulo. Editora Perspectiva. 1981. [1921]
- MOORE, B. *Injustiça*. São Paulo. Brasiliense. 1987.
- MUXEL, A. *Individu et Mémoire Familiale*. Paris. Nathan. 1996.
- NAHOUM-GRAPPE. L'usage politique de la cruauté: l'épuration ethnique (ex Yougoslavie 1991-1995). In: *Séminaire de la Violence*. Paris. Editions Odile Jacob. 1996.
- NAMER, G. *Mémoire et Société*. Meridiens Klincksieck. Paris. 1987.
- NOSIGLIA, J. *Botin de Guerra*. Buenos Aires. Abuelas de Plaza de Mayo. 1986.
- OEXLE, O. A presença dos mortos. In: *Morte na Idade Média*. São Paulo, Edusp, 1996.
- POLLAK, M. *L'expérience concentrationnaire. essai sur le maintien de l'identité sociale*. Paris, Métailié, 1990.
- _____. Memória e identidade social. In: *Estudos Históricos*, 10, p. 200-215. Fundação Getúlio Vargas. Rio de Janeiro. 1992.
- POLLAK, M.. *Une identité blessée*. Paris, Métailié, 1993.
- PORTELLI, A. O massacre de Civitella Val di Chiana (Toscana, 29 de junho de 1944): mito e política, luto e senso comum. In: *Usos & abusos da história oral*. Org. Ferreira e Amado. Rio de Janeiro. FGV. 1996.
- POUCHER, Y. La fouille des champs d'honneur. La sépulture des soldats de 14-18. In: *La Mort*. Fabre-Vassas et al. Terrain. Paris. 20 mars, 1993.

ROBBEN, A. Seduction and Persuasion. The politics of truth and emotion among victims and perpetrators of violence. In: *Fieldwork under fire. Contemporary studies of violence and survival*. Edited by Nordstrom and Robben. Berkeley. University of California Press. 1995.

SALAMA, M. *Tumbas Anónimas. Informe sobre la identificación de restos de víctimas de la represión ilegal*. Buenos Aires, Catálogos Editora, 1992.

SCHMUCLER, H. Ni siquiera un rostro donde la muerte hubiera podido estampar su sello. In: *Confines*, 3. Revista de la Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires, La Marca., año 2, n. 3, septiembre de 1996.

SEOANE, M y Núñez, H. *La noche de los lápices*. Buenos Aires. Planeta, 1992.

STURKEN, M. *Tangled memories. The Vietnam War, the AIDS Epidemic and the Politics of Remembering*. Los Angeles. University of California Press. 1996.

TURNER, V. *La selva de los símbolos*. Madrid. Siglo Veintiuno Editores. 1990.

JORNAIS, REVISTAS, PUBLICAÇÕES OFICIAIS

1994-1999. Jornais *Página /12*, *Clarín* e *La Nación*.

1997-1998. *Revista de HIJOS*.

INFORMES E DOCUMENTOS

Documentos. Historia de las Abuelas de Plaza de Mayo. Buenos Aires. *Página 12*. 1997.

Documentos. Historia de las Madres de Plaza de Mayo. Buenos Aires. *Página 12*. 1997.

S/F. Informe. *No Habrá Manto de Olvido*. *La Plata*. La Plata.

Informe. *Nunca Más. Informe de la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas*. Buenos Aires. EUDEBA. 1986.

FOTOS

Democracia Vigilada. Fotógrafos Argentinos. Prólogo de Miguel Bonasso. 1988.

Jornal Página/12, arquivos particulares e trabalho de campo.

NOTAS

- ¹ Os números sobre os desaparecidos apresentam variantes e cristalizam disputas. Oficialmente são reconhecidos 8.960 desaparecidos, registrados pela *Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas* -CONADEP-, 15 mil são denunciados por *Amnesty Internacional* e 30 mil defendidos pelos organismos de defesa dos direitos humanos de Argentina.
- ² “*Apropiados*” é a palavra utilizada para enunciar o roubo de crianças nascidas em cativeiro ou seqüestradas junto com seus pais. “Apropriador” é o nome que se dá aos militares ou civis que subtraíram a criança. Esta palavra, forte e com referência imediata ao regime militar, está construída para distinguir uma adoção legal de uma adoção ilegal, como foi a maioria dos casos registrados. Daqui em diante utilizarei a palavra em castelhano e em itálico.
- ³ A história dos organismos de direitos humanos que atuaram durante a ditadura militar pode ser lida em Leis (1989). Para uma análise sobre a história desse “movimento” de direitos humanos, ver Jelin (1994). Também podem ser consultadas as *homes pages* de cada organismo.
- ⁴ Nos caminhos para marcar identidades, aqueles símbolos que indicam “substância comum” passam a se constituir como símbolos altamente eficazes. Os laços de sangue e as metáforas de parentesco são manipuladas como poderosos meios emotivos pelos diferentes grupos, como meios de associação ou como marcadores dos limites inclusivos ou excludentes no processo de construção de identidade e de resolução de conflitos dentro das fronteiras nacionais. No caso argentino, as figuras das Madres de Plaza de Mayo, Abuelas de Plaza de Mayo, Familiares foram o início da delimitação de fronteiras entre os que eram e os que não eram “família”, o que atualmente é revitalizado por Hijos e Hermanos. A idéia de substância comum é trabalhada a partir dos conceitos de Geertz (1995), quando propõe os laços primordiais como “as igualdades de sangue, fala, costumes que se experimentam como vínculos inefáveis, vigorosos e obrigatórios em si mesmos (...) A força geral destes laços primordiais e os tipos importantes destes laços variam segundo as pessoas, segundo as sociedades e segundo as épocas. Mas virtualmente para qualquer pessoa de qualquer sociedade e em quase qualquer época alguns apegos e adesões parecem se dever mais a um sentido de afinidade natural – alguns

diriam espiritual – que à interação social” (p. 222). E do trabalho sobre *The social production of indifference*, onde Herzfeld propõe que “o simbolismo do sangue é um recipiente semântico vazio, capaz de ser preenchido com uma variedade de mensagens ideológicas” (1993, p. 27). Em todos os momentos de reatualização do conflito em torno dos desaparecidos, estas figuras servem aos diferentes grupos como portadoras de mensagens que, utilizadas como um código, são “fáceis de interpretar” e eficazes na construção de lealdades.

- ⁵ Com o restabelecimento do regime democrático surgiu outra gama de organismos de direitos humanos, que vêm trabalhando fundamentalmente em torno da violência policial e política: *Coordinadora Contra la Represión Policial e Institucional* (Correpi) (1992), *Comisión de Familiares de Víctimas Indefensas de la Violencia Social Policial-Judicial-Institucional* (Cofavi) (1992), *Memoria Activa* (nascida depois do atentado à *Asociación Mutual Israelita Argentina* (AMIA), em 1994), dentre outros.
- ⁶ Que são reiteradas ano a ano no calendário pelos direitos humanos, que começa em 24 de março, com o repúdio ao golpe militar e culmina em 10 de dezembro, dia internacional dos direitos humanos.
- ⁷ Na Argentina em 1985 as cúpulas militares foram julgadas e condenadas. Logo foram “perdoadas” em três instâncias diferentes a partir do Ponto Final (1986), Obediência Devida (1987) e o Indulto (1989-1990). Para uma análise sobre as anistias ver Catela (2000).
- ⁸ Localizada a 65Km da cidade de Buenos Aires, La Plata é a capital da Província de Buenos Aires. Durante a ditadura militar foi uma das cidades mais castigadas pela repressão, dirigida principalmente contra estudantes e operários da região. Os dados das organizações de direitos humanos indicam que pelo menos 2.000 pessoas desapareceram em La Plata e cidades vizinhas. Outros dados afirmam que os desaparecimentos na cidade foram em torno de 600. Destes, 82% tinha menos de 30 anos no momento do seqüestro e, do total dos casos denunciados, 67% dos detentos eram homens. Durante meu trabalho de campo entrevistei 30 familiares. Nas entrevistas, procurei mapear diferenças de gênero, geração e classe social. Também entrevistei amigos e companheiros dos desaparecidos. Participei dos rituais anuais de comemorações e denúncia. A fotografia acompanhou todo o trabalho de campo. Para uma reflexão sobre o trabalho de campo, pode-se consultar Catela (2000).
- ⁹ A diferença entre a busca de informação e a denúncia é entendida, a partir de Boltanski (1990), no sentido de que a segunda implica um trabalho de constituição de um “problema” e, conseqüentemente, sua instalação no “debate público”, na “opinião pública”. Enquanto isso, a busca de informação pode ser uma atividade solitária ou grupal não necessariamente visível. Quando se “torna visível” e agrupa diversos níveis e atores, esta busca é sintetizada em denúncia e passa a ser construída a partir da idéia de que é de “interesse geral”, porque de uma maneira ou outra envolve a todos, cidadãos, vizinhos, etc. Uma forma e outra não são excludentes, convivem e se complementam.
- ¹⁰ Autores como Ariès (1975;1982), Vovelle (1990), Elias (1989), Thomas

(1989), Pollak (1990) e Bloch (1993) trabalham estas questões em diversos momentos históricos e culturais.

- ¹¹ León Ferrari (1995) realizou um trabalho em torno da modificação desta categoria tão utilizada durante a ditadura, *“por algo habrá sido”*. O autor demonstra como, com o retorno da democracia, esta frase se converteu em: *“yo no sabía nada”* (eu não sabia de nada).
- ¹² Hebe María Pastor de Bonafini, conhecida como “Hebe” ou “Hebe Bonafini”, é presidente das Madres de Plaza de Mayo desde 1979, e foi uma de suas fundadoras em 1977. Antes que Hebe assumisse como presidente, quem ocupava este lugar era Azucena Villaflor. Azucena foi seqüestrada e desaparecida em 8 de dezembro de 1977. Hebe de Bonafini é oriunda de La Plata, nasceu em 4 de dezembro de 1928, era dona de casa e teve três filhos (dois homens e uma mulher). Jorge Omar Bonafini, 26 anos, desapareceu em La Plata, em 8 de fevereiro de 1977. Raúl Alfredo Bonafini, 24 anos, foi seqüestrado-desaparecido em Berazategui, em 6 de dezembro de 1977. Hebe é uma figura polêmica dentro do movimento de direitos humanos, por suas posturas “intransigentes” em relação a todos os temas sobre os desaparecidos (opõe-se às exumações, às indenizações, à identificação individual com nome e foto de cada desaparecido, etc.). Mas, sem dúvida, é o personagem mais conhecido tanto interna quanto internacionalmente. Atualmente, a organização Madres de Plaza de Mayo, com sede em Buenos Aires, gira em torno dela, que monopoliza a palavra tanto em discursos quanto em escritos, tanto em atos quanto em decisões a respeito de que coisas se deve apoiar ou rejeitar. Suas participações não se limitam ao tema dos desaparecidos. Intervém e participa de todo tipo de ato reivindicatório, desde o apoio a comunidades indígenas à intervenção em conflitos como os da Embaixada Japonesa, em Lima, Peru, em 1996. Em 1986, as Madres têm sua primeira grande ruptura e se dividem em duas organizações. Ambas levam o nome Madres de Plaza de Mayo, sendo que uma delas agregou a ele a frase Linha Fundadora, tendo como presidente Nora Cortiñas. Vinte anos depois do golpe, Hebe foi um farol importante na consolidação de uma nova versão dos organismos de direitos humanos baseados nos laços de sangue. Os Filhos foram até ela em busca de conselhos e caminhos a seguir.
- ¹³ Estas referências podem ser encontradas na *home page* das Madres e Documentos, *Historia de las Madres de Plaza de Mayo* (1997)
- ¹⁴ Para uma análise detalhada sobre o tema da piedade e da compaixão pode-se consultar Arendt, (1990) e Boltanski, (1993).
- ¹⁵ A Equipe Argentina de Antropologia Forense, organização não-governamental, por meio de exumações arqueológicas de restos ósseos e da análise de material recuperado, identifica as vítimas, determina as causas e a forma da morte, e devolve os restos aos familiares para que estes os coloquem em sepulturas. É necessário esclarecer que, dentro da Argentina, a Equipe empreende trabalhos majoritariamente relacionados às violações dos direitos humanos da última ditadura militar.
- ¹⁶ Faz referência a Hebe de Bonafini, que não está de acordo com as

exumações dos cadáveres dos desaparecidos.

- ¹⁷ N.N. Signo com que se preenche, em um formulário, o nome próprio de uma pessoa que não é conhecida ou que não se quer expressar. Significa *néscio*, “não sei”, do verbo *nescire*, ignorar. Enciclopédia Quillet. Citado em Salama (1992).
- ¹⁸ Delia está se referindo ao enfrentamento entre o ERP – Ejército Revolucionario del Pueblo – e as Forças Armadas argentinas durante o “Operativo Independencia”, em 1975.
- ¹⁹ Um trabalho interessante seria comparar os discursos que a FAMUS realiza em torno da família. Um dos argumentos que mais enfatizam em suas aparições públicas está relacionado justamente à imagem que as mães de desaparecidos constroem sobre seus filhos. Uma frase sempre repetida é: “Querem nos fazer crer que eram todos uns anjinhos”.
- ²⁰ A maioria das valas comuns conhecidas estão localizadas dentro dos cemitérios. A de Avellaneda, por exemplo, uma das mais conhecidas, tinha 350 cadáveres. No cemitério de La Plata chegaram a existir 500 túmulos N.N., mas nunca se soube nem se investigou se todos correspondem a desaparecidos durante a ditadura. Um trabalho exemplar em relação às “tumbas anônimas” pode ser visto em Salama (1992), que analisa intensamente o trabalho da Equipe Argentina de Antropologia Forense.
- ²¹ Esta é uma diferença fundamental entre os desaparecidos e mortos durante uma guerra, onde geralmente o Estado tem a “obrigação” de informar aos familiares e à sociedade o destino daqueles que se “sacrificaram” por eles e pela Pátria. Para uma análise substantiva sobre os mortos durante a primeira guerra mundial, ver o trabalho de Yves Pourcher (1993).
- ²² Documentos, 1997. “Nuestras consignas” na *home page* das Madres.
- ²³ Os trabalhos que analisam as representações sobre a morte – Ariès (1975;1982), Bloch (1993), Elias (1989), Hertz (2000), Oexle (1996) – fazem sempre uma distinção polar entre o que é considerado uma “boa” e uma “má” morte. A primeira é relacionada com a morte no final da vida, causada pela velhice. A segunda está associada às mortes violentas, prematuras, inesperadas.
- ²⁴ Faeta (1993) analisa o uso das fotografias no corpo das mulheres em várias regiões da Itália.
- ²⁵ Tive oportunidade de observar este ritual em diferentes âmbitos: nas rondas da Praça San Martín, nas mobilizações, em atos públicos nas universidades, no lançamento de um livro.
- ²⁶ Esta diferença de dias teve como origem o fato de que grande parte das mães platenses marchavam às quartas-feiras em La Plata e às quintas em Buenos Aires.
- ²⁷ Acompanhando Turner (1990), distinguimos nos símbolos uma característica essencial, a *condensação*: coisas e ações representadas numa só formação. Desta maneira, podem-se distinguir dois pólos que conformam um símbolo: o *ideológico* e o *sensorial*. Segundo este autor, o

pólo sensorial concentra desejos e sentimentos, enquanto o ideológico faz o mesmo em relação a normas e valores que guiam e controlam as pessoas como membros dos grupos e das categorias sociais. Estes dois pólos trabalham em uma engrenagem que faz com que as normas e os valores sejam carregados com emoção, “enquanto as emoções básicas são enobrecidas através do contato com os valores sociais” (p. 33). A condensação e a atividade destes pólos fazem com que se considere os símbolos como meios que instigam a ação. Turner diz que se pode chamá-los de “força”, na medida que são “influências determináveis que induzem as pessoas e os grupos à ação” (p.40). Este autor nos diz, em síntese, que um símbolo é uma marca, uma senha que conecta o desconhecido ao conhecido. Podemos acrescentar, além disso, que um símbolo, para se constituir enquanto tal, deve manter uma constância ao longo do tempo, ser pluridimensional, e comportar, ou potencialmente indicar ou ter, uma ação pedagógica. Podemos complementar esta idéia a partir de Geertz (1991, p. 170), para quem um símbolo é tudo o que descreve, representa, rotula, indica, evoca, etc. Assim, *“argumentos, melodias, fórmulas, mapas e retratos não são idealidades a serem plasmadas, mas sim textos a serem lidos.”*

- ²⁸ É importante esclarecer que mesmo com as rupturas, discussões e formação de novos grupos, como Madres de Plaza de Mayo-Línea Fundadora, o lenço continua sendo usado por todas, sem exceção.
- ²⁹ Com suporte de memória é nomeado um objeto que serve para “transportar” eventos e informar “economicamente”, sem necessidade de explicação sobre seu conteúdo a uma mesma comunidade (de bairros, nacional, religiosa, etc.). Neste sentido, por exemplo, uma foto, em si mesma, não seria um suporte de memória no sentido que está sendo utilizado aqui, mas sim uma ferramenta que ajuda ou estimula a memória.
- ³⁰ O elevado número de desaparecidos jovens, representado nos suportes de memória, coincide com as estatísticas da APDH e do Informe do Nunca Mais, que afirmam que 80% tinham, no momento do desaparecimento, entre 16 e 35 anos.
- ³¹ Como assinala Bourdieu (1997), um ponto de vista é uma visão cuja perspectiva depende do ponto a partir do qual ela se cria, isto é, de uma posição específica em um espaço de posições e relações de interdependência.
- ³² O Estado argentino distribui um folheto informativo que, sob o escudo da nação, enuncia: “Política Reparatória do Estado Nacional”. Tal folheto, realizado em papel cartolina, em branco e azul, tem em seu interior a descrição de leis e outras ações levadas a cabo em relação às consequências da repressão do Estado durante e antes da ditadura militar. São sete itens, cada um explicado separadamente: o decreto 70 “repara economicamente as pessoas que foram privadas ilegítimamente de sua liberdade durante a ditadura militar passada”; a Lei 24.043 “prevê a reparação das pessoas que estiveram detidas à disposição do Poder Executivo Nacional – P. E.N.”; a Lei 24.321 “cria a figura de ausente por desaparecimento forçado”; a Lei 24.411 “estabelece reparação econômica

aos familiares de pessoas desaparecidas ou mortas como consequência do aparelho repressivo”; a Comissão Nacional de Direito à Identidade tem por objetivo “detectar o paradeiro dos menores desaparecidos durante a ditadura militar passada”; o Arquivo da Conadep está depositado e é mantido pela Subsecretaria de Direitos Humanos; e o Registro de Desaparecidos e Falecidos - REDEFA foi criado na medida que os requerimentos comprobatórios para ter acesso aos benefícios das leis reparatórias exigiam que se formalizasse a denúncia de desaparecimento. Este registro funciona de forma complementar e independente dos arquivos da Conadep.

- ³³ A lei define, no Artigo 2, a ausência por desaparecimento forçado nos seguintes termos: “Entende-se por desaparecimento forçado de pessoas quando se tiver privado alguém de sua liberdade pessoal e o fato tenha sido seguido do desaparecimento da vítima, ou se esta tiver sido alojada em lugares clandestinos de detenção, ou privada, sob qualquer forma, do direito à jurisdição”. No Artigo 8, afirma-se que, “em caso de reaparecimento com vida do ausente, este pode reclamar a entrega de bens que existam e no estado em que se achem, os adquiridos com o valor dos que faltarem (...) O reaparecimento não causará por si só a anulação do novo matrimônio nem de nenhum ato jurídico que tenha sido celebrado conforme o direito”. Já no Artigo 10, a lei esclarece que todo trâmite que tenha sido realizado com a figura de “ausência com presunção de falecimento” pode ser “convertido em ausência por desaparecimento forçado. Uma vez verificado o desaparecimento forçado, o juiz ordenará sem mais trâmites o ofício modificador da sentença”. Estes trechos marcam e cristalizam alguns dos pontos de conflito, assim como as marcas de identidade que a categoria de desaparecido imprime.