

CTC  
ANO - 3º FLO 26  
BOM ESTUDO

**NOS CONFINES  
DO DIREITO**

*Antropologia jurídica da modernidade*  
Norbert Rouland

Tradução  
MARIA ERMANTINA DE ALMEIDA PRADO CALVÃO

FILOSOFIA E TEORIA  
GERAL DO DIREITO  
BIBLIOTECA

**Martins Fontes**  
São Paulo 2003

06/03

verno, hábito em que a França deveria ter-se inspirado mais. Foi professor em Czernowitz, em Bukovine, numa região situada na encruzilhada de diferentes etnias. O Código Civil austríaco só reprimira muito pouco seus costumes, cujas normas se avizinham das suas: um bom terreno para que germine a ideia do pluralismo jurídico. Ehrlich concluiu disso que o direito não vem principalmente do Estado, nem dos autores eruditos, nem dos tribunais, mas da própria sociedade, o que corresponde às nossas teorias atuais do Estado de direito. Outras ideias muito modernas que os antropólogos do direito devam verificar no local (primeiro colonial, depois europeu): o direito não pode reduzir-se ao contencioso (obsevamos-lo a maior parte do tempo sem precisar ser forçados a isso); a maioria dos conflitos se resolve sem que as partes recorram às regras de direito abstratas elaboradas pelo Estado e sancionadas por seus tribunais. Assim, tudo o que atribuímos ao direito (os códigos, a polícia, os juizes, os fóruns) não é mais que seu apêndice: do continente, só vemos a península. Infelizmente, a obra fundamental de Ehrlich (*Grundlegung der Soziologie des Rechts*) foi publicada em 1913: alguns meses mais tarde, já não era a hora das reflexões eruditas. Por isso, a obra nunca foi traduzida para o francês; só houve edição inglesa nos Estados Unidos, em 1936. E, se os anglófonos não lêem os franceses, os juristas franceses devolvem na mesma moeda.

Mas outros autores enveredaram nas mesmas direções. Um jurista polonês, L. Petrazyki (1867-1931), eleva à dignidade do direito sistemas de normas que concorrem com o direito oficial: regras de jogos, códigos esportivos, leis do meio, jogos infantis, regulamentos de estabelecimentos psiquiátricos, reciprocidades entre amantes ou amigos etc. O sociólogo G. Gurvitch (1894-1965) é seu aluno. Pensa também que o direito não necessita do Estado para existir e enfatiza o papel criador do direito exercido por entidades tais como o feudalismo, a Igreja, as corporações ou os sindicatos, e insiste no caráter comunitário do *direito social* gerado por cada um desses grupos. As faculdades de direito ignoraram muito amplamente suas teorias.

Atualmente, embora o pluralismo jurídico tenha na França apenas uma audiência recente<sup>24</sup>, tardia, e não tenha em absoluto a unanimidade, o consenso sobre esse tema é geral na comunidade internacional dos antropólogos do direito. Estes, claro, elaboram diversas teorias dele, cujo sentido leva a um afastamento cada vez maior relativamente ao direito estatal: o direito é cada vez menos um negócio de Estado. Notemos que, como sempre, o observador influi no objeto observado. Se os antropólogos do direito se entusiasmassem por essa teoria, é também porque ela valoriza seus campos de pesquisas e, portanto, as legítimas. Ora, estes estão em busca de um estatuto acadêmico, sobretudo na Europa. Ocorre que, a meu ver como ao de muitos de meus colegas pelo mundo, as teorias do pluralismo jurídico possuem no plano científico um inegável valor operatorio: verdadeiras ou falsas, despertam o interesse ou a reprovação, permitem compreender melhor o que é o direito e como ele funciona, *inibi et ibi*. Assim, não há nenhuma razão de privar-se de suas luzes, quando se tiver encontrado novos astros no céu das ideias. Por ora, elas bastam para fazer que apareçam a nossos olhos numerosos direitos ocultos.

### Os direitos ocultos

O carvalho abriga sob sua sombra a soberania e a justiça: velha imagem que todos nós em criança contemplamos. Apesar de sua majestade, ele é apenas uma árvore cujos galhos e raízes se entrelaçam a outras silvas mais sombrias. Abriamos um caminho.

Passando primeiro pela África negra atual, terra salpicada de pluralismo. Na superfície, os direitos dos dominantes, irrigado pela seiva estatal: largamente imitados dos

24. Cf. as *Actes du Colloque "Le Pluralisme Juridique"*, Aix-en-Provence, 21-22 nov. 1991, orgs. A. Senaux e N. Rouland.

modelos europeus, eles naturalizam a legislação do antigo colonizador, retomam-na trazendo-lhe algumas modificações. Depois, numa penumbra que apenas pesquisas etnográficas podem esclarecer (na mata, mas também em muitos bairros das grandes metrópoles africanas), distinguimos sistemas jurídicos desigualmente compostos de referências ao passado e de uma modernidade alternativa àquela definida pelo Estado. Os direitos tradicionais e consuetudinários formam o conjunto dos direitos antigos. Os primeiros são aqueles que os autóctones praticavam antes da colonização europeia (direito islâmico inclusive): regime de dote, eventualmente polígamia, proibição de cessão das terras da família etc. Certos pontos seus ainda subsistem, mas as mudanças de população, o imposto, o trabalho forçado, as conversões religiosas, a opção de renúncia ao estatuto pessoal aberta pelo colonizador alteraram-lhes seriamente o funcionamento. Os direitos consuetudinários só aparecem com o período de administração colonial, quando se prescreve a redação dos costumes, operação que os transforma em profundidade, submetendo-os às categorias jurídicas ocidentais (amputar-se-á assim o direito imobiliário de suas referências religiosas: como admitir, como diz um provérbio agni, que é a Terra que possui o homem, e não o inverso? O tema reaparece, porém, nos nossos movimentos ecologistas). Os direitos locais e populares são, por sua vez, direitos modernos. O direito local resulta em geral de mecanismos de reinterpretação de instituições estatais: o Estado pós-colonial cria entidades novas, que os autóctones compreendem e fazem funcionar à maneira deles, que não é forçosamente a prevista pela administração. O fenómeno é frequente em matéria de reformas agrárias: sob o brilho de siglas criadas nos escritórios climatizados dos funcionários públicos e que designam pessoas morais de direito público, depressa se vêem reaparecer, por iniciativa dos camponeses, antigos modos de exploração da terra e de regulamentação dos litígios agrários. Os direitos populares (existem também em nossas sociedades ocidentais) ocupam uma área extensa, pelo menos tão

grande quanto a do direito estatal, mas difícil de explorar em razão de seu caráter não oficial. Categoria máxima do pluralismo jurídico, eles se formam por fora das instâncias estatais, tanto em zona urbana quanto rural. Afastam-se igualmente com bastante frequência dos direitos tradicionais e de suas soluções herdadas do passado, pois são essencialmente inovadores. Lição para guardar bem, e para repetir aos partidários voluntaristas do "Tudo-Estado": o direito oriundo do povo não é somente aquele que ele tira do passado, mas um direito que ele sabe inventar tão bem quanto o legislador moderno (o antropólogo bem sabe que os mitos têm uma história, transformam-se e criam-se em todas as épocas; o historiador do direito se lembra do adágio medieval "Costume se mexe", prova de que não é a fossilização do passado). Aliás, essas diferentes categorias de direito não são estanques: como um costume, uma regra pode passar de uma para a outra, e um sistema sofrer a força de atração de seus vizinhos. As políticas de autenticidade jurídica elaboradas faz alguns anos por certos Estados africanos mesclam, aliás, disposições oriundas do direito estatal e dos direitos tradicionais ou consuetudinários, prova de que estes últimos também podem modificar o primeiro, opondo-se ao movimento inverso, que é o único que temos muita tendência de considerar.

Mas os direitos ocultos rodam-se de outros vapores que não são os do exotismo. Em nossas próprias sociedades, as normas e comportamentos de certos grupos de malleiores, marginais ou revoltados (a distinção às vezes é difícil de operar) também entram nessa categoria. Inútil dizer que os manuais de direito nunca o citam entre as fontes do direito. E no entanto, muito amíúde, nele encontramos os caracteres mais clássicos do direito erudito ou o das pessoas de bem: os bandidos podem ter uma lei e tribunais<sup>25</sup>. Os malfeteiros costumam mesmo reproduzir os processos judiciais estatais. Em 3 de setembro de 1609, Pierre de l'Estolle insere em seus *Registres Journaux*: "... a execução de um ladrão que exer-

25. Cf. J. Carbonnier, *Flexible droit*, Paris, LGDJ, 1988, 339-40.

ria a justiça sobre seus congêneres como presidente ou procurador-geral. As audiências se realizavam num barco, indo a penalidade da multa à morte". Os bandidos, sabe-se, são conservadores: se volam, é mais à direita. A detenção carcerária parece, aliás, maximizar-lhes o mimetismo judicial: que lhes é próprio (os assassinos de velhos ou de crianças são muito malvistas pelos outros detentos), são muito miuciosos. Decerto porque o encarceramento, ao exacerbar os choques potenciais dentro do grupo, aumenta a necessidade de judicialidade. Também é preciso fazer intervir outros comportamentos mais perturbados, induzidos por efeitos de dominação. Os estudos do grande psiquiatra B. Bettelheim, que, submetidos às tremendas pressões que conhecemos, os detentos reproduziam às vezes em seu seio a ordem imposita pelos brutais guardas, chegando até a imitar as atitudes, numa palavra, o *estilo* de seus torturadores.

Mas voltemos às leis do meio. Sabe-se que o funcionamento da Mãfia é um bom exemplo delas. Vamos vê-lo diante alguns detalhes sobre a justiça aplicada na Calábria pela Honrada Sociedade<sup>26</sup>. A adesão à Sociedade implica um corte com a família de origem, que o postulante renega por ritual e bebe um pouco de seu sangue, símbolo do nascimento de uma nova fraternidade. O peso das normas é de imediato considerável. O código de honra define primeiro um âmbito geral dominado por três faltas (embuste, infâmia, manchas de honra), depois enumera dezessete transgressões passíveis das mais pesadas punições, ditas de "de puração". Outra regra, de ordem geral, é tão fundamental quanto e geralmente punida pela morte: a lei do silêncio. A imagem do túmulo volta muitas vezes para qualificar o segredo em que cada membro deve enterrar tudo o que concerne à Sociedade.

26. Cf. N. Zagnoli, *Le Tribunal di Humilité, Droit et Cultures*, 11/1986, 37-8.

#### O DIREITO NO PLURAL

189

de. O conceito de *humildade* reúne estes dois imperativos: obediência absoluta às normas, respeito ao sigilo. Tem o objetivo de limitar ao máximo as dificuldades que podem sobrevir da interação da ordem jurídica da Mãfia com as de outras instituições: as solidariedades tradicionais (principalmente as nascidas da família) e a ordem jurídica estatal. Se a lei da Sociedade pudesse ser facilmente transgredida, as outras ordens logo a superariam. O Tribunal de Humildade intervém nos casos mais graves. É composto de doze membros escolhidos na aristocracia da Sociedade, os camorristas, e presidido pelo chefe da Sociedade. O acusado tem um defensor, um camorrista que se dirige ao tribunal nestes termos: "... Cuidai de agora, diriji-vos uma outra súplica sem papas na língua e pois ele me chamou como defensor, com lágrimas nos olhos e cheio de alijção. A Sociedade deve conceder-me esta graça. Aceitai todos, peço-vos [...] Falo contigo, ó Tribunal sagrado, usando o bom senso, e tu que tens o bastão de comando, sidera que por tua causa estou neste lugar para ser o defensor. Tenho nas mãos um pequeno livro com o cálice de honra, que repele embustes, infâmias e manchas de honra."

O réu, por sua vez, declara que, se for reconhecido culpavista, aceita de antemão a sentença. A morte, claro, está preferida, mas igualmente outras punições, as *zaccagnate*, facadas ou no ventre (para as faltas mais leves, pois sinais de covardia) fica de frente). Mais grave que as *zaccagnate*, o "tártaro", punição ignominiosa: o rosto e o torso do condenado são cobertos de uma mistura de excrementos e de urina, sinal de exclusão social. Essas são penas de "de puração". Para o respeito às regras menos graves existem também penas de convívio, em geral pronunciadas por outra instância, o Corpo de Sociedade. Este é composto apenas por *picciotti* (membros de uma dignidade inferior àquela dos camorristas), uma espécie de tribunal de instância. As penas de convívio são fundamentadas na correição e consistem em diferentes tipos

de ostracismo: durante um tempo variável, o culpado será mantido afastado das atividades da Sociedade. Em geral é espiionado, como numa colocação à prova que lembra as medidas de "vigilância especial" da polícia, as quais puderam servir de modelo. Essas regras não pertencem apenas ao século XIX: eram ainda aplicadas nos anos 1950.

Aliás, as grandes cidades modernas também conhecem esses fenômenos de justiça e vingança interna aplicadas por quadrilhas organizadas, cujos valores e funcionamento se inserem diretamente contra a ordem estatal. A qual às vezes se resigna a ceder: em certos bairros, a polícia praticamente deixou de penetrar. É o que atesta esta descrição de Los Angeles: "... meninos da *underclass*, sacrificados no altar do déficit orçamentário e do liberalismo selvagem, travam guerra com os *Alka 47* e os *Lizi*. Uma guerra absurda, tribal, que provocou 462 mortes em 1988, apenas em Los Angeles. Ainda não é Belfast. Mas equivale a Belfast. Quinhentas gangues dividem as calçadas pobres da cidade. Todas as etnias têm seus bandos. Os mais conhecidos são as duas gangues rivais negras, os *blad* e os *crips*. Cada esquina cria sua própria gangue, com sua própria linguagem, seu código de honra particular. São 80 000 a odiar-se ou a amar-se, conforme morem em quarteirões diferentes ou sejam oriundos do mesmo. Os mais jovens às vezes mal têm 8 anos... Entre *home-boys*, presenteariam-se com carros, armas, jóias, afeto [...]. 'Os Estados Unidos são grandes demais', comenta calmamente o capitão Lillo, da polícia de Los Angeles, 'as pessoas não têm uma identidade. É por isso que é tão importante a organização em comunidades, a salvaguarda das tradições. A gente precisa pertencer a um grupo. É humano. É melhor que seja uma etnia do que uma gangue'<sup>27</sup>.

Que fique bem entendido: não se trata de justificar em nome do pluralismo jurídico os assassinatos em série. Mas simplesmente de mostrar que o fenômeno jurídico e suas

27. Cf. C. de Rudder, *La fin du rêve blanc, Le Nouvel Observateur*, 22-28 nov. 1990, 19.

diferentes manifestações de punição não estão ausentes dos grupos em que menos se espera. O que não impede de modo algum achar prejudicial para a maioria do corpo social este ou aquele grupo secundário e o direito por ele instilado e, portanto, combatê-los. Há certas comunidades cujo papel é nocivo, e o de outras, positivo. O oficial de polícia o diz, aliás, muito bem: as gangues de Los Angeles se explicam em grande parte pela perda de referências identitárias por seus membros, o que os faz recar numa "selvageria" que não é a das origens, nem a das sociedades tradicionais. Temos as solidariedades que podemos, ou que nos deixam.

Essa busca contínua e angustiante de uma identidade é encontrada no movimento zulu<sup>28</sup>, fundado nos anos 1970 em Nova York e agora implantado na França, onde parece sofrer desde 1988 uma inclinação para a delinquência. A prática do grafite (assinaturas estilizadas postas em diversos lugares) expressa bem essa busca. Escutemos: um de seus adeptos: "Meu barato é a farral! Não posso ficar sem ela. Grafitar é existir, porque a gente fica com o nome em todo lugar. Mas o que eu gosto é de tudo o que é perigoso, como grafitar uma delegacia, uma viatura de polícia, ou uma casa de grã-fino. Se não o grafite não tem valor." Noutras palavras, sente-se a identidade não só na solidariedade interna, mas também perante grupos que possuem outros valores: a lógica do confronto não está longe. Os jovens membros dos zulus pertencem a etnias em sua maioria originárias da África negra e de Guadalupe. A referência étnica é portanto fundamental, o que distingue os zulus dos "jaquetas negras" dos anos 1960 em que contava a identificação com as classes sociais desfavorecidas. É acompanhada do fato de pertencer a um território: a cada grupo o seu setor, sua linha de metrô ou de trem suburbano, seu bairro. Cada qual também parece ter um sistema normativo particular: por ocasião de testes de admissão, os

28. Cf. P. Broussard, *L'été zoulou, Le Monde*, 11 abr. 1990, 1, 8; F. Aïchoun, *Faut-il avoir peur des bandes? Le Nouvel Observateur*, 9-15 ago. 1990, 7-11; J. Dupuis, *Le virus américain, ibid.*, 12-3.

postulantes se comprometem a seguir um código de honra e leis internas, eventualmente a praticar artes marciais e a abster-se do consumo de drogas e de álcool. Essas características levam à segmentação dos grupos zulus e, portanto, às manifestações de hostilidade intercânicas. Mas outros caracteres lhes dão uma cultura (no sentido antropológico do termo) em comum: culto da música *rap*, filmes-mitos (*Warriors*, *Colors*, *Do the right thing* etc.), linguagem particular, objetos-fetiches (bonés com viseiras, camisetas com a efígie de grupos de *rap* americanos), roupas com dominante esportiva, ou até paramilitar. Num registro diferente e nitidamente mais violento, os grupos de *skin heads* (os "vermelhos") também mereciam ser estudados do ponto de vista que adotamos.

Mas, no título dos direitos ocultos, existem felizmente grupos mais pacíficos, como as comunidades neo-rurais<sup>29</sup>. Nascidas nos anos 1968 e formadas de jovens urbanos desejosos de experimentar no campo novas formas de vida socioeconômica, passaram em vinte anos por uma transformação radical. No início caracterizava-as a vontade de não-direito: "A única regra é que não há regra." Mais exatamente, o direito rejeitado era o que vinha do exterior, do Estado ou da sociedade global. Os neo-rurais pensavam que, ao abri-ço dessas coerções artificiais, um grupo se auto-regulava de modo espontâneo e harmonioso. Mas normas e práticas deviam, apesar de tudo, elaborar-se a partir de representações bastante delimitadas: partilha comunitária dos recursos, liberdade sexual que permitisse superar o "egoísmo" do casal nuclear, direito da criança à satisfação de suas pulsões espontâneas. O movimento conheceu uma primeira

modificação nos anos 1975-1980. Muitos dos primeiros experimentadores voltaram para a cidade. Foram substituídos por uma segunda leva de imigrantes, menos desejosos de inventar uma nova sociedade do que de viver mais de acordo com a natureza. Portanto, preocuparam-se mais com suas relações com os autóctones, procurando inserir-se nas economias locais e nas redes de sociabilidade intencional: tratava-se menos de autonomia normativa do que de mudança de sistema de referências. Contudo, o pluralismo jurídico não ia tardar a se manifestar. A angústia ecológica atormentava cada vez mais os neo-rurais do segundo tipo: cumpria elaborar, no meio rural, um modo de sobrevivência coletivo. Já que o mundo industrializado e urbanizado iria perecer, deviam do-tar-se do mais alto grau de autonomia nos planos social e cultural, bem como econômico. Volta ao passado, ao direito tradicional? Sim, em certos aspectos: divisão sexual do trabalho muito acentuada (para as mulheres, a casa, para os homens, o exterior); casamentos preferenciais que favorecessem os casais de que se pudesse esperar certa estabilidade; organização muito precisa do cuidado das crianças. Mas outros estavam ausentes: papel dos figuras, laços com a economia urbana, religião cristã, autoridade reconhecida às pessoas idosas etc. Tratava-se, antes, de um fenômeno inovador, de *direito popular*, centrado numa representação da redeção consistente no ajuste máximo da ordem social a uma ordem natural. Mas a natureza já não estava no extremo do desejo: ela exigia, para exercer seu efeito salvador, ser redescoberta, de maneira voluntarista, aceitando submeter-se a regras determinadas que instituísem séries de hierarquias, com a possibilidade de utilizar a experiência de antigas sociedades rurais, necessária mas insuficiente. Tudo isso dentro da perspectiva de um cataclismo ecológico próximo. Noutras palavras, o princípio de autoridade encimava a organização comunitária. Autoridade dos líderes (em geral o ou os fundadores da comunidade) donos de um carisma profético e legitimados por sua capacidade de garantir a observância coletiva das leis naturais e que indicam o caminho da redenção. Autoridade das normas instituídas para conseguir-lo:

29. Cf. D. Leger e R. Hervieu, *Le retour à la nature. Au fond de la forêt*, L'Élat, Paris, Le Seuil, 1979; D. Hervieu-Leger, *Communautés néo-rurales en France: de la contestation familiale à l'utopie d'une nouvelle famille*, in: *Aux sources de la puissance: sociabilité et parenté*, org. F. Theilmann, Publications de l'Université de Rouen, n. 148, 1989, 91-100.

certas comunidades foram organizadas em verdadeiros parastados que se dotaram de uma Regra escrita que estipulava todos os aspectos da vida dos membros, às vezes isolados do exterior por uma clausura bem tangível.

Pluralismo jurídico, mas também passagem numa década da ilusão do não-direito para uma forma de normalização hiperjurídica. Mas o pluralismo jurídico não será capaz de gerar senão universos fechados, ou de qualificar os modos de controle social próprios dos marginais e dos rebeldes?

#### A dinâmica dos direitos oficiais e dos direitos ocultos

Pela evidência, não. O pluralismo jurídico não recorta conjuntos estáticos: ilumina direitos vivos, cuja sorte difere de acordo com as grandes tradições culturais<sup>30</sup>. Para melhor compreendê-lo, vamos operar duas distinções.

A primeira diz respeito à divisão direitos oficiais/direitos ocultos (ocultos). Nem todas as sociedades vivem da mesma forma a dinâmica que ela gera. O Ocidente obedece a uma tradição unitária e costuma pôr sua confiança no direito para reger as relações sociais: por isso os direitos oficiais firmam nele sua preeminência, até mesmo seu exclusivismo. A África negra aceita mais facilmente o pluralismo jurídico (não estou falando aqui de muitos de seus dirigentes formados à moda europeia) que regê sempre a condição da maior parte de seus habitantes (na África negra vai-se da negação dos direitos ocultos ao seu reconhecimento mais ou menos seletivo). O Oriente, por sua vez, jamais privilegiou o direito cuja forma imperativa e centralizadora, cara ao Ocidente, ele despreza. Portanto, os direitos oficiais são muito

mais tolerantes com os direitos oficiais: actae mortificam com mais frequência e resistem melhor ao seu domínio. As situações de pluralismo são vividas com mais facilidade: as relações familiares ainda são no Japão largamente tradicionais, enquanto outros setores da vida socioeconômica estão muito ocidentalizados.

A segunda distinção visa não mais o caráter dos direitos (oficiais ou ocultos), mas a origem das regras que os constituem. Contrariamente ao que se poderia crer, o direito oficial nem sempre é direito recebido (ou seja, importado) e os direitos ocultos, direito autóctone. A riqueza do pluralismo jurídico provém do fato de ele poder combinar diferentemente as duas distinções, direitos oficiais/ocultos, direitos recebidos/autóctones. Notemos logo de início que um mesmo conjunto de normas jurídicas pode mudar de cores como um camaleão. A evolução do Egipto o mostra bem. O direito oficial, na Antiguidade, é primeiro faraônico: é direito oficial autóctone. Depois, com a conquista romana, temos um regime de direitos oficiais mistos, que associam o direito autóctone faraônico e o direito romano. Antes como depois da conquista romana, os direitos oficiais se aproximam do direito consuetudinário autóctone não oficial (principalmente os costumes camponeses). Depois o Islã sucede a Roma: o direito islâmico fica um direito oficial, primeiro recebido, que depois se torna aos poucos autóctone e interage com os costumes autóctones não oficiais. Em 1798, Bonaparte tenta sem grande sucesso introduzir o direito francês nas áreas civel e penal. E, atualmente, o direito egípcio parece ser uma mescla de direito recebido e autóctone, tanto no nível oficial como não oficial. Balé plurissecular de normas, que só espantará os retardatários. Aqueles que só vêem no direito rigidez, enquanto a antropologia nos convence de que ele tem a maleabilidade da vida.

Observemos também que a dinâmica direito recebido/direito autóctone não funciona necessariamente em benefício do primeiro, como nossa tradição de imperialismo jurídico nos convida com exagerada frequência a acreditar. O direi-

30. Cf. N. Rouland, *Les droits mixtes et les théories du pluralisme juridique*, in: *La formation du droit national dans les pays de droit mixte*, Presses de l'Université d'Aix-Marseille III, 1989, 51-53; M. Chiba, org., *Asian Indigenous Law (in: Interaction with Received Law)*, Londres-Nova York, Routledge-Kegan Paul, 1986; do mesmo autor: *Legal Pluralism: Toward a General Theory through Japanese Legal Culture*, Tóquio, Tokai University Press, 1989.

to oficial pode muito bem modificar-se com a inclusão em seu seio de direitos autóctones. Como o direito dinamarquês que, para a Groenlândia, reconhece certas particularidades dos costumes esquimós que consagram a família "ampla" das sociedades tradicionais; como o do Canadá, onde a jurisprudência reconheceu a validade das adoções e casamentos operados segundo o direito tradicional dos esquimós; o da França, onde o direito romano, primeiro tolerado como costume do Sul, acabou penetrando no direito estatal e sendo recebido em todo o país.

Portanto, o pluralismo jurídico alarga consideravelmente a nossa visão do direito e percebemos bem a maleabilidade que este ganha com isso. Mas, aplicado às nossas sociedades modernas, não estará repleto de perigos? Seria mais comum acomodar-se com ele nas sociedades tradicionais que, por certo, também sofrem o dinamismo da História, mas cujos contornos variam mais devagar do que os nossos. Seguras de uma perenidade mais longa de suas divisões, elas podem pagar o luxo de reconhecer juridicamente sua estrutura sociológica plural. Seria admitido também nas sociedades que devem fazer coexistir comunidades profundamente diferentes, como as da Europa bárbara ou da África colonial. Seria concebido ainda num mundo onde a ideologia dos direitos do homem e de sua universalidade não tivessem manifestado seus efeitos salvadores. Mas, em nossas sociedades ocidentais modernas, submetidas ao *staccato* das mudanças rápidas, ainda unidas por referências históricas, religiosas e culturais largamente comuns, dar livre curso ao pluralismo, institucionalizá-lo juridicamente, ver sistemas jurídicos no que talvez se trate apenas de costumes residuais ou críspas-ções identitárias, não será abrir a caixa de Pandora?

Reconhecendo e valorizando exageradamente as diferenças, não se correrá o risco de destruir os equilíbrios antigos que necessitaram tantos séculos e dissolver harmonias novas de que tanto precisamos? É o que muitos pensam.

### Dois casos de pluralismo jurídico: a excisão e o véu islâmico

No final do verão de 1989, fui chamado ao telefone por um advogado parisiense que me pedia para colaborar na defesa de sua cliente. Os fatos são simples. Mahamet e Fofana Dalia são muçulmanos e pertencem à mesma etnia, os solinkes do Mali. Casam-se em 1978 em seu país. Nasce-lhes o primeiro filho: é uma menina, rapidamente excisada. Mahamet emigra para a França em 1980 e encontra um lugar de empregado na cantina do aeroporto de Orly. Sua mulher vai ao seu encontro dois anos mais tarde. Nasce outro filho, um menino, que morre logo. Sucede-lhe em junho de 1984 Assa, uma menina. A diretora do Centro de Proteção Materna e Infantil avisa Fofana do caráter ilegal da excisão na França, sem que fique comprovado que ela tenha compreendido bem (ela não fala francês e uma amiga teve de lhe traduzir o aviso). Seis dias depois do nascimento de Assa, duas mulheres passam pela residência de Fofana e propõem-lhe excisar a filha. Ela aceita. Alguns minutos mais tarde, Assa sofre a amputação de seu clitóris e de seus pequenos lábios. Tomada de febre, deve ser hospitalizada. Assa é tratada e curada, mas a diretora do Centro de Proteção Materna submete o caso ao Procurador da República. Juntam-se logo à acusação diversas associações: SOS-Mulheres-Alternativa, Criança e Partilha, Comissão Internacional para a Abolição das Mutilações Sexuais, Confederação para o Planejamento Familiar. Fofana é acusada de cumplicidade de crime, de violências voluntárias em criança de menos de 15 anos que acarretam uma mutilação ou uma amputação, infração que provoca sua passagem perante o Tribunal de Juri.

Refleti longamente nesse caso de antropologia jurídica aplicada. Qual é a extensão da responsabilidade da mãe? Não faltam argumentos para mostrar que a excisão, ato aparentemente bárbaro e injustificável, corresponde a um conjunto de dados culturais que, mesmo não sendo os nossos,

nem assim são menos reais". Amplitude atual dessas práticas: 70 a 80 milhões de mulheres as sofrem (das quais cinco são infibuladas: seu sexo é costurado). Encontramo-las sobretudo na África, em toda a extensão do continente, com casos menos numerosos na Indonésia e na Amazônia. Sua profundidade histórica é igualmente comprovada. A idéia de inserir no corpo humano marcas culturais é muito antiga: os arqueólogos encontraram, no tocante ao paleolítico superior, instrumentos de tatuagem, pinturas rupestres de mãos com dedos amputados. Essa inscrição corporal é um tipo de escrita: a *contaria*, as sociedades que conhecem as escritas "clássicas" (efetuadas sobre um suporte que não é o corpo humano) parecem menos mutiladoras.

A primeira menção da excisão é, todavia, mais tardia. Data da época ptolomaica (século II a.C.), na qual um documento judiciário nos fala de um processo entre um homem e uma mulher cuja filha: "... está em idade de sofrer a circuncisão em conformidade com a tradição egípcia". Mais perto de nós - quem acreditaria nisso? - Ambroise Paré recomenda em certos casos a ablação dos pequenos lábios: suas funções eréteis são tais que podem tornar-se desagraciosos ou facilitar a homossexualidade feminina! No século das Luzes, interrogam-se sobre a verdadeira natureza do clitoris. Para certos médicos, órgão natural, deve ser conservado; outros pensam, ao contrário, que constitui uma anomalia ou uma doença que lhe justifica a ablação. Em 1736, Dionis condena a hipertrofia clitoriana: aquelas que a manifestam são "chamadas prostitutas, porque podem abusar disso e poluir-se com outras mulheres; é isso que faz propor sua amputação para tirar dessas mulheres a causa de uma lascívia contínua [...] essa operação não é tão perigosa como se poderia imaginar, porque é apenas uma parte supérflua que se amputa". Salientemos dois

31. Cf. M. Erlich, *La femme blessée. Essai sur les mutilations sexuelles féminines*, Paris, L'Harmattan, 1986; C. Chupaux, *Des mutilations, déformations, tatouages rituels et intentionnels chez l'homme*, in: *Histoire des mœurs*, org. J. Poirier, L. Paris, Gallimard, 1990, 553-67.

factos: a associação do clitoris a uma indolência sexual que favorece a homossexualidade, a antiguidade e a dispersão dessas práticas. Dessa antiguidade e de sua localização deveremos deduzir que elas são apenas costumes ultrapassados ou "selvagens", como o dizem em geral seus adversários europeus?

De maneira geral, as mutilações (sexuais ou não) não parecem necessariamente vinculadas à idéia de evolução: os egípcios eram uma alta civilização; a deformação craniana ainda existia na Europa há pouco (praticada sob forma circular oblíqua, como no Egito antigo, ou entre os berberes, ela aparece em nossa cultura no século XIII e termina há um século); certas sociedades tradicionais (pigmeus da floresta equatorial africana) não se mutilam, a maioria ignora a excisão e mais ainda a infibulação.

Por outro lado, se a excisão pode ser assimilada a uma técnica de dominação dos homens sobre as mulheres, não se deve reter unicamente esse seu aspecto. Com muita frequência, é inscrição no corpo de um estatuto social, na medida em que se supõe que fixa definitivamente a mulher em seu sexo: representação que explica que muitas mulheres a legitimem. Os dogons (Mali), cuja riqueza da mitologia conhecemos, a explicam assim: "A criança chega ao mundo provinda de dois princípios de sexos diferentes e teoricamente pertence tanto a um como ao outro; o sexo de sua pessoa é indiferenciado. Na prática, a sociedade, por antecipação, reconhece-lhe desde o início o sexo que ela traz na aparência [...] Munda de suas duas almas, a criança prossegue seu destino. Mas seus primeiros anos são marcados pela instabilidade de sua pessoa. Enquanto conserva seu prepúcio ou seu clitoris, suportes do princípio de sexo contrário ao sexo aparente, masculinidade e feminilidade têm a mesma força. Assim, não é justo comparar o incircunciso a uma mulher; ele é, como a menina não excisada, ao mesmo tempo macho e fêmea. Se essa indecisão em que está quanto ao seu sexo devesse durar, o ser nunca teria nenhuma inclinação para a procriação. Com efeito, o clitoris que a menina recebeu é um gêmeo simbólico, um substituto macho com o qual ela não poderia reproduzir-se

e que, ao contrário, a impediria de unir-se a um homem. Assim como Deus viu erguer-se contra ele o órgão da terra, assim também o homem que se unisse a uma mulher não excisada seria 'picado' e a oportunidade de sua presença discutida pelo órgão que se pretendia seu igual. O indivíduo, de outro lado, não pode conduzir-se normalmente sob uma dupla direção. É necessário que um dos princípios prevaleça definitivamente sobre o outro."<sup>32</sup>

Racionalização reforçada pela referência ao mito de origem? Sem dúvida, mas muitos povos, ocidentais incluídos, pensaram à maneira dos dogons (o próprio Freud não escapa): de essência divina, a androginia primordial afirmada por numerosíssimos mitos fundamentais (cf. Platão) está inserida nos órgãos genitais dos dois sexos. A união heterossexual, própria do homem e de seu acesso à idade adulta, passa pela supressão dos vestígios de um dos dois sexos. De fato, foi sobretudo com os monoteístas – o judaísmo e o islamismo – que as mutilações sexuais deixaram de ser rituais de diferenciação para se tornar marcas de se pertencer a uma religião, praticadas no nascimento. A circuncisão significa a identidade judaica ou muçulmana; a excisão, em terras islâmicas, tende então a se tornar largamente um instrumento de dominação masculina, pretensamente imposto pelo Alcorão.

Mas parece mesmo que, por trás de todas essas mutilagens intelectuais, deva-se ver muitas vezes o medo que os homens sentem das mulheres, aparentemente vivo nas sociedades patriarcais. De maneira geral, o sexo feminino é percebido como inestético, sufocante. E sobretudo ameaçador: como prova o tema mitológico bem conhecido da vagina dentada (trezentas versões dele são reportadas apenas entre os índios da América do Norte), que ameaça o homem de castração em cada relação sexual. Se acrescentarmos-lhes o perigo suplementar do clitóris que, em estado de ereção, pode, como o crêem os dogons, "picar" o homem. Tudo isso

32. M. Griaule, *Dieu à l'œil*, Paris, Fayard, 1983, 146, 148-9.

não é peculiar aos "primitivos": basta ouvir o testemunho dos psicanalistas para ficarmos convencidos de que essas fobias também são as nossas. Mas justamente a nossa maneira de tratá-las não será objetivamente superior àquelas que, no caso Fofana, nossa justiça incrimina? Decerto sempre temos medo das mulheres, sobretudo quando elas dão prova de que também podem, tão bem quanto os homens, cumprir certas tarefas (seria uma forma moderna, no plano fantasmático, de sua "clitorização"?). Mas a angústia dos homens já não lhes inflige essas mutilações, o que é uma inegável vantagem. Entretanto, fica o ridículo de qualificar de "violências voluntárias à criança" o ato que Fofana deixou realizar. Pois ele é ligado a um contexto cultural totalmente diferente, que podemos recusar, mas não nos dispensa, para apreciar sua responsabilidade penal, de situá-la consoante coerções culturais nas quais ela se exerceu. Delicado exame de pluralismo jurídico? Sim, mas aparentemente com a liberdade de pensamento. Esta sempre é valorizada, pois fazem dela o sinônimo do direito de resistência à opressão. Mas iludimo-nos esquecendo também que ela pode legitimar pensamentos e atos contrários aos nossos. É por isso que posso a um só tempo recusar condenar Fofana e aderir ao que Castoriadis escreve sobre o juízo de valores: "A lapidação dos adúlteros é inaceitável para nós, assim como a amputação das mãos dos ladrões, a prática da infibulação e da excisão das meninas... Meu respeito pelas culturas não pode abarcar isto, e surge um ponto de interrogação na medida em que penso que há mesmo assim uma certa solidariedade entre isso e o resto. Aí, decerto em virtude de meus próprios valores, ou seja, dos valores que reconheço e que escolhi em minha própria cultura, acaba o simples respeito pela cultura do Outro, tento compreender, mas não respeito no sentido que aceito."<sup>33</sup>

33. C. Castoriadis, De l'utilité de la connaissance, *Cahiers Vajfredo Parola, Revue Européenne des Sciences Sociales*, 79, 1988, 99. Sobre os pontos de vista de juristas e antropólogos do direito francês sobre a excisão, cf. o dossiê reservado a essa questão por *Droit et Cultures*, 20, 1990, 145-215.

Foi por isso que afinal de contas recusei participar da defesa de Fofana (minha resposta teria sido totalmente diferente se tivesse sido nomeado *perito pelo tribunal*): de sua irresponsabilidade, não tinha quase dúvida, mas meu testemunho infalivelmente teria sido sentido como uma defesa da excisão. Ora, como indivíduo, e em relação à minha própria cultura, tenho de recusá-la. Há vezes em que temos de escolher entre dois males.

Os juízes franceses, aliás, sabem-no bem. Por ocasião de casos precedentes, a promotória absteve-se de abrir processo contra a infração qualificando-a de crime, o que a tornava passível de penas menos severas. Mas foi mesmo o Tribunal do Júri que julgou Fofana de 3 a 5 de outubro de 1989. Ele a reconheceu culpada, mas, sinal de seu embaraço, condenou-a apenas a três meses de prisão... com *sursis*. Veredito não equitativo (o direito nem sempre tem de se conformar à equidade), mas razoável. Pois desonerando, concretamente, a acusada da execução da pena, ele expressava em termos jurídicos, pela sentença de uma condenação, a convicção filosófica de C. Castoriadis, que a meu ver nada impede que um antropólogo compartilhe.

Desde aí, as penas ficaram mais pesadas. A França, nesse campo, age isoladamente: nesta hora, nenhum outro país europeu confrontado com a questão da excisão escolheu o caminho da repressão.

Mas, naquele final do ano de 1989, outro caso agita muitíssimo mais a opinião pública francesa: o do "lenço islâmico". Em Creil, localidade situada numa ZEP (zona de educação prioritária), a uns 60 quilômetros de Paris, umas adolescentes de origem argelina e marroquina pretendem usar o lenço islâmico durante as aulas, o que lhes é proibido pelo diretor e pelos professores em nome da laicidade. O caso se envenena: aos defensores do direito à diferença opõem-se os que, como o porta-voz do Grande Oriente da França, denunciam a alienação da mulher que o uso do xador simboliza. Diante de certas reações do rabinato (este previne de antemão que não aceitará a proibição do uso da

quipá) e em face da prudência da hierarquia católica (o cardeal Lustiger se recusa a condenar logo de saída o porte do lenço), A. Finkelkraut denuncia a "santa aliança dos cleros" e previne que o tribalismo, disfarçado pelo direito à diferença, está destruindo a educação republicana, desintegrando a sociedade francesa, entregando-a além disso à Frente Nacional<sup>34</sup>. Consultam o Conselho de Estado. Em 27 de novembro de 1989, este emite um parecer muito comedido que contribui para uma definição moderna da laicidade, numa França tornada multiconfessional. Nela a liberdade religiosa é definida de modo amplo, já que pode incluir o uso, no interior das dependências escolares, de sinais no vestuário de pertencer a uma religião, desde que não impliquem manifestações de agressividade ou de proselitismo para com outros alunos, do que ficam juízes as autoridades de cada estabelecimento escolar.

Sabedoria da Alta Assembleia. Esta leva em conta a evolução do conceito de laicidade. No final do século XIX, ele encarnava a crença na Razão e no Progresso e defendia a liberdade de pensamento contra as ambições excessivas de um catolicismo em geral retardatário. Um século mais tarde, depois do Vaticano II, este reformou-se profundamente e, apesar de algumas declarações intempestivas de seus hierarcas, mostra-se, e de longe, o mais aberto dos três monoteísmos: logo, deixa de ser o inimigo. Por outro lado, abandonou-se a crença unívoca na Razão e no Progresso, e a busca do sagrado se volta de novo para as experiências religiosas, sejam elas exóticas (desenvolvimento do budismo na França) ou procedam de uma renovação do cristianismo tradicional (Renovação Carismática). Então, no caso do Islã, segunda religião da França, a identidade étnica se mesclou com o fato de pertencer a uma religião (poucos franceses, afora alguns intelectuais, se converteram ao islamismo). Portanto, trata-se mesmo de pluralismo, que necessita de uma fórmula

34. Cf. A. Finkelkraut, *La sainte alliance des clergés*, *Le Monde*, 25 out. 1989.

lação jurídica, na medida em que a regulamentação do Estado intervirém. E aí, também, é a um direito flexível, não imperativo, que deixe uma larga faculdade de interpretação às instituições locais, que se refere o Conselho de Estado. Ele tem toda a minha preferência, pois parece-me mais "civilizado" do que o outro, ao qual estamos habituados.

Sejam os claros. Não há mais que duas maneiras de alcançar a unidade em sociedades em que se afirma a pluralidade cultural. Quer se decreta a uniformidade (a laicidade seria então compreendida como a proibição de qualquer manifestação de pertencer a uma religião). *O que pode ser necessário nos casos em que as diferenças são interpretadas mais em termos de antagonismos do que de complementaridades.* Quer se prefira a via mais difícil, porém infinitamente menos primitiva, da unidade na diversidade. Pois eis o que os partidários da uniformidade querem ou fingem ignorar: *a diversidade não é necessariamente sinal de desunião...* contanto que se queira, enquanto a uniformidade pode conduzir a ela. O que pensam hoje os franceses sobre isso?

#### A opinião pública e os intelectuais influentes diante do pluralismo

Em poucos anos, o tema do "direito à diferença" mudou bruscamente de posição. Foi primeiro objeto de uma interpretação otimista — as diferenças enriquecem, a tolerância permite a comunicação — e costuma estar inscrito no catálogo das idéias de esquerda. Depois suas cores se escureceram. Percebeu-se que as diferenças também podiam conduzir à exclusão e ao ódio, que a indiferença podia dissimular-se sob a tolerância: *nenhum tudo o que é plural é de ouro.* Paralelamente, a Nova Direita apropriava-se do tema, exibindo-se até num papel neoterreiro-mundista. São tamanhas as diferenças, e o respeito que se lhes deve tão evidente, que é inútil procurar tirar proveito delas. A cada qual seus valores e, provavelmente, seu território: versão ao gosto do dia do *apartheid*. O racismo biológico se transforma em diferencialismo cultural.

Eis no tocante às idéias; o que dizem as pesquisas?

Começamos pelos sistemas de valores. De 1981 a 1988, os valores ditos comunitários (desejo de arraigamento, de pertencer ao grupo, inquietudes diante do futuro e do estrangeiro) passam de 56% para 57%; os igualitários (igualdade das oportunidades, dos direitos e das rendas; adesão à redistribuição social por meio da ação estatal), de 54% para 49%; os pessoais (individualismo), de 27% para 29%; os pragmáticos (anti-estatismo, espírito empreendedor), de 34% para 35%. Portanto, uma grande estabilidade. Única tendência detectável: os franceses creditam mais confiança no indivíduo ou nos grupos do que no Estado. Entretanto, a referência às identidades comunitárias parece mais marcada por tendências ao fechamento do que à comunicação intergrupar. Pelo menos no que concerne ao que os franceses imaginam acerca dos estrangeiros. Quarenta e cinco por cento dos franceses pensam que a presença de estrangeiros pertencente a outras culturas é uma oportunidade para a diversidade e para o futuro da França, 53% são de opinião contrária. Em 1975, 61% achavam simpático que os estrangeiros moradores na França pudessem continuar a viver um pouco da mesma maneira que em seus países; já não são mais do que 47% em 1985. Entretanto, parece que essa tolerância menor se refere mais aos costumes do que à liberdade de pensamento, e mais especialmente à religião. Em 1989, 58% dos franceses pensavam que se pode ser francês mesmo sendo de religião muçulmana; 56% achavam normal que se construíssem mesquitas (mas, quando se aventa perante os entrevistados a construção de uma mesquita em seu bairro, 52% ficam hostis a isso); 55% dizem que não mudariam os filhos de escola se esta comportasse mais de 50% de crianças imigrantes; 49% não seriam hostis a que um de seus parentes próximos se casasse com uma pessoa de origem muçulmana (37% hostis, 14% sem resposta). No total, uma tolerância pelo menos sur-

35. Cf. L. Dim, *op. cit.*, 351; G. Memmet, *op. cit.*, 16-18; *Le Point*, 893, 30 out. 1989; *Le Monde*, 30 nov. 1989.

preendente. Mas o pluralismo jurídico parece, contudo, ter mau início. Pois outros números são muito ruidosos: para além das diferenças raciais, religiosas, que aceitam admitir com algum esforço, os franceses são muito apegados à preeminência do vínculo político e à sua expressão na uniformidade jurídica. À pergunta: "Na sua opinião, os muçulmanos deveriam beneficiar-se na França de um estatuto próprio da religião deles para o casamento, o divórcio e a guarda dos filhos ou então as leis devem ser as mesmas para todos?", 82%, em 1989, respondem pela negativa (11% positiva, 7% sem resposta). Aliás, os muçulmanos estão conscientes disso, já que fornecem respostas que expressam, num grau menor, as mesmas tendências (66% não, 27% sim, 7% sem resposta). Outra confirmação: 71% dos franceses pensam que *compete aos imigrantes que vivem na França fazer esforços para se adaptar à sociedade francesa, mesmo que não possam praticar a religião deles nas mesmas condições de seus países de origem.*

Decerto esses números se referem apenas a um problema: o da presença dos estrangeiros na França, especialmente os magrebinos. O respeito por sua liberdade de pensamento coincide com a vontade de sua assimilação política e jurídica, o que, aliás, pode ficar contraditório. Pois deve-se tomar consciência do fato de que, a partir de certo limiar de diferenças, a assimilação se torna pura e simplesmente impossível. Como, por exemplo, conciliar os preceitos do Islã em matéria sucessória (a parte das mulheres é a metade daquela dos homens), o casamento poligâmico e o repúdio da *Sharia* com o direito francês, por sua vez apegado à igualdade sucessória, à união monogâmica e ao acesso igual do homem e da mulher ao divórcio? Ou o direito francês deve ceder, ou cabe ao direito islâmico curvar-se. De fato, se se quer evitar o impasse, só há uma única saída, queira ou não a opção dominante: o pluralismo jurídico. Noutros casos em que o choque dos sistemas culturais é menos violento (relações pais-filhos), poder-se-á procurar soluções de meio-termo, definindo para os cidadãos de cultura estrangeira estatutos jurídicos mistos, tirados de seus direitos originais e do direito francês: a Europa, vamos repetir, se fez assim.

Mas o problema do pluralismo não se reduz ao da fixação de um estatuto para os estrangeiros, de nacionalidade francesa ou não. Vai muito mais longe: concerne a toda a estrutura sociológica da França, na qual os estrangeiros constituem só um elo da corrente. Noutras palavras, como conceber as relações do Estado com uma sociedade plural? Deveremos continuar a falar de um direito quando há vários?

Escrevi numa obra publicada em 1988: "Todas as teorias do pluralismo jurídico têm em comum relativizar o lugar do Estado com relação à sociedade e afirmar que existem direitos não estatais gerados pelos grupos sociais constitutivos de toda sociedade [...] Podemos perguntar-nos se, de tanto empurrar o Estado a cada vez mais longe da sociedade, não acabaremos chegando a um impasse teórico. Com efeito, seja isso motivo de felicidade ou de deploração, os Estados existem e não parecem perto de desaparecer: essa existência tem um significado que, seja ele qual for, uma atitude crítica viva demais contribuiria erradamente para negar. *Decerto não é temerário prever que, no futuro, nascerão novas teorias favoráveis ao Estado, como razão àquelas que acabamos de expor.*"<sup>36</sup>

O que ocorreu no decorrer destes últimos anos: o espectro da dissolução social veio assombrar a República sob o disfarce de pluralismo, intelectuais influentes (mas, sim, ainda os há) lembram ao Estado sua missão ou o dotam de novas armas contra a "peste comunitária".

Michel Debré se posta assim como feroz adversário do pluralismo cultural e, mais ainda, jurídico: "... à unidade e à indivisibilidade do território correspondem, a um só tempo, no subconsciente da França e na vontade francesa, a unidade e a indivisibilidade da cultura, graças ao que nossa nação existe. Este aviso é ainda mais necessário ao nosso tempo porque

36. N. Rouland, *Anthropologie juridique*, Paris, PUF, 90-1. P. Delmas (a *matrre des horloges*, Paris, Odile Jacob, 1991) também mostra que, embora o mercado tenha bom desempenho a curto prazo, o Estado é mais hábil do que dele para controlar os processos de tempos longos: não se deve jogar um contra o outro, mas reparar os papéis entre eles.

ideias falsas, algumas das quais viraram ideologias, redundam em políticas contrárias a esse princípio fundamental. Dá-se isso quando a descentralização [...] conduz a criar entidades regionais das quais algumas, por um apelo desatrazado e em geral pervertido à História, pretendem contra a nação criar novas legitimidades [...]. Dá-se isso quando, diante de uma baixa da natalidade que altera nossa capacidade de assimilação, usam falar de uma França multicultural. A República é a expressão da tolerância e para além da tolerância da igualdade entre os homens, sejam quais forem sua religião ou sua origem, mas essa tolerância só vale na unidade de cultura."

Num tom eleitoralista, J. Chirac expressa a mesma indignação<sup>37</sup>:

"Fico consternado quando ouço, faz alguns anos, falar em toda parte, na mídia, entre os intelectuais, entre certo número de políticos, unicamente de identidade racial, étnica, cultural que conviria desenvolver e aprofundar. Nunca ouço toda essa gente falar de identidade francesa [...]. A ambição deles, desses miseráveis, será simplesmente transformar o nosso país numa profusão de clãs e de igrejinhas?"

Unidade política ou pluriculturalidade: intinam-nos a escolher. Vindo de outro horizonte totalmente diferente (o dos meios esquerdistas), A. Finkelkraut também soa o alarme. Enrabiados por cultura, os etnologistas não seriam os vetores de um determinismo tão nocivo quanto o racismo: "... lembremo-nos de que os próprios etnologistas copiaram do romantismo político o conceito de cultura deles e que se pode muito bem reprimir a identidade pessoal dentro da identidade coletiva ou encarecer os indivíduos em seu grupo de origem — sem com isso invocar as leis da hereditariedade"<sup>38</sup>. Dão assim armas à Nova Direita, ao mesmo tempo que inspi-ram a crença da esquerda na sociedade pluricultural, que lhe

37. M. Debré, Prefácio a R. Debbasch, *Le principe révolutionnaire d'unité et d'indivisibilité de la République*, Paris: Economica, 1988, 1-2. J. Chirac disse estas palavras em 21 de junho de 1991 durante a "Noite tricolor" do RPR dos Alpes-Maritimes (cf. *Le Monde*, 23-24 jun. 1991, 7).

38. A. Finkelkraut, *La dignité de la pensée*, Paris: Calimard, 1987, 110-1.

permite lavar-se de qualquer pecado de imperialismo cultural ocidental (ela foi de fato culpada no fim do século XIX, quando legitimou a colonização francesa salientando que ela permitia aos povos submetidos ter acesso à civilização). E A. Finkelkraut mescla sua voz ao lamento de Michel Debré e aos clamores de J. Chirac: deplora o desaparecimento dos defensores de Dreyfus, que proclamavam outra sua adesão a normas incondicionadas ou a valores universais<sup>39</sup>. Pode ficar sossegado, ei-los de volta.

Outro observador talentoso das mutações atuais, homem de esquerda, J. Daniel fugiu a seus editoriais: "... a reivindicação crispada de pertencer a uma comunidade", as diversas formas de tribalismo, e repete as condenações, de M. Rodinson e de outros autores, da *pestre comunitária e do comunitarismo*<sup>40</sup>. Um exemplo? P. Yonnet no-lo fornece num artigo a respeito da escandalosa profanação do cemitério de Carpentras<sup>41</sup>:

"Acabou-se uma religião submetida às leis do mundo que a rodeia: 'O grande rabino deu início ao processo inverso: para ele, é a religião primeiro, a lei civil depois.' Deve-se defender a pureza do meio moral judaico. As mulheres casadas retornam ao uso da peruca (apenas seus maridos têm o direito de ver seus cabelos). Enquanto um judeu sobre dois escolhe um cônjuge fora de sua comunidade, os casamentos mistos, antigamente tolerados, são sistematicamente recusados, salvo em algumas sinagogas marginais [...]. A vida intracomunitária prevalece sobre qualquer outra relação e as relações desses judeus com os não-judeus, no cotidiano, são reduzidas ao mínimo e ao obrigatório. Aliás, eles têm suas lojas, escolas privadas onde não são aceitos os não-judeus, onde as matéias judaicas e religiosas têm uma influência marcante em face dos ensinamentos profanos."

P. Yonnet salienta que, como os muçulmanos integristas, os judeus ortodoxos jogam o fato de pertencer a uma

39. *Ibid.*, 113.

40. Cf. J. Daniel, *Le Nouvel Observateur*, 8-14 nov. 1990, 60.

41. Cf. P. Yonnet, *La machine Carpentras. Histoire et sociologie d'un syndrome d'épuration*, *Le Débat*, 61, set.-out. 1990, 18-34.

religião contra o direito francês. Longe de resultar numa sociedade diversificada, que se enriquece de suas mútuas diferenças como sonham os utopistas da esquerda dos salões e do Ministério da Cultura, essa ideologia prepara uma exploração identitária: "Não o escondemos: a racialização, a etnização das sociedades e do mundo é nitroglicérica para amanhã." Pois, atacando a unidade política e a uniformidade jurídica, não se destroem somente os laços sociais supracomunitários. Fortalecem-se também outros, de mau agúrdio. Como reação a essas culturas de fora, a identidade francesa se atrofia e se refugia por sua vez em certas tribos: pensar pluricultural é fazer que se vote em Le Pen. Para enfrentar o perigo, cumpre agir de modo que o que une seja percebido como mais forte do que o que divide. E o Estado, seu direito desampliados, não se defendem a unidade nacional. Mas as mutações atuais, os perigos de que são prenes, transformam essa antiga vocação em banho de Juventude, no qual P. Rosanvallon o convida a banhar-se: "Numa Europa cada vez mais permeada pelas tensões entre grupos, regiões etc., a primeira razão de ser do Estado – garantir a paz civil e a coexistência pacífica das diferenças – recobra uma atualidade nova. A questão é a um só tempo econômica e cultural [...] Cultural: produzir identidade nacional superior às diferenças (notadamente religiosas). O Estado retornará a Hobbes e ao seu programa fundamental."<sup>42</sup>

Diante da urgência do perigo, devemos tirar as amarras de Leviatã e ajuzizar os etnologistas perante o tribunal da impostura?

### Verdadeiros e falsos problemas do pluralismo

Pois estes são postos no banco dos réus. Defender os índios da Amazônia ou os aborígenes da Austrália, que têm a

42. P. Rosanvallon, *L'État au tournant*, *L'Express*, 16 fev. 1990, 61.

grande vantagem de estar longe, é bom. Refletir sobre a existência de um povo corso parece mais suspeito: trabalhar para a dissolução do Estado republicano é ruim. De fato, o que é sobretudo criticável é misturar tudo. Tentemos ver mais claro.

Em primeiro lugar, a noção de *comunidade*. Empregada em geral de maneira polêmica pelos adversários do pluralismo, ela possui em antropologia um sentido científico. Diferentemente dos modelos individualista e coletivista que se confrontaram na Europa no decorrer do século XX, o comunitarismo tão freqüente nas sociedades tradicionais visa estabelecer relações equilibradas entre o grupo e o indivíduo: o indivíduo se submete às leis do grupo, mas não é escravo delas. A comunidade pode definir-se por uma triplíce par-tilha. *A de uma mesma vida*: têm-se as mesmas línguas, os mesmos ancestrais, divindades, amigos e inimigos; vive-se nos mesmos espaços. *A das mesmas especificidades*: longe de praticar o "comunismo primitivo" (sexual ou outro) caro a certos pensadores do século XIX, as comunidades se apresentam como inclusões sucessivas de grupos distintos e hierarquizados (homens e mulheres, clãs, classes de idades, castas, associações etc.). Mas esses particularismos são fonte mais de coesão do que de divisão, pois representados em termos de complementaridade. A maioria dos mitos de fundação das comunidades mostra que indivíduos semelhantes não podem fundar a sociedade política se não são previamente diferenciados, enquanto nossos teóricos do contrato social pensavam, ao contrário, que a similitude era a condição da constituição da sociedade. As consequências são consideráveis. No plano social, cada categoria tem necessidade das outras: o camponês, que não tem o direito de trabalhar o metal, necessita do ferreiro, que, não podendo trabalhar a terra, espera sua alimentação do camponês; o mesmo camponês tem necessidade do senhor da terra e do senhor da chuva, que não teriam nenhuma serventia sem ele; a lei de exogamia deixa cada linhagem dependente das outras etc. No plano político, o modelo comunitarista se expressa pela separação dos poderes. Em cada grupo existem não um po-

der único e superior aos outros, mas poderes de natureza diferente sobre diversos elementos (o ar, a terra, o mar, o fogo, as águas etc.). Esses poderes são interdependentes uns dos outros, o que evita que, salvo em caso de crise, um deles possa ficar absoluto. Vê-se bem por aí como um modelo pluralista pode assegurar a unidade social e política. Partilha, enfim, *de um mesmo campo de decisão*: cada comunidade produz seu direito, essencialmente consuetudinário, de modo autónomo. É freqüente que comunidades vizinhas no espaço digam ignorar tudo do direito das outras, o que surpreendia os primeiros observadores ocidentais.

E o indivíduo em tudo isso? Não será absorvido, engolido por todos esses grupos que exerceriam sobre ele uma arcaica opressão da qual apenas a modernidade o teria libertado? Observemos primeiramente que, mesmo em nossas sociedades, o indivíduo permanece fechado em diversos grupos, em cujo seio não se sente forçosamente mal (exemplo: a lei de homogenia socioeconómica, segundo a qual nos casamos numa esmagadora maioria no mesmo meio). Pois, se o grupo pode coagir, ele também protege, o que não é de se desprezar em nossas sociedades que sofrem tanto da solidão. Quanto às sociedades tradicionais, o indivíduo não está ausente nela. É verdade que este não é concebido como no Ocidente à maneira de uma unidade indivisível: é preferível falar de pessoa, por sua vez composta de vários elementos, dissociáveis pela vontade dessa pessoa ou de outrem, ou ainda pela morte. Assim os *wolofes* (Senegal) distinguem três princípios fundamentais: o ser humano (*mit*), que compreende: o corpo (*garani*) e o alento (*ruu*); o espírito (*rabi*); a força vital (*fi*). Na morte, cada princípio volta à sua fonte: o corpo à terra, o *ruu* a Deus, o *mit* se une ao mundo invisível dos ancestrais, o *fi* pode permanecer ligado à sua descendência, daí uma eventual reencarnação do ancestral. Encontra-se um princípio de organização pluralista na inserção da pessoa no seio dos grupos que constituem a comunidade. Com efeito, cada qual no curso de sua vida passa por vários grupos. Ao se casar, o homem cria um novo

grupo, a família conjugal, que se tornará família de procriação. Terá acesso, assim, a novas responsabilidades nas linhagens, e poderá ser contado no número de seus dirigentes. Mas o casamento o faz também deixar a classe de idade dos caçulas e tornar-se, por exemplo, ferreiro ou pescador, ao mesmo tempo que acabam suas eventuais obrigações de cliente junto a um patrão. É graças à multiplicidade de suas participações que a pessoa guarda uma autonomia no seio da comunidade: a maior parte do tempo, o modelo comunitarista funciona com os indivíduos, e não contra eles.

Ilusão, objetar-me-ão os partidários da modernidade: sob aparências pluralistas, os sistemas que descreve são tão autoritários quanto regimes modernos, ainda que a autoridade seja organizada de forma pluripolar. Pois, acima de tudo, sabemos bem desde Foucault que o poder não está só no Palácio do Governo: ele irradia em toda a sociedade através de suas diversas instituições. Ao que se pode responder que, se é realmente assim, nossas sociedades modernas não escapam à regra: nelas também o indivíduo é uma ilusão. De outro lado, nas sociedades tradicionais, a contestação é possível: costuma mesmo estar presente, inclusive nas formações sociais que parecem mais igualitárias. G. Balandier distingue várias categorias de contestadores<sup>43</sup>. Os *rivais*, que tentam apoderar-se de uma autoridade à qual não têm direito: como os clássicos conflitos entre primogênitos e irmãos mais moços, muitas vezes resolvidos graças a distorções impostas às genealogias clânicas. Os *empreendedores*, que violam as regras de divisão dos bens e serviços raros, a fim de os capitalizar em sua vantagem pessoal. Os *inovadores religiosos*, novos gestores do sagrado, que se impõem como inventores de rituais, profetas ou messias (os cultos messiânicos acompanhavam freqüentemente as crises provocadas pelo colonialismo). A categoria muito ampla dos *feiticeiros*: não somente os que se servem da magia, mas de fato um grande

43. Cf. G. Balandier, *Anthropo-logiques*, Paris, 1985, 271-2.

número de contestadores que escolheram formas de oposição mais ou menos ocultas.

Todos esses dados permitem jogar de novo a bola para o campo dos polemistas, aqueles que querem a todo custo quebrar as tribos, associar os termos de comunidades e de identidade aos de monolitismo e de exclusão, a fim de concluir o que eles acham ser os perigos do pluralismo. Torcem do suficientemente os conceitos, sempre é possível fabricar moeda falsa ideológica. Mas os bens que ela permite adquirir não são muito duradouros.

Será que por isso deve-se dar cegamente no "todo-pluralismo"?

O pluralismo não é uma panacéia nem, sobretudo, uma fórmula idêntica para ser aplicada a todos os casos. Por certo ele é baseado na tolerância e no respeito das diferenças, pois *sabe-se muito bem que a imposição de um modelo único sempre se faz em proveito dos mais fortes*. Mas, eu o disse", ele não funciona a qualquer preço. Tudo depende da maneira pela qual são fixadas as representações para essas diferenças. Ou as diferenças são percebidas de imediato como complementares (direito moderno do meio ambiente e sacralidade da terra em inúmeras sociedades tradicionais), ou são fundamentadas em princípios inversos mas não propositivos (coexistência na França do casamento polígamo dos imigrantes e monógamo dos franceses), ou ainda não tocantes à ordem pública (cardápios especiais nas cantinas escolares para os judeus e os muçulmanos): nesses casos, o pluralismo jurídico é adaptável sem maiores dificuldades. Ou os diferentes valores são concorrentes, ou são percebidos — com ou sem razão — como excluindo-se uns dos outros (uso do véu islâmico em Creil; excisão na França); neste caso, o pluralismo fica difícil, até mesmo impossível, pelo menos a longo prazo. Sua perpetuação redundaria de fato no que nossos polemistas temem: a dissolução social (nos primeiros séculos de

44. Cf. *supra*, pp. 205-206; e N. Roulland e J.-L. Harouel, *L'anthropologie juridique face au jugement de valeurs*, *Revue de la Recherche Juridique et Droit Prospectif*, 1, 1991, 177-81.

formação da Europa, a personalidade do direito decerto durou muito tempo, mas indo no sentido de um constante enfraquecimento em benefício das relações mistas intercomunitárias). Na segunda hipótese, pode-se de fato conceber que o Estado e seu direito permaneçam os produtores de uma unidade política que se afirma pela uniformidade jurídica. Todavia, aí se trata apenas de uma situação precária: quer as diferenças continuem a firmar-se irredutivelmente, e cumprirá que umas cedam às outras; quer se atenuem por si sós, e o pluralismo não tem razão de ser; quer se alinhem num nível admissível e fertilizante, solução ideal que permite a prática de um pluralismo jurídico nem um pouco destruidor da unidade da sociedade civil.

De outro lado, notar-se-á que os adversários do pluralismo fundamentam *ad nauseam* sua argumentação nos malefícios atribuídos à pluriculturalidade ou ao multietnismo. Isso é ignorar a dimensão essencial do pluralismo, que transcende esse tipo de oposição. Nossa sociedade é composta de uma profusão de grupos secundários dos quais os imigrantes só formam algumas unidades. Ora, com base no perigo religioso ou nas necessidades do anti-racismo, quer-se fazer o fardo do direito estatal recair no conjunto dos grupos secundários, acusados de "neocorporativismo", de egotismos de corpos, e detestá-los "cada vez mais". Aí, também, impõem-se distinções. Alguns desses grupos, de fato, perseguem objetivos condenáveis de preservação de privilégios, no sentido vulgar do termo, que nada justifica, a não ser seus interesses próprios. Mas outros, ao contrário, permitiram os progressos da democracia, como o salienta com razão A. Touraine: "... a democracia representativa sempre foi fortalecida ao mesmo tempo por uma forte descentralização do poder, mais por um regime parlamentar do que presidencial e, a fortiori, plebiscitário, e pela existência de grupos de interesses conscientes e organizados, pois não basta, para que a democracia seja representativa, que repouse na livre escolha dos representantes; é mister também que os eleitores sejam representáveis, ou seja, que exista acima das escolhas políticas uma organização autó-

nomina dos atores sociais. A democracia representativa, que nunca foi tão sólida como nos países onde a luta de classes, própria da sociedade industrial, foi viva, onde a organização dos trabalhadores em sindicatos, em sociedades mútuas e cooperativas, de um lado, a dos empregadores em associações diversas, do outro, deram uma base social sólida à oposição da esquerda e da direita. A social-democracia merece perfeitamente seu nome: nela a democracia repousa na organização prévia de atores sociais. A democracia é fraca, ao contrário, em toda parte onde o Estado controla, até mesmo constitui os atores sociais, como se deu em quase todos os países da América Latina, em particular no Brasil e no México, onde sindicatos operários e grandes empresas foram criadas pelo Estado e só tiveram pouca existência autônoma. Na França, as categorias do político quase sempre dominaram as categorias do social. [...] o individualismo no campo político é a contapartida da concentração do poder e a associação desses dois elementos ameaça uma democracia representativa que pressupõe, ao contrário, a integração do indivíduo em grupos de interesses, profissionais mas também regionais, religiosos ou outros, e a supremacia do poder legislativo e das coalizões formadas entre seus representantes eleitos sobre o poder executivo.”<sup>45</sup>

Portanto, a modernidade não é de modo algum sinônimo da negação dos grupos e de sua organização pluralista: é, ao contrário, a uma descrição antiquada e perigosa que o binômio indivíduo-Estado remete. Seria melhor, aliás, precisar esses termos. De um lado, distinguir entre o indivíduo, a pessoa e o sujeito. O indivíduo é o suporte biológico da relação de socialização que a *pessoa* exprime. Esta se deduz das relações que mantemos com os nossos próximos e com as diversas comunidades às quais pertencemos: as sociedades tradicionais, holísticas, a valorizam plenamente. As sociedades modernas, mais individualistas, não suprimiram essa di-

45. A. Touraine, *Un nouvel âge de la politique?*, *Le Magazine Littéraire*, 264, abr. 1989, 24.

mensão relacional, pois nesse caso nada mais teriam de humano. Mas oscilam entre o mito do indivíduo – perigoso, pois pode facilitar todos os totalitarismos – e a descoberta do *sujeito*, categoria que permite operar a síntese entre a irreduzível singularidade de cada ser e sua não menos irrefragável dimensão social. É por isso que reconhecer a existência dos grupos, das comunidades não é em si negador da modernidade. Os próprios processos judiciais o atestam. Faz uns vinte anos que vem desenvolvendo-se a ação civil coletiva, via aberta aos grupos para fazer que os tribunais reconheçam seus direitos. Esses grupos não são “tribos”, e ainda menos as “casas de intolerância” de que fala J. Julliard<sup>46</sup>. Ao contrário, eles costumam expressar preocupações perfeitamente democráticas: defesa dos consumidores, do meio ambiente, luta contra o racismo etc. Aliás, de modo geral, negar os grupos não é decerto a melhor maneira de precaver-se contra seus eventuais desvios: a experiência mostra que, quando as comunidades são fracas, são efetivamente tentadas por formas de tribalismo, que podem conduzir ao racismo e a diversas formas de integralismo.

É por isso que o pluralismo, oposto à uniformidade, não é em absoluto o coveiro da unidade. Tampouco não é por essência o inimigo do Estado (o que o distingue das teorias anarquistas), mas pode constituir um regulador determinante de sua ação. A antropologia política, aliás, esclarece-nos sobre o papel desempenhado pelo Estado com relação à coesão de que toda a sociedade necessita.

46. “Desde quando essa palavra [comunidade] se introduziu subrepticamente na linguagem corrente para designar grupos que pertencem a uma religião, considerados fundamentais e determinantes? Houve um tempo, o do Iluminismo, o da República, o da Razão individual, em que dizer a um cristão ou a um judeu que ele se determinava como cristão ou como judeu teria sido considerado uma injúria. Hoje, em nome da famosa “diferença” que veicula, é verdade, uma parte de nossa identidade mas também o velho fundo obscuro em que as grandes coerções coletivas conspiram com as nossas pequenas covardias pessoais para nos desviar de ser homens livres; em nome, digo eu, das “comunidades”, essas grandes casas de intolerância, você é classificado, normalizado, neutralizado” (J. Julliard, *Chroniques du septième jour*, Paris, Le Seuil, 1991, 115).

## Antropologia política do Estado

A antropologia não mostra forçosamente a boa intenção dos "selvagens": vimos que estes não hesitam em pagar com o preço da guerra a preservação de seus valores, na medida em que muitos acham ser os únicos verdadeiros "homens". E podemos razoavelmente pensar que, mesmo sob formas mais benignas, a preservação da identidade dificilmente pode excluir certo grau de fechamento perante outras culturas.

No entanto, a maior parte dos grandes antropólogos, de Mauss e Malinowski até Lévi-Strauss, reteve sobretudo a troca como princípio estruturador e condição de viabilidade das sociedades humanas. Uma vez permitida a comunicação pela linguagem, os homens se puseram a trocar cônjuges e bens, sem necessitar, durante muito tempo e em numerosos casos ainda atuais, daquilo a que chamamos o Estado. Pois esta é a lição essencial para o tema que tratamos: *a instituição social pode ser realizada pelo Estado, mas também sem ele, sem que se tenha de condenar por princípio um ou outro modo dessa instituição*. Começemos pela segunda hipótese.

A antropologia entretanto considera-se a teoria política clássica, a qual ela se opõe<sup>47</sup>. Os teóricos do contrato social (Hobbes, Locke e Rousseau) supõem que no estado de natureza os homens acabaram sentindo dificuldades em coabitarem. Por intermédio de um contrato social baseado no apego à Razão, inventaram a sociedade política, alienando-lhe partes variáveis de suas liberdades originais. Mas, no final do século XIX, H. Sumner-Maine, o primeiro grande antropólogo do direito da época moderna, replica fundamentando-se nos dados historicamente constatáveis: o estado de natureza dos filósofos é sobretudo o produto de suas fantasias; a sociedade civil não foi em absoluto gerada por um contrato, ela existe no mais longe que nosso olhar possa dirigir-se sob a forma de organizações familiares patriarcais que se desen-

47. Cf. M. Abeles, *Anthropologie de l'État*, Paris, A. Colin, 1990, 8-59.

volem na ausência do Estado. Para os filósofos, o direito é natural e a política, um arreato; para o antropólogo, a política é um dado primeiro, enquanto os fenômenos jurídicos, essencialmente *plurais*, não passam do produto dos diferentes grupos humanos. Portanto, a unidade política e social pode ser assegurada por mecanismos não estatais: relações de trocas entre os clãs, cultos comuns, cooperação econômica etc. Malinowski, aliás, enfatizará alguns anos mais tarde a reciprocidade das obrigações como principal fundamento do direito. Impossível, aqui, não evocar os pais do anarquismo. Para Proudhon, o Estado confisca sua potência original da sociedade, institui relações de coerção onde a lei de reciprocidade presidia às trocas. De modo mais trivial, Kropotkin e caça dos burgueses que "consideram o povo uma aglomeração de selvagens que começam a brigar assim que o governo deixa de funcionar".

Entretanto, a verdade é que o Estado apareceu ainda assim. Por quê? A questão continua a obcecar politistas e antropólogos. Para Sumner-Maine, cujas teorias serão largamente retomadas mais tarde, as comunidades originais tiveram de incorporar recém-chegados cuja integração não foi possível assegurar pela parentalização, mesmo fazendo repousar em ficções (convinha-se, mesmo que isso fosse biologicamente falso, que tal indivíduo era vinculado a tal clã). A partir de certo limiar, o princípio territorial impôs-se à organização familiar como traço de união entre grupos cuja heterogeneidade ficava cada vez mais manifesta: era o primeiro passo para o Estado territorial. Passo decisivo, mas que muitos outros tiveram de dar. Pois das sociedades acéfalas aos Estados modernos, a antropologia jurídica nos põe diante de múltiplas formas de Estados tradicionais, cujos dirigentes se esforçaram, com maior ou menor sucesso, para reatizar um equilíbrio entre seus poderes e os que continuavam nas mãos das autoridades clânicas, religiosas ou rituais. Contrariamente ao que pensavam os anarquistas, o Estado não aborre sempre e em toda parte a sociedade.

O que guardar de tudo isso? Atualmente, não há explicação única para o nascimento do Estado. Encontram-se

exemplos históricos (a bem dizer majoritários) que mostram que este procede de fatores externos (a presença de um Estado vizinho obriga a modificar os equilíbrios presentes; ainda que em consequência de uma guerra); mas também de outros (vale do Nilo, Mesopotâmia, China, Peru, México) nos quais ele apareceu sem a intervenção do estímulo de outras formações estatais preexistentes. O Estado nasce então para organizar as relações entre grupos sociais não igualitários com interesses separados, até mesmo divergentes. Mas nas duas eventualidades – aporte de elementos exteriores, acção de divisões internas – a função essencial do Estado parece mesmo ser produzir unidade onde os mecanismos antigos já não asseguram – ou não tão bem – a instituição do social.

O que concluir disso, *hic et nunc*? Num futuro previsível, e mesmo que se pense que os Estados-nações modernos talvez sejam um dos numerosos impasses da evolução, está excluído que nossas sociedades retornem a formas acéfalas de organização política. Mas a antropologia permite-nos perceber que *nossas sociedades também são segmentárias*, mesmo que essa segmentaridade se baseie em outros princípios organizadores, diferentes da solidariedade parental clânica de muitas sociedades tradicionais. Reconhecê-lo e deixar de fulminar indiscriminadamente o “tribalismo” não me parece em nada fazer injúria à democracia. A existência de grupos e de comunidades não impede de modo algum, como o demonstra amplamente a antropologia, a formação de mecanismos de aliança que lhes permitem coexistir e unir-se, sem se confundir. Não esqueçamos que amíde as mais fechadas comunidades, que parecem com razão ameaçadoras, são um efeito da exclusão antes de constituir sua causa. A valorização dos particularismos comunitários só fica perigosa para a unidade do Estado e da sociedade quando se combina com uma situação de exclusão na qual, *anteriormente*, o Estado ou a sociedade puseram ou deixaram insinuar-se esta ou aquela comunidade. Noutras palavras, o efeito bumetangue. Como escreve P. A. Taguieff, lutar-se-á tanto melhor contra o racis-

mo quando se falar menos da questão imigrante do que do destino dos enjeitados. De maneira mais geral, convenhamos também que grupos e comunidades oferecem aos indivíduos o calor de uma sociabilidade que foi dissolvida pelas grandes máquinas estatais e pelo estiolamento das relações de face a face provocado pelas tecnologias modernas (a administração da Previdência Social é necessária, falta-lhe uma alma que as redes de ajuda mútua possuem mais; e fica-se aterrado diante da amplitude das enfermidades da comunicação reveladas pelo sucesso dos “correios sentimentais”). O que não impede em absoluto fazer uma triagem entre essas comunidades: as que pregam a intolerância não podem ser aceitas, pois a intolerância impede a aliança.

Para continuar viável, a maior parte das sociedades humanas escolheu até agora trocar cônjuges e bens. Cabe a nós inventar os novos parentescos exigidos por nossa época. O Estado não está de modo algum excluído desse processo. Devemos dessacralizá-lo, mas guardando-lhe um lugar no santuário. Pois constatar que foram inúmeras as sociedades que passaram sem ele não basta para transformá-lo num manequim inerte. A sociedade, em sua estrutura global encarada no plano tanto jurídico como sociológico, deve ter reconhecido um papel fundamental na instituição do social. Mas viver sem Estado deixou de estar – ou ainda não está – ao nosso alcance. Para evitar que o pluralismo possa levar à dissolução social, o Estado deve construir o fórum no qual poderão encontrar-se os habitantes dos diversos bairros da cidade. Compete a ele favorecer as práticas de interconhecimento, deixando fluídas culturas herdadas ou importadas (notadamente mediante o ensino... da antropologia), reconhecer à sociedade o direito não de o suprimir, mas de cooperar com ele. Utopia? Convenhamos que foi uma das mais destruidoras, da qual o Estado dirigista e centralizador ganhou um importante laurel.

Aliás, essa utopia já se realizou. Como a luz viva de um astro já morto, ela nos vem de muito longe, trazida por um texto de Cícero: “Penso que havia para ele [Catão], como

para todas as pessoas dos municípios<sup>48</sup>, duas pátrias: uma pátria de natureza, uma pátria de cidadania [...] consideramos pátria aquela onde, nascemos assim como a que nos acolheu. Mas é necessário que esta prevaleça em nossa afeição, pela qual o nome 'República'<sup>49</sup> é o bem em comum da cidade inteira. É por ela que devemos morrer, é a ela que temos de nos dar inteiros, nela que se há de colocar e por assim dizer santificar tudo o que nos pertence. Mas a pátria que nos gerou não nos é muito menos doce do que aquela que nos acolheu. É por isso que nunca haverá de negar-lhe absolutamente o nome de minha pátria, ainda que uma seja maior e a outra esteja fechada dentro da primeira — ficando bem entendido que todo homem, qualquer que seja o lugar onde nasceu, participa da cidade e a concebe como única.<sup>50</sup> Su-  
Duraremos tanto tempo quanto o Império?

48. Os municípios são cidades conquistadas por Roma, que se beneficiam de um estatuto de autonomia: mediante uma participação nos encargos militares e financeiros comuns, elas conservam seus próprios magistrados, suas assembleias, seus cultos e às vezes sua língua.

49. O termo *Ras publica* não designa, como agora, um determinado regime político, mas, antes, a coletividade considerada em sua individualidade, como sujeito de relações jurídicas. Implica a existência de uma organização política (que pode ser democrática ou aristocrática, mas não tirânica ou demagógica, ou oligárquica), determinada por regras de direito.

50. Cícero, *As leis*, II, 5. Sinal da permanência dos direitos locais que o pluralismo romano autorizava, os costumes autóctones reaparecem em geral bem vivos e suplantam o direito romano em numerosas regiões da antiga Cália quando, no século VI d.C., desapareceu o império do Ocidente; cf. P. Durliac e J.-L. Gazzaniga, *Histoire du droit privé français*, Paris, Albin Michel, 1985, 35-6.

## Capítulo V Direito e valores

O desenvolvimento não se reduz ao simples crescimento económico. Para ser autêntico, deve ser integral, ou seja, promover todo homem e o homem todo.

PAULO VI, encíclica *Populorum Progressio*.

Vamos cada vez mais compreender que não só as receitas de desenvolvimento do Terceiro Mundo provocavam subdesenvolvimento, mas também que nosso desenvolvimento material, técnico, económico produzia subdesenvolvimento mental, psíquico, moral. Vamos compreender, em suma, que era o nosso conceito de desenvolvimento que é subdesenvolvido.

ENCARD MORIN.<sup>1</sup>

Vertigens. Como escapar-lhes ao inventariar a nossa herança? Desde o início da espécie, entre 60 bilhões e 100 bilhões de seres humanos se deitaram embaixo da terra ou em cima das fogueiras; conservamos os vestígios de cerca de 10 mil sistemas de direito; existem vários milhares de grupos étnicos apenas neste final de século? E o que dizer do longínquo futuro? O homem ainda tem um lugar nele? Ele aparece há somente 2,5 milhões de anos, e nosso planeta só se consumirá na agonia flamejante do sol dentro de 5 bilhões de anos... Por mais curto que seja o caminho percorrido, a diversidade das paisagens encanta os olhos, mas repugna à razão: alguns séculos ou oceanos transportos, em geral muito menos, bastam para que mudem códigos e costumes. Que fazer de tudo isso? As vertigens sucede o dilema. Deveremos, para compreender melhor, renunciar a julgar? Os etnologistas conjuraram seus leitores a não medir

1. E. Morin, *L'homme dominé - t-il sa planète?*, in: *La pensée aujourd'hui, Le Nouvel Observateur*, col. "Dossiers", 2, 1990, 45.

2. As estimativas vão de 4... a 20 mil para a avaliação desses grupos; cf. J. Poirier, *Histoire des mœurs*, I, Paris, Callimard, 1990, XI, XII; R. Stavenhagen, *op. cit. infra*, n. 94.