

# Antropologia e Direitos Humanos 6

CLAUDIA FONSECA • ANA LUCIA PASTORE SCHRITZMEYER • ELIANE CANTARINO O'DWYER  
PATRICE SCHUCH • RUSSELL PARRY SCOTT • SERGIO CARRARA (ORGS.)

**ABA** PUBLICAÇÕES

**eABA**  
e-books

# Antropologia e Direitos Humanos 6

**www.portal.abant.org.br**

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
Campus Universitário Darcy Ribeiro – Asa Norte  
Prédio do ICS – Instituto de Ciências Sociais  
Térreo – Sala AT-41/29  
Brasília – DF  
CEP: 70910-900  
TELEFAX: (61) 3307-3754

**REVISÃO**

Suzana Barbosa

**PROJETO GRÁFICO (CAPA)**

Luciana Facchini

**PROJETO GRÁFICO E DIAGRAMAÇÃO (MIOLO)**



CIP-BRASIL. CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO  
SINDICATO NACIONAL DOS EDITORES DE LIVROS, RJ

---

A641

Antropologia e direitos humanos 6 / organização Cláudia Fonseca ...  
[et. al.] - 1. ed. - Riode Janeiro : Mórula, 2016.

280 p. : il. ; 23 cm.

Inclui bibliografia

ISBN 978-85-65679-36-7

Direito e antropologia. 2. Etnologia do direito. I. Fonseca, Cláudia.

16-29651

CDU: 34

---

# Antropologia e Direitos Humanos 6

CLAUDIA FONSECA · ANA LUCIA PASTORE SCHRITZMEYER · ELIANE CANTARINO O'DWYER  
PATRICE SCHUCH · RUSSELL PARRY SCOTT · SERGIO CARRARA (ORGS.)

**ABA** PUBLICAÇÕES

The logo for ABA e-books, featuring a stylized 'e' icon composed of three horizontal bars of increasing length, followed by the letters 'ABA' in a bold, sans-serif font, and the text 'e-books' in a smaller font below it.

## **EXERCÍCIO 2015/2016**

### **COMISSÃO DE PROJETO EDITORIAL**

COORDENADOR:

Antônio Motta (UFPE)

VICE-COORDENADORA:

Jane Felipe Beltrão (UFPA)

Patrice Schuch (UFRGS)

Thereza Cristina Cardoso Menezes (UFRRJ)

### **CONSELHO EDITORIAL**

Andrea Zhouri (UFMG)

Antonio Augusto Arantes Neto (Unicamp)

Carla Costa Teixeira (UnB)

Carlos Guilherme Octaviano do Valle (UFRN)

Cristiana Bastos (ICS/Universidade de Lisboa)

Cynthia Andersen Sarti (Unifesp)

Fabio Mura (UFPB)

Jorge Eremites de Oliveira (UFPel)

Maria Luiza Garnelo Pereira (Fiocruz/AM)

María Gabriela Lugones (Córdoba/Argentina)

Maristela de Paula Andrade (UFMA)

Mónica Lourdes Franch Gutiérrez (UFPB)

Patrícia Melo Sampaio (UFAM)

Ruben George Oliven (UFRGS)

Wilson Trajano Filho (UnB)

### **ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA**

PRESIDENTE:

Antonio Carlos de Souza Lima (MN/UFRJ)

VICE-PRESIDENTE:

Jane Felipe Beltrão (UFPA)

SECRETÁRIO GERAL:

Sergio Ricardo Rodrigues Castilho (UFF)

SECRETÁRIA ADJUNTA:

Paula Mendes Lacerda (UERJ)

TESOUREIRA GERAL:

Andrea de Souza Lobo (UnB)

TESOUREIRA ADJUNTA:

Patrícia Silva Osorio (UFMT)

### **DIRETORES/AS**

Carla Costa Teixeira (UnB)

Carlos Guilherme Octaviano do Valle (UFRN)

Júlio Assis Simões (USP)

Patrice Schuch (UFRGS)

### **COMISSÃO DO VI PRÊMIO DE DIREITOS HUMANOS**

Claudia Fonseca (UFRGS)

Ana Lucia Pastore Schritzmeyer (USP)

Eliane Cantarino O'Dwyer (UFF)

Patrice Schuch (UFRGS)

Russell Parry Scott (UFPE)

Sérgio Carrara (UERJ)

## **EXERCÍCIO 2013/2014**

### **COMISSÃO DE PROJETO EDITORIAL**

COORDENADOR:

Antônio Motta (UFPE)

Cornelia Eckert (UFRGS)

Peter Fry (UFRJ)

Igor José Renó Machado (UFSCAR)

COORDENADOR DA COLEÇÃO DE E-BOOKS:

Igor José de Renó Machado

### **CONSELHO EDITORIAL**

Alfredo Wagner B. de Almeida (UFAM)

Antonio Augusto Arantes (UNICAMP)

Bela Feldman-Bianco (UNICAMP)

Carmen Rial (UFSC)

Cristiana Bastos (ICS/Universidade de Lisboa)

Cynthia Sarti (UNIFESP)

Gilberto Velho (UFRJ) – in memoriam

Gilton Mendes (UFAM)

João Pacheco de Oliveira (Museu Nacional/UFRJ)

Julie Cavignac (UFRN)

Laura Graziela Gomes (UFF)

Lflían Schwarcz (USP)

Luiz Fernando Dias Duarte (UFRJ)

Ruben Oliven (UFRGS) Wilson Trajano (UnB)

### **ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA**

PRESIDENTE:

Carmen Sílvia Rial (UFSC)

VICE-PRESIDENTE:

Ellen Fensterseifer Woortmann (UnB)

SECRETÁRIO GERAL:

Renato Monteiro Athias (UFPE)

SECRETÁRIO ADJUNTO:

Manuel Ferreira Lima Filho (UFG)

TESOUREIRA GERAL:

Maria Amélia S. Dickie (UFSC)

TESOUREIRA ADJUNTA:

Andrea de Souza Lobo (UnB)

### **DIRETORES/AS**

Antonio Carlos de Souza Lima (MN/UFRJ)

Marcia Regina Calderipe Farias Rufino (UFAM)

Heloisa Buarque de Almeida (USP)

Carlos Alberto Steil (UFRGS)

## SUMÁRIO

**7 | APRESENTAÇÃO**

**9 | PREFÁCIO**

**15 | CAPÍTULO 1**

A nossa “luta por justiça”: violência, trajetórias de mobilização e a pesquisa antropológica contemporânea

PAULA LACERDA

**47 | CAPÍTULO 2**

*“Los juzga un tribunal, los condenamos todos”:* memórias e verdades em disputa nos tribunais argentinos

LILIANA SANJURJO

**109 | CAPÍTULO 3**

*Gypsies ou Roma?* Denominadores comuns e codificação política em Toronto, Canada

MIRIAN ALVES DE SOUZA

**161 | CAPÍTULO 4**

Direitos Humanos, Violência Contra a Mulher e Linguagens Religiosas: Negociação de Sentidos em uma ONG Marroquina

REBECCA DE FARIA SLENES

**197 | CAPÍTULO 5**

Donos da luta: Sacralização de lideranças camponesas e indígenas assassinadas em áreas de conflito fundiário

EDIMILSON RODRIGUES DE SOUZA

**245 | CAPÍTULO 6**

O uso estratégico dos direitos humanos para a criminalização da alteridade: a Lei Muwaji e a campanha contra o infanticídio indígena no Congresso Nacional

MARLISE ROSA



## APRESENTAÇÃO

Tenho grande prazer em apresentar o livro *Antropologia e Direitos Humanos 6*, resultado de mais uma edição do Premio ABA de Direitos Humanos. Ele marca o trabalho de uma das mais ativas Comissões, a de Direitos Humanos, durante os anos 2013-2015 em que estivemos a frente da Associação Brasileira de Antropologia, na gestão “Diálogos Antropológicos, expandindo fronteiras”. Uma Comissão liderada por Claudia Fonseca com a segurança de quem tem anos de pesquisa na área, e que guiou as manifestações da ABA sempre que a conjuntura política nacional exigiu.

Em tempos difíceis, nos quais direitos cidadãos adquiridos com muita luta são colocados em risco por um políticos oportunistas e sensíveis a interesses duvidosos, que já não hesitam em afrontar direitos constitucionais, um livro enfocando os temas que este aborda (violência contra a mulher, assassinato de lideranças indígenas e camponesas, criminalização da alteridade) é da maior importância. O fato de ser amplamente distribuídos entre os/as associados/as da ABA, como tradicionalmente temos feito desde a criação da editora da ABA, garante que seja lido em todo o país.

Além disto, *Antropologia e Direitos Humanos 6* tem o mérito também de registrar através de alguns dos seus capítulos a crescente internacionalização da Antropologia brasileira, que tem estendido suas pesquisas para além das fronteiras nacionais.

Esperamos que a expertise dos trabalhos aqui reunidos seja esclarecedora e pese nos diálogos não apenas entre antropólogos e estudantes, mas também com os agentes de políticas públicas. O Premio ABA de Direitos Humanos terá então cumprido mais uma vez o seu papel.

**CARMEN RIAL**

(EX-PRESIDENTE DA ABA)

Florianópolis, 8 de novembro de 2015.





## **PREFÁCIO**

**CLAUDIA FONSECA · ANA LUCIA PASTORE SCHRITZMEYER  
ELIANE CANTARINO O'DWYER · PATRICE SCHUCH  
RUSSELL PARRY SCOTT · SERGIO CARRARA**

Este livro é produto do VI Prêmio de Direitos Humanos, concurso organizado pela Associação Brasileira de Antropologia, através de sua Comissão de Direitos Humanos, com premiação anunciada durante a 29ª reunião da ABA, em 2014, na cidade de Natal. A Comissão Julgadora foi composta de antropólogos com renomada experiência numa variedade de campos temáticos relevantes: Sergio Carrara, Patrice Schuch, Eliane Cantarino O'Dwyer, Russel Parry Scott, Ana Lucia Pastore Schritzmeyere Claudia Fonseca, com apoio da secretária executiva da ABA, Carine Lemos. Trata-se de um concurso iniciado em 2000 com o patrocínio da Fundação Ford e que, até 2008, rendeu cinco coletâneas de referência fundamental para estudiosos dos Direitos Humanos. Em 2014, já sem patrocínio externo, a Associação, sob a presidência de Carmen Sílvia Rial, retomou essa importante maneira de incentivar pesquisadores e estudantes da disciplina a refletir sobre as várias dimensões de injustiça e violação dos direitos que assolam o mundo hoje. O livro, que inclui o trabalho de estudantes em diversos níveis (três de doutorado, dois de mestrado e um da graduação), pôde ser editado e publicado graças ao apoio da administração seguinte, sob a presidência de Antonio Carlos de Souza e Lima.

Além dos artigos colocarem o leitor em contato com uma bibliografia de ponta, trazem casos empíricos de grande relevância para debates contemporâneos. Falam de lutas contra a violência e discriminação, situações em que o Estado – tido ora como fonte de agressão, ora como recurso de reparação – se manifesta em elementos concretos, se enredando com uma variedade de protagonistas governamentais e não governamentais, individuais e coletivos. Mergulhados em jogos de poder envolvendo elementos de classe, gênero, nacionalidade e etnicidade, os sujeitos nesses

artigos travam estratégias diversas para negociar os dilemas aos quais se confrontam. A etnografia dessas estratégias acaba levando o leitor para territórios inesperados, ressaltando a singularidade das experiências subjetivas, a criatividade das dinâmicas coletivas e as lógicas nem sempre claras das políticas institucionais. Merece destaque o fato de que a metade desses artigos inclui pesquisa de campo em outros países (Marrocos, Canadá, Argentina), instigando comparações interessantes com a realidade brasileira.

No primeiro capítulo, temos a apresentação e a análise de uma “trajetória de luta” com a qual se deparou a antropóloga Paula Lacerda, a partir de 2008, quando iniciou sua pesquisa de doutorado, no Museu Nacional (UFRJ). Trata-se da trajetória da mãe de um dos meninos vitimizados no sudoeste do Pará, entre 1989 e 1994, na onda de crimes que ficou conhecida como “caso dos meninos emasculados de Altamira”. Trazendo à luz as angústias, dores e envolvimento políticos dessa mulher, podemos acessar um “caso” que entrelaça violências extremas impingidas a corpos de crianças com a produção da desimportância destes acontecimentos por parte de setores do sistema de justiça e com a organização de familiares das vítimas em torno da “luta por justiça”. Nas páginas finais do texto, temos reflexões metodológicas da antropóloga sobre seu lugar de observação, de escuta, de fala, e as implicações éticas dele decorrentes.

O artigo de Liliana Sanjurjo trata do processo político que, a partir dos anos 2000, levaria ao banco dos réus os militares que conduziram a dura repressão argentina, durante o período ditatorial. Apoiada em cuidadosa observação etnográfica, realizada durante as audiências dos chamados “julgamentos de delitos de lesa humanidade”, a autora aborda o modo pelo qual, familiares de desaparecidos políticos, sobreviventes da repressão, atores judiciais e agentes do Estado acusados de violações de direitos humanos transformaram os tribunais em espaço privilegiado para a luta pelo estabelecimento da “verdade” sobre a ditadura na Argentina. O ensaio trata, sobretudo, do trabalho político de produção de uma memória coletiva e mostra como a reconstrução do passado se faz através de uma contínua produção do presente. Assim, por exemplo, é apenas na medida em que se amplia a abrangência das categorias de “crime de lesa humanidade” ou “genocídio”, fazendo com

que contemplem também a violência sistemática contra “grupos políticos”, que se torna possível “reescrever” o passado, transformando o sentido das práticas violentas empreendidas pelos agentes do Estado. Além de trazer uma importante contribuição para o estudo antropológico de processos políticos e judiciais em geral, o ensaio de Sanjurjo é especialmente instigante para o público brasileiro, uma vez que, no Brasil, os sentidos do passado ditatorial permanecem até hoje “congelados” e os crimes então cometidos, impunes.

Ao etnografar o itinerário de ciganos que buscam refúgio político no Canadá, Mirian Souza demonstra no capítulo 3 práticas de negociação de projetos identitários moldadas por uma multiplicidade de fatores. Vemos aqui como “empreendedores étnicos” acionam símbolos identitários - um hino, uma bandeira, uma associação com nome *Roma* e língua *romani*, e narrativas de perseguição - para forjar uma identidade coletiva de “minorias étnicas internacionais” através da qual as pessoas se unem (não sem fissuras internas!). O próprio título do trabalho “*Gypsies ou Roma*” dá realce à maneira em que diferentes formas de nomeação do grupo de pertencimento podem ser acionadas, revelando disputas entre os indivíduos, seu centro comunitário e as autoridades da imigração canadense. Na minuciosa descrição de audiências do *Immigration Refugee Board*, torna-se evidente como essas diversas tensões informam as narrativas dos pleiteantes ao status de refugiado, entrando em conflito com as trilhas complexas da burocracia estatal do Canadá - um país que se entende como multicultural, mas que acaba reproduzindo estereótipos sobre os aspirantes ao status de refugiado, vistos ora como vítimas, ora como malandros.

O capítulo 4, de Rebecca de Faria Slenes, focaliza o trabalho de associações femininas em prol dos direitos da mulher e contra a violência em Marrocos e problematiza a introdução da retórica dos direitos humanos em contextos árabes-islâmicos. Sua análise contribui no debate acerca dos processos de vernacularização dos direitos humanos, em que a linguagem internacional das normativas e orientações de direitos humanos é adaptada e negociada para se adaptar a comunidades nacionais e locais. Detendo-se na etnografia dos cursos de educação legal em uma ONG marroquina articulada com redes transnacionais de direitos humanos e cujo foco tem sido a mudança legal, Rebecca enfatiza um

cenário heterogêneo em que discursos seculares convivem com orientações religiosas. O mérito da pesquisa é, exatamente, desconstruir falsas oposições, mostrando como o discurso acerca dos direitos da mulher apresenta-se imbricado com ensinamentos religiosos. Mais do que imposição da retórica dos direitos ao cenário marroquino, trata-se, conclui Rebecca, de uma trama singular de tensões, relações e influências em que, simultaneamente, se traduzem noções de direitos humanos para diferentes grupos sociais e se negociam novas formas de concepção da violência e da subjetividade das mulheres envolvidas.

No capítulo 5, Edimilson Rodrigues de Souza analisa dois casos emblemáticos da violência associada a conflitos fundiários no Norte e Nordeste do Brasil. Trata-se dos assassinatos de Gringo, no Tocantins, e de Chicão Xukuru, no agreste de Pernambuco, reconhecidos, respectivamente, como mártires da causa camponesa e indígena. Em ambos os casos, encontramos conflitos sociais envolvendo a apropriação da terra por grupos econômicos, cujos interesses privados e mercantis se opõem à lógica familiar de uso comum do espaço territorial com seus modos próprios de fazer, criar e viver. Dialogando com a produção bibliográfica sobre processos sociais e políticos de expansão da fronteira amazônica e com estudos do campesinato, o autor chama atenção para a ausência de ação legal do Estado nesses territórios povoados por pessoas excluídas do poder político e da prática cidadã. Aqui, os dramas pessoais, familiares, sociais e políticos são vividos e reelaborados mediante uma prática de resistência que se utiliza de um repertório narrativo e ritualístico. As lideranças assassinadas são sacralizadas como “mártir-encantado” – figura que encarna os agenciamentos dos coletivos que ficam. Assim, conforme a relevante contribuição do texto, a questão fundiária encontra-se imbricada em processos sociais, culturais e políticos, fazendo com que “aquilo que poderia ser um ponto final, a morte do líder, traduz-se em fabricação (reinvenção) da militância pela vida”.

No último capítulo do volume, Marlise Rosa analisa o denso nó de controvérsias cercado a tramitação da Lei Muwaji e outros elementos da campanha contra infanticídio indígena no Congresso Nacional brasileiro. Com o mapeamento de discursos dos parlamentares, a autora

mostra como, através de boatos e relatos fragmentados, constrói-se uma imagem dos povos indígenas que legitima a intervenção do Estado, justificando o exercício de um poder tutelar supostamente sepultado pela Constituição Federal de 1988. Através de uma busca por “infanticídio” nos “discursos e notas taquigráficas” do sítio da Câmara dos Deputados, a pesquisadora consegue descrever os variados atores envolvidos nessa polêmica, incluindo desde a Frente Evangélica Parlamentar e ONGs religiosas internacionais até órgãos públicos (Ministério Público da União, FUNASA, FUNAI) e associações profissionais (Associação Brasileira de Antropologia, CNBB). Vemos como, na tensão criada por essas diversas influências, o Projeto de Lei é reeditado em novas versões, ora eliminando, ora incorporando o termo “infanticídio”, ora enfatizando um caráter punitivo e criminalizador, ora propondo um caráter pedagógico de intervenção estatal. Nesse cenário onde a voz dos próprios povos tem pouquíssimo espaço, “o direito fundamental à vida” é usado para reforçar estereótipos sobre a barbárie e desumanidade dos indígenas. Subentende-se que a diversidade cultural dos povos é incompatível com os direitos humanos, desviando a atenção do que os próprios representantes dos povos indígenas veem como as principais violações aos direitos da criança: falta de serviços de saneamento e saúde, desnutrição e os estragos políticos, econômicos e culturais ligados às disputas pela terra.

Em suma, nas páginas deste volume, a análise antropológica mostra seu grande potencial de jogar luz sobre as mais diversas dimensões das disputas ligadas ao campo de direitos humanos: que constitui uma violação de direitos humanos? Como definir as vítimas? Quais os procedimentos cabidos para proteger vítimas, castigar agressores e prevenir contra futuras violações? Apoiados em sólidos estudos etnográficos, os capítulos do livro demonstram o vai e vem entre um discurso globalizado, codificado em legislação internacional, e inflexões institucionais nacionais, entre as diversas autoridades que tentam normatizar essas questões e as estratégias coletivas e individuais. É justamente nesse movimento de uma rede dinâmica que aparecem a produtividade dos atores que tencionam o debate, trazendo, inclusive, suas indignações e frustrações, para sugerir novas direções possíveis.



# A nossa “luta por justiça”: violência, trajetórias de mobilização e a pesquisa antropológica contemporânea

PAULA LACERDA<sup>1</sup>

## Introdução

Este artigo tem como objetivo apresentar e discutir uma das tantas “trajetórias de luta” com as quais eu me deparei a partir de 2008, quando iniciei pesquisa de doutorado sobre um “caso” no qual estão entrelaçadas a violência extrema impingida a corpos de crianças, a produção da desimportância destes acontecimentos por parte de setores da administração pública (notadamente a polícia e a justiça) e a organização dos familiares das vítimas em torno de uma “luta por justiça”<sup>2</sup>. Os crimes que vitimaram 26 meninos (segundo o coletivo político formado pelos familiares das vítimas) ocorreram no município de Altamira, sudoeste do Pará, entre 1989 e 1994. Como resultado da mobilização social local, este conjunto de crimes ficou conhecido como o “caso dos meninos emasculados de Altamira”.

Entre 2008 e 2012, parti deste conhecido “caso” para pensar as relações entre mobilização social e administração pública, buscando compreender as propriedades sociais de pessoas que se apresentam como “familiares” ou “mães” de vítimas e os efeitos sociais da violência

---

<sup>1</sup> Doutorado e pós-doutorado em Antropologia, pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia do Museu Nacional (UFRJ) e professora de Antropologia do Departamento de Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. lacerdapaula@gmail.com

<sup>2</sup> Visando diferenciar o sistema judiciário da noção moral empregada pelos sujeitos quando acionam a expressão “justiça”, optei por manter entre aspas o termo nesta segunda acepção.



nestas relações. Em 2012, a tese “O caso dos meninos emasculados de Altamira: polícia, justiça e mobilização social” foi defendida<sup>3</sup>, o que, contudo, não encerrou o contato com os familiares das vítimas junto aos quais pesquisei.

Ao escolher tomar como objeto da pesquisa um “caso” que ocorreu em Altamira, cidade inserida em uma região marcada por histórias de “luta”, de intervenções governamentais desde os anos 70 e de violências de vários tipos, estive bastante interessada em pensar as especificidades da mobilização social que ocupam as ruas e avenidas de muitas cidades da Amazônia, entre as quais Altamira. Analisei a relação entre gênero, Igreja Católica e mobilização na Amazônia, em algumas oportunidades (LACERDA, 2012; LACERDA, 2013 e LACERDA, 2014), tendo ressaltado que os “grandes projetos” governamentais implementados ensejaram a reação crítica de sujeitos que quase sempre haviam passado por formação nos grupos de base da Igreja Católica, como as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), a Comissão Pastoral da Terra e a Comissão de Justiça e Paz. No que diz respeito às investigações sobre mobilização social realizadas a partir da Amazônia, defendo que tais estudos contribuem para descentrar as representações da região em termos de “vazio demográfico”, espaço por excelência de “riquezas naturais” que são potentes e, por isso mesmo, capazes de obliterar a sociodiversidade, as mudanças e as mobilidades que caracterizam florestas, aldeias, quilombos, colocações, comunidades e cidades.

Por outro lado, nos últimos 20 anos ficaram conhecidas as formas de protesto de familiares de vítimas e/ou suas mães que ocupam espaços públicos, exibem fotografias e cartazes e assim produzem sua “luta por justiça”, para que a violência que modificou radicalmente (ou tirou) as vidas de seus entes queridos possa ter um encaminhamento que considerem “digno”. As “Madres da Plaza de Mayo”, na Argentina, parecem ser as pioneiras neste tipo de protesto contínuo, ostensivo e, ao mesmo tempo, pacífico. No Brasil, as “Mães de Acari” e as “Mães da Sé” ganharam

---

<sup>3</sup> A tese de doutorado foi orientada por Adriana Vianna e da banca de aprovação do trabalho fizeram parte os professores Antonio Carlos de Souza Lima, Jane Felipe Beltrão, Moacir Palmeira e Sérgio Luís Carrara. Neste artigo, foi possível incorporar algumas das inúmeras contribuições dos membros da banca. Neste sentido, renovo meus agradecimentos à orientadora da tese e aos membros da banca.

a atenção da mídia, dos poderes públicos e da academia, por seu ativismo constante e pacífico. A linguagem destas manifestações, bem como os recursos, as estéticas e as experiências das quais lançam mão os sujeitos que se mobilizam em nome de um filho ou de um irmão são bastante semelhantes. Estamos diante de uma “forma social de mobilização”, o que, segundo Sigaud *et al* (2006), significa uma forma estruturada de reivindicar e comunicar os protestos, cuja legitimidade alcança, a um só tempo, os níveis individuais e coletivos (: 61).

Os protestos de familiares de vítimas que nos chamam a atenção levam a público estados e sentimentos culturalmente associados ao privado, como a dor, o choro, o sofrimento e o luto. Segundo Leite (2004), as “mães” que se mobilizam em nome dos filhos mortos protagonizam publicamente a transformação da “dor da perda” em “perdão” e “tolerância”, constituindo assim a face mais visível e aceita das mobilizações e de sua imagem enquanto coletivo político (: 162). Além da pesquisa de Leite (*op. cit.*), investigações como as de Catela (2001), Freitas (2002), Araújo (2008), Pita (2010), Vianna e Farias (2011), apresentando contribuições próprias, oferecem instrumentos para compreendermos as modalidades de mobilização protagonizadas por “familiares” ou por “mães” nas quais se embaralharam a ação política e a gestão dos afetos.

Neste texto, optei por centralizar as análises na trajetória de uma liderança, uma “mãe” de vítima que, embora já tivesse militado em prol de uma educação de qualidade, em Altamira, foi a partir do brutal assassinato do filho que começou sua “luta”. A ideia de “luta”, central em sua fala como também na de muitos outros atores políticos, incorpora os sentidos explorados por Comerford (1999), para quem o termo “luta” faz parte do cotidiano dos pobres e ilustra tanto a dimensão cotidiana de suas vidas quanto os momentos mais pontuais que dizem respeito a conflitos e mobilizações. O elemento que torna coerente o uso desse mesmo termo em todas estas situações é a noção de sofrimento, constitutiva tanto da vida que precisa ser ganha através do trabalho árduo, quanto do esforço que precisa ser empenhado para que os direitos (trabalhistas, sociais e humanos) sejam efetivados.

Ao privilegiar aqui as narrativas de Dona Rosa Pessoa não visio construir qualquer exemplaridade ou representatividade dela em relação às outras “mães” de vítimas, “familiares” ou “lideranças” de uma maneira geral,

sejam de Altamira ou de outros lugares. Ao partir de sua trajetória, pretendo fazer uma análise em profundidade capaz de incorporar, de um lado, as condições de possibilidade e, de outro, as barreiras enfrentadas ao longo da “luta” empreendida por ela, uma mulher, de ascendência indígena e negra, com pouca instrução e poucos recursos financeiros (ainda que bem maiores do que os dos outros familiares dos meninos de Altamira). De acordo com perspectivas teóricas específicas, procurarei perceber os investimentos (morais, econômicos e familiares) que se fazem necessários para que sua trajetória passe a incorporar espaços como a delegacia, o fórum, o Congresso Nacional e, ao mesmo tempo, seja capaz de transformar a casa e as relações que ali se estabelecem.

Evito, deste modo, trabalhar com a oposição entre o “público” e o “privado”, ou “doméstico”, por entender, como Aboim (2012), a existência de múltiplas dinâmicas nas quais o privado nem sempre é o ambiente da intimidade e do afeto, como o público pode não ser marcado pela competitividade e vigência de regras impessoais. Enfatizo, portanto, os deslocamentos que contribuem para a construção de uma trajetória de “luta”. Efetivamente, não há saída do “doméstico”, mas reelaboração das relações constitutivas deste espaço. De forma similar, as instituições públicas não eram, para Dona Rosa, um universo plenamente desconhecido, como também não me parecem ser para quem, alguma vez, tenha tirado documentos, aberto conta em bancos, feito cadastro em órgãos do governo para recebimento de benefícios ou acesso a serviços, entre outras situações possíveis. Isto não quer dizer, contudo, que não haja diferença entre comparecer ao órgão de polícia para solicitar o registro de identidade civil e comparecer à delegacia para demandar buscas pelo filho desaparecido.

Neste artigo, a opção é privilegiar as narrativas (elaboradas para mim ou para uma plateia maior de pessoas) para compreender como se estabeleceram as relações entre a liderança em questão e sujeitos variados com os quais ela tenha interagido ao longo de sua trajetória de militante, como por exemplo funcionários da administração pública, políticos, seus próprios familiares, os demais integrantes do coletivo político que formaram, além de religiosos e lideranças mais experientes. Tomando como inspiração a ideia de Goffman de que as interações resultam das relações entre atos de pessoas diferentes mutuamente presentes (2011:10), pretendo analisar como se estabelece a produção de assimetrias (sociais, étnicas e

de gênero) capazes de transformar episódios de violências brutais contra meninos em mera decorrência da pobreza, em acontecimentos que deveriam ser esquecidos ou em algo que deveria suscitar engajamento e mobilização. Estamos falando, portanto, não apenas das violências institucionais experienciadas ao longo dos anos de interação contínua com a polícia e a justiça, mas também dos sofrimentos produzidos por sujeitos próximos e pela própria entrada nos caminhos da militância.

Nas páginas que seguem, portanto, buscarei construir uma narrativa possível a partir dos relatos de Dona Rosa sobre sua trajetória, sua “luta”, suas dores e seus sofreres. Optei por não segmentar o texto com o intuito de explorar as conexões que são constitutivas dessa trajetória, indelevelmente marcada pelo acontecimento apontado como o mais sofrido de sua vida, o assassinato de Jaenes. Este será nosso eixo central. Apostei que não organizar o texto em função das instâncias com as quais Dona Rosa passou a interagir depois do assassinato do filho e em como isto influenciou suas relações anteriores (com o marido, com a casa e com os outros filhos) é a estratégia mais adequada à sua própria narrativa, que não lê sua trajetória em termos de opções a serem seguidas, mas como sendo pontuada por necessidades e inevitabilidades. Em sua leitura, foi preciso inventar uma maneira de manejar todas estas adversidades, o que foi feito à medida que elas iam aparecendo. Nas perspectivas finais, busco refletir sobre as implicações de fazer antropologia em contextos atravessados pela violência extrema, discutindo questões concernentes à participação na “luta” daqueles junto aos quais pesquisamos, à utilidade e à possibilidade do princípio do relativismo e do distanciamento.

Por fim, gostaria de esclarecer que a escolha de uma liderança como protagonista deste artigo, como foi dito, não se deve a qualquer intenção de exemplaridade ou da capacidade generalizável de sua trajetória ou de suas relações. Ainda que isto seja possível, não foi o que motivou a escolha. O lugar central que Dona Rosa ocupará nas próximas páginas, bem como o que seu filho, Jaenes, ocupa em boa parte das minhas análises, condiz com a própria montagem do “caso” para a polícia e, posteriormente, para a justiça, como também para a mobilização. No entanto, a relação afetiva que se estabeleceu entre nós foi o que criou inúmeras ocasiões de interlocução, tornando assim os relatos mais detalhados e mais íntimos. Este artigo, como também toda a pesquisa, não teria sido possível sem sua adesão.

## Uma Longa História de Dor

Na manhã do dia 1º de outubro de 1992, Jaenes da Silva Pessoa, de 13 anos, saiu para tocar o gado de seus pais, no pasto perto de sua casa. Antes do meio-dia, costumava voltar para casa, almoçava e se arrumava para ir à escola. Sua mãe o aguardava na escola, pois lecionava nos dois turnos. Na turma da tarde, seu filho era também seu aluno. Foi a filha mais velha quem deu o aviso para a mãe de que o irmão ainda não tinha retornado. Segundo Dona Rosa contou, em entrevista, desde este momento ela sentiu “agonia” e “desespero”, pois tinha conhecimento dos crimes nos quais meninos, com idades próximas a de seu filho, eram levados para a mata onde eram então mutilados e deixados à própria sorte. De acordo com Das (2007:134), “eventos críticos” transformam o mundo naquilo em que o pior não apenas é possível como é provável. Nesta época, já eram conhecidos os crimes contra *João e Pedro*<sup>4</sup>, sobreviventes, e Judirley, a primeira vítima letal.

Dona Rosa voltou imediatamente para sua casa e, junto com o marido, organizou um mutirão de buscas. Averiguaram nas redondezas que um vizinho tinha ouvido gritos que poderiam ser de Jaenes, mas ele não se preocupou porque pensou que fossem gritos normais de qualquer pessoa que estivesse tocando o gado, inclusive seus próprios filhos. Esta informação foi decisiva para que a “agonia” de Dona Rosa se transformasse em certeza de que seu filho tinha sido pego por alguém. Pensou que, caso fosse encontrado dentro de pouco tempo, o filho poderia ser achado ainda com vida. A medida seguinte foi mandar o marido à delegacia solicitar que buscas fossem feitas. Juarez Gomes Pessoa, o pai, foi

---

<sup>4</sup> Os nomes das vítimas sobreviventes são fictícios e aparecem em itálico. Apesar de os casos fazerem parte de um processo judicial que nunca correu em segredo de justiça, assumi o compromisso com os familiares das vítimas de preservar a identidade dos sobreviventes. Os demais nomes, inclusive das vítimas que não sobreviveram, são reais. Neste caso, a opção foi por dar visibilidade à “luta” dos ativistas que promovem esforços consideráveis para que os crimes não sejam esquecidos.

acompanhado por um parente advogado, mas não teve escuta. O delegado de plantão recomendou que eles voltassem dentro de 48 horas<sup>5</sup>.

A insistência dos familiares de Jaenes de que a polícia deveria realizar buscas pelo menino não logrou resultados. Como haveria eleição dentro de alguns dias, a única viatura da polícia estava ocupada fazendo a segurança das urnas de votação. A juíza que estava de plantão, por sua vez, endossou a não liberação da viatura. Não só Dona Rosa, mas também os familiares de outras vítimas de Altamira direcionam a maior parte de suas queixas e denúncias à polícia local. A noção de “produção social da indiferença”, de Herzfeld (1993), nos ajuda a pensar sociologicamente os mecanismos constitutivos da burocracia moderna; por meio de estereótipos e da negação de serviços, alguns indivíduos são tratados como “insiders” e outros, como “outsiders”. Para o autor, estes sujeitos produzidos como “outsiders” são tratados “like dirt” (: 38). A este respeito é também inspiradora a perspectiva de Das e Poole (2004), para quem o conceito de “margem” está relacionado à vivência de pessoas consideradas insuficientemente socializadas nos marcos da lei (: 24).

A interação com a polícia é narrada por Dona Rosa como sendo eivada de conflitos. O espaço da delegacia é referido como cenário por excelência de grandes “humilhações” e, por isso mesmo, inesquecível. A mesma polícia que não realizou buscas tomava para si o papel de “investigar” os familiares das vítimas quando os corpos apareciam, no intuito de significar os crimes como resultado da situação de miséria das famílias, que permitiriam que seus meninos ficassem “soltos” nas ruas mesmo quando eram “notórios” os casos de violência e de mutilação praticados na cidade. A leitura de que os crimes fossem decorrência possível (e até mesmo provável) da situação econômica e social dos

---

<sup>5</sup> No Brasil, não existe nem jamais existiu uma lei ou normativa que condicionasse o início das buscas de desaparecidos (fossem menores de idade ou não) ao prazo de 48 horas. Contudo, esta prática é a tal ponto cotidiana – não apenas em Altamira, mas em todo o Brasil – que, em dezembro de 2005, foi sancionada uma lei que acrescenta o seguinte parágrafo ao artigo 208 do Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA): “A investigação do desaparecimento de crianças ou adolescentes será realizada imediatamente após notificação aos órgãos competentes, que deverão comunicar o fato aos portos, aeroportos, Polícia Rodoviária e companhias de transporte interestaduais e internacionais, fornecendo-lhes todos os dados necessários à identificação do desaparecido” (Lei 11.259, de 30 de dezembro de 2005). Para uma análise do desaparecimento de pessoas no Brasil contemporâneo, no que tange ao seu aspecto administrativo e burocrático, conferir a excelente análise de Ferreira (2011).

familiares das vítimas tem o efeito de produzir a banalização daquelas mortes, além de deslegitimar pais e mães de vítimas em suas reivindicações por serviços e por atendimento considerado como “digno”.

Depois de três dias do desaparecimento de Jaenes, o corpo foi encontrado em meio à mata pelo próprio pai do menino, que integrava o mutirão de buscas. O corpo foi encontrado vestido, sem os globos oculares, o pulso dilacerado e a genitália extirpada, além de outros sinais de violência. Dona Rosa não olhou o corpo do filho mutilado, nem no local onde foi encontrado, nem na “pedra” do hospital que servia de necrotério. Contudo, recomendou que fossem tiradas fotografias, o que foi feito. O velório do menino foi realizado no dia da eleição, quando a cidade estava bastante movimentada. Também por isso, compareceram ao velório muitas pessoas, conhecidas e desconhecidas. Algumas dessas pessoas eram políticos com expressividade local (prefeito e vereadores em exercício ou em candidatura) e estadual, como o vice-governador do estado do Pará. Nesta ocasião, Carlos Santos, então vice-governador na gestão de Jader Barbalho, teria afirmado ao pai da vítima que falaria com o governador para que ele mandasse uma comissão para analisar o caso e colocar a mão no “elemento” (Processo: 22).

Com o assassinato brutal de seu primogênito, Dona Rosa foi acometida pelo sentimento de devastação<sup>6</sup>, referido por ela como “uma fraqueza muito grande” que a impedia de retomar suas atividades cotidianas. Dona Rosa não tinha “vontade de fazer nada” (“só chorava”), passando as tardes no igarapé que tinha atrás de sua casa pensando em Jaenes. Ao mesmo tempo em que não tinha “forças” para voltar a dar aula, voltar a cuidar de si, dos filhos e do marido, entre outros aspectos de sua vida que foram interrompidos, Dona Rosa tinha vontade de “fazer alguma coisa” para que o crime contra seu filho não “caísse no esquecimento” e resultasse em “impunidade”. Durante o velório, inclusive, Dona Rosa teria feito uma promessa sobre o caixão do filho de que “iria rodar os quatro cantos do mundo para colocar os assassinos na cadeia”. Esta declaração foi registrada por uma emissora de TV local e alcançou bastante repercussão na época.

---

<sup>6</sup> Utilizo o sentido de devastação tomando Kleinman et al como inspiração. Para os autores, o sofrimento social seria o resultado que forças devastadoras infringem sobre a experiência humana (1997: ix).

O período de suspensão do cotidiano atravessado por Dona Rosa, segundo os aportes de Das (2007), pode ser percebido como forma de gestão da dor e do luto, ambos compreendidos enquanto atos políticos. A perspectiva da autora permite compreender a “fraqueza”, configurada em torno do silêncio e da suspensão do cotidiano não como uma etapa intermediária que antecede à mobilização social, mas como uma forma de resposta, também política, a experiências que tornam o “depois” tão diferente do “antes”, no sentido de “eventos críticos”.

Minha proposta é que a mobilização social seja pensada não somente a partir da sua feição mais reconhecida como pública, isto é, pelo ato de “ir às ruas” e “ocupar” com discursos, corpos e cartazes avenidas e praças, mas que as descontinuidades impressas no âmbito doméstico, como não retomar o cuidado dos filhos, não cuidar de si, não retomar os deveres ou os prazeres cotidianos sejam também percebidos como formas possíveis de mobilização social, porque comunicam os efeitos da violência e afirmam a perpetuação do sofrimento. Proponho, desta maneira, uma desconstrução do que poderíamos considerar como sendo as feições públicas e privadas da mobilização social, considerando que as mudanças, as interrupções e as rupturas que se estabelecem no âmbito das casas e das relações com familiares seguem uma linguagem socialmente reconhecida tanto quanto o ato de “ir às ruas” protestar.

A expressão pública da dor e do sofrimento, formato constitutivo da atuação política nos tempos atuais, conforme explorado por autores como Jimeno (2010), Coelho (2009), Fonseca e Maricato (2013), contribui para a argumentação em torno da improdutividade da distinção entre os campos do “público” e do “privado” quando se trata de pensar a mobilização social contemporânea. Assim como organizar uma passeata produz afirmações e posicionamentos que extrapolam os espaços das ruas ou das casas, sendo constitutivos dos sujeitos que transitam por estes espaços, o sentimento de devastação expresso pela suspensão de atividades e transformação nas relações também constrói este sujeito político. No caso de Dona Rosa, ao alterar suas atividades domésticas, ela comunicava a alteração em sua vida de maneira incisiva, dolorosa e perene, provocada pela perda brutal de seu filho. Esta afirmação, por sua vez, não se direciona exclusivamente ao marido, aos filhos e aos vizinhos que acompanhavam seu cotidiano, mas diz respeito a todo o universo de relações nas quais ela estava inserida.



Um mês depois de ter perdido o filho e, conseqüentemente, de ter feito a promessa sobre seu caixão, foi assassinado Klebson Ferreira, de 12 anos. O menino tinha saído de casa para colher mangas e nunca retornou. No corpo de Klebson foram cometidas outras violências além da mutilação de sua genitália: ele sofreu violência sexual, foi escalpelado e a carne em torno de seu ânus foi retirada. Seu corpo foi encontrado pelo Batalhão de Infantaria na Selva e estava com as vísceras expostas. Até hoje não se sabe se foram os criminosos que cortaram a barriga da vítima e expuseram seus órgãos ou se a evisceração foi produzida por animais de rapina. Dona Rosa não conhecia Klebson nem seus familiares, mas soube desse crime através da imprensa. Em um dos noticiários afirmou-se que aquele era o quinto caso de “emasculação” e, à guisa de retrospectiva, foram exibidas imagens do velório de Jaenes, incluindo a gravação da promessa que ela havia feito sobre o caixão do filho.

Após assistir a esta matéria, conforme relatou, Dona Rosa teve a sensação sufocante de que os crimes se repetiriam incessantemente, até porque não eram conhecidos os criminosos. Além disso, sua filha, ao ver a mãe naquele estado de tristeza profunda, passando horas no igarapé sozinha ou deitada na rede dentro do quarto, teria lhe dito: “Mãe, nós ainda estamos aqui e precisamos de você”. Com isso, Dona Rosa buscou conhecidos que a orientaram a procurar Antonia Melo, então à frente do Movimento de Mulheres Trabalhadoras de Altamira do Campo e da Cidade. Com o apoio de Antonia e dos religiosos inspirados pela Teologia da Libertação<sup>7</sup>, os familiares das vítimas se reuniram e passaram a organizar passeatas, elaborando manifestos que foram remetidos às autoridades estatais e/ou à população local, entre outras atividades.

---

<sup>7</sup> A atuação da Igreja Católica na região amazônica, no século XX, de modo geral, segue orientações “progressistas” de influência da Teologia da Libertação, definida como uma reflexão espiritual e religiosa que tem como pressuposto fundamental a agência dos seres humanos sobre suas vidas e sobre a transformação (Levy, 2009; Scherer-Warren, 1996). A vertente que enxerga os ‘pobres’ como principais beneficiários das ações da Igreja - e também como agentes da transformação - surge a partir da Conferência dos Bispos da América Latina e do Caribe, realizada em Medellín, em 1968, e se fortalece com o encontro de Puebla, onze anos depois. Segundo a orientação ideológica dos religiosos ligados a esta corrente, a mudança social e a criação de uma sociedade justa e inclusiva fazem parte das responsabilidades cristãs. Os religiosos, por conseguinte, tinham a missão de catalisar este processo. Ver Lacerda (2013).

Para que os atos públicos pudessem contar com a participação massiva da população, contudo, foi preciso “vencer o medo” que a impedia de acompanhar uma passeata nem que fosse pelas janelas. A participação ativa de Antonia Melo, Padre Sávio, com o apoio do Bispo do Xingu Dom Erwin Kräutler e de Dona Rosa Pessoa, foi crucial para a produção social dos crimes como um “problema de todos” e não como um trauma privado relativo apenas aos familiares, o que segue o modelo de denúncia socialmente aceito, segundo análise de Boltanski (1984). A então recente aprovação da Constituição Federal e do Estatuto da Criança e do Adolescente, por sua vez, fortalecia o compromisso da “sociedade” com os direitos da infância e da adolescência.

Menos de um mês depois do assassinato de Jaenes, uma equipe da polícia civil foi enviada a Altamira com a exclusiva missão de investigar os casos de “emasculação de crianças”. A equipe era comandada pelo delegado Brivaldo Pinto Soares, conhecido por ter atuado na investigação de Paulinho Paiakã, acusado de estuprar uma jovem, em Redenção, interior do Pará, caso que também alcançou grande repercussão<sup>8</sup>. Segundo o delegado, entrevistado em 2009, em Belém, a própria dificuldade de realizar as investigações – não havia testemunha, “ninguém falava nada”, “ninguém tinha visto nada” – era indício de que havia pessoas influentes por trás dos crimes. Logo nas primeiras semanas, o delegado começou a investigar Amaílton Madeira Gomes, um jovem de 24 anos, sem profissão definida, filho de importante comerciante local e tido como homossexual. Amaílton teria sido visto com a camisa suja de sangue depois do desaparecimento de Judirley Chipaia. O sobrenome “Gomes” em comum entre Seu Juarez, pai de Jaenes, e o indiciado não é coincidência: Amaílton é filho do primo de Seu Juarez, que o levou para trabalhar em Altamira, ainda na década de 1970.

Quando Seu Juarez soube que um “parente” estava sendo investigado, imediatamente se voltou contra a mulher. Acreditava que Dona Rosa – que mesmo acometida por aquela tristeza intensa havia participado de uma grande passeata após a morte do filho – estava sendo influenciada por pessoas que seriam inimigos políticos de seus parentes influentes.

---

<sup>8</sup> Para uma análise antropológica da cobertura da imprensa sobre este caso, conferir Freire (2001).

Segundo relato de Dona Rosa, Seu Juarez não aceitava que um “parente” pudesse estar envolvido no crime contra seu próprio filho. Ele a acusava de querer destruir o que considerava como “sua família”. Para Dona Rosa, seu marido confundia quem era “família” com quem era “parente”, indicando a fronteira entre o que idealmente deveria ser o núcleo mais imediato de lealdades e compromissos e o que estaria fora dele<sup>9</sup>.

Para que Dona Rosa pudesse cumprir a promessa feita sobre o caixão do filho, ela teria que enfrentar sérios problemas com o marido e com os Gomes. Se num primeiro momento a influência desses “parentes” teria ajudado na repercussão do crime contra seu filho, com as investigações em torno de Amaílton, o poder e a influência destes tornaram-se uma desvantagem para o andamento das investigações, como também para sua relação conjugal. Assim, a viatura de polícia estava constantemente desabastecida, dificultando que as investigações fossem realizadas (o único posto de combustível da cidade era de propriedade do pai de Amaílton e, segundo o delegado responsável pelas investigações, não foram poucas as vezes que o “combustível tinha acabado”), como também várias foram as testemunhas que desapareceram ao longo das investigações, somente para citar alguns exemplos. Em outro plano, ao decidirem sair da terra de Amadeu Gomes, o pai de Amaílton, Dona Rosa e Seu Juarez tiveram que deixar a pequena criação de gado que possuíam, o que por sua vez acirrou os conflitos entre o casal.

Durante as investigações do delegado Brivaldo, Seu Juarez não aceitou que Amaílton pudesse estar envolvido. Mesmo não sabendo ler e escrever, chegou a assinar uma carta na qual estava escrito em máquina de escrever que:

---

<sup>9</sup> Dois aportes teóricos nos ajudam a relacionar a crítica de Dona Rosa a outros contextos etnográficos. O primeiro deles é a análise de Comerford (2003) acerca da noção de “família” como uso metafórico para expressar o valor de certas relações. O outro, em consonância com o anterior, é a pesquisa de Marques (2002) a respeito de conflitos interpessoais no sertão de Pernambuco, na qual a autora mostra que as relações de conflito (re)estruturam quem é considerado parente e quem é família, classificação que independe da natureza do vínculo entre as pessoas. Assim, tanto filhos podem ser excluídos do grupo considerado como “família” quanto tios e primos podem manter uma relação muito próxima.

Conhece desde criança o jovem AMAÍLTON MADEIRA GOMES, e que tem o mesmo em bom conceito e que em hipótese alguma acredita ser ele o autor dos crimes contra menores do sexo masculino, em Altamira. Acredita estar a polícia totalmente enganada, mantendo o Amaílton inocentemente na cadeia, o que já relatou às várias autoridades brasileiras (Processo, fls. 353).

Quase três meses depois do crime contra Jaenes, a equipe do delegado Brivaldo indiciou Amaílton nos crimes contra Jaenes, Judirley, João, Pedro, Klebson e outros dois meninos que só tiveram suas ossadas encontradas<sup>10</sup>. Porém, para Dona Rosa o “caso” não estava encerrado. Na realidade, ela, tanto quanto os outros familiares das vítimas e as lideranças mais experientes que os apoiavam, entendiam que os crimes não eram praticados apenas por uma pessoa, mas por um grupo que se valia de seu poder (econômico e político) para se manter resguardado das investigações e, logo, impune. A expressão “poderosos locais” ora faz alusão aos criminosos, ora se refere a comerciantes e/ou fazendeiros que controlam o território, o comércio, emprestam dinheiro a juros e financiam candidaturas políticas. A expressão é utilizada também para se referir a funcionários e políticos de atuação local (prefeitos, vereadores, delegados, juízes, promotores e defensores), ligados (ou submetidos) aos interesses dessa elite econômica.

Vemos, assim, que a categoria “poderosos locais” assume localmente uma importância significativa. Muitas outras circunstâncias são referidas como sendo de responsabilidade dos “poderosos locais”, desde situações pontuais (como assassinatos, despejos, ameaças) até a perpetuação das

---

<sup>10</sup> Ailton Fonseca do Nascimento desapareceu em maio de 1991. Quarenta e seis dias depois, uma ossada foi encontrada e atribuída ao menino, em razão do reconhecimento das roupas e objetos que estavam próximos. A ossada, contudo, foi enviada à capital do estado para ser periciada e nunca retornou. O laudo da perícia, da mesma maneira, nunca foi entregue à família, de modo que não se tem certeza de que a ossada seja realmente do menino. Fernando tinha oito anos quando desapareceu, em agosto de 1989, antes, portanto, de que os crimes contra João e Pedro fossem conhecidos. Dias depois de seu desaparecimento, a polícia apresentou uma ossada aos familiares como sendo a do menino. Contudo, o menino voltou à casa, gravemente ferido na região da genitália. Em seguida, seus familiares se mudaram, não reportando à polícia que seu filho não estava morto. As condições do crime contra Fernando só tornaram-se conhecidas, em 1993, quando o “drama do menino” foi divulgado em uma matéria de um programa televisivo de abordagem sensacionalista. Apesar de incluído no inquérito policial e ter sido mutilado na genitália, Fernando não figurou no processo judicial. Portanto, os crimes que lhe vitimaram não foram sequer a julgamento.

desigualdades na região – todas potencialmente narráveis pelo idioma do “sofrimento”. Estamos diante, portanto, de uma maneira de compreender e classificar o poder que o associa à produção contínua e descontrolada do malefício. As pesquisas de Silva (2011) e de Scheper-Hughes (1993), realizadas em cidades do interior do Nordeste, revelam a presença de categorias semelhantes utilizadas para referir-se à produção do mal e à impossibilidade de alcançar seus integrantes, para que eles sejam responsabilizados por suas ações. No caso de Silva (op. cit.), os membros de “famílias ilustres e de prestígio” (: 181) são referidos como tendo responsabilidade na violação de direitos de pacientes psiquiátricos em uma clínica na cidade. Para os interlocutores de Scheper-Hughes, os “grandes” são aqueles que pegam crianças para roubar-lhes os órgãos e exploram trabalhadores, desgastando seus corpos, negando-lhes um salário justo e, portanto, impondo uma vida indigna (: 234). O desconhecimento da identidade destes sujeitos é, nestes termos, consequência tanto de sua posição de poder quanto da impunibilidade.

Neste sentido, entende-se que os “poderosos locais” de Altamira (tanto quanto os membros de “famílias ilustres” ou os “grandes”, referidos a partir de outros contextos etnográficos), cometem atrocidades porque *podiam fazê-lo*. A assinatura nos corpos cujo emblema mais significativo era a extirpação do órgão sexual representava a manifestação do poder em seu estado mais bruto: aquele que não tem limite e é monstruoso<sup>11</sup>. Os objetos associados às mutilações e aos criminosos, por sua vez, expressavam este poder: não eram simples terçados, facas ou giletes que estariam ao acesso de qualquer pessoa, mas bisturis, anestésicos, livros desconhecidos e bens como motocicletas, veículos e chácaras.

Quando Dona Rosa se refere aos culpados, não são apenas as pessoas formalmente acusadas no processo que ela cita. Para ela, além de Amalton, dos dois médicos, do ex-policial militar e de Valentina

---

<sup>11</sup> A ideia de que a brutalidade impressa nos corpos funciona como uma “assinatura” podendo, portanto, ser lida, vem de Segato (2005), que estudou os crimes contra mulheres praticados em grande número em Ciudad Juárez, no México. Para a autora, os atos de violência aparentemente irracionais “enunciam, para além de qualquer dúvida, o poder discricionário de seus perpetradores e o controle que eles detêm sobre pessoas e recursos de seu território, selando e reforçando com isso um pacto de fraternidade (: 265)”.

Andrade, acusada de liderar a seita em cujos rituais os meninos eram mortos e mutilados, um amplo conjunto de pessoas tem responsabilidade no “caso”. A partir das falas que apresento na sequência, proferidas em situações públicas, podemos observar que não são os crimes em si (a violência produzida nos corpos dos meninos) que Dona Rosa tem em mente quando inclui as “autoridades” como produtoras do malefício, mas sim a “longa história de dor” que vitimiza os meninos, seus familiares, amigos e a comunidade em geral.

Eu não sei se eu tenho mais revolta dos criminosos ou das autoridades que não cumpriram seu papel. O Ministério Público que nada fez. A polícia que não nos recebia na delegacia. A juíza que não quis liberar os policiais para procurar meu filho, porque era época de eleições. Também eles são criminosos! (Fala de Dona Rosa, em evento organizado pelos movimentos sociais de Altamira, com a presença de representantes de diversos órgãos da administração pública, 1999).

É muito difícil sobrevivermos num país como o nosso, onde a omissão está “de parabéns”, onde o nosso Brasil é o rei da omissão. Isso é muito triste para nós que vivemos neste nosso país, tão rico, tão falado, mas tão omissos por parte de nossas autoridades. Não sei se é porque nós somos famílias pobres. Os acusados são de famílias ricas. Por aí já se tira que é difícil a nossa caminhada, porque temos bastantes espinhos por esse caminho. (...) Cada vez que acontece uma omissão, ficamos mais massacrados, mais sofremos por esse abandono por que passamos (Fala de Dona Rosa na Audiência Pública na Câmara dos Deputados, em Brasília, 1996).

Por intermédio de tais discursos, denunciava-se, como vimos, a “longa história de dor” e, ao mesmo tempo, apresentava-se um “pedido de justiça”. No contexto da segunda metade dos anos 1990, quando os crimes já não ocorriam mais e o andamento do processo rumo ao julgamento parecia extremamente moroso, o sentido de “justiça” estava diretamente ligado à realização do julgamento. A morosidade do julgamento representava a renovação multiplicada de toda a forma de violência ocorrida desde 1989: as “emasculações”, o “descaso”, a “omissão”, os “maus-tratos” etc. O “tempo”, como afirmam Adorno

e Pasinato, é medida da justiça (2007:122). Do ponto de vista daqueles que esperam que a “justiça” seja feita com o julgamento, o percurso é excessivamente longo. Com a passagem do tempo, perde-se a possibilidade de corrigir falhas técnicas, localizar testemunhas, eventuais vítimas e possíveis agressores, o que transforma o “tempo do processo” no “tempo da impunidade”.

Além disso, como afirma Pitt-Rivers (1965), o tempo que a justiça leva para avaliar uma causa é vivido como um tempo da humilhação e da vergonha, no qual o ofensor ostenta sua liberdade, mostrando que nada mudou. Esse período, segundo o autor, “não ajuda a estabelecer a honra deste [ofendido], mas apenas torna ainda mais pública a sua desgraça” (: 21). O julgamento, procedimento constante em nosso ordenamento legal, era visto pelos familiares das vítimas como um “direito”. Ainda que não haja possibilidade de reparação – porque a vida dos meninos, ou pelo menos a vida como antes era vivida, jamais será trazida de volta – ao julgamento é conferida a potencialidade de diminuir a “dor” e o “sofrimento”.

Durante este período em que a espera convertia-se em uma nova violência e angustiava os familiares das vítimas, Dona Rosa foi procurada pelo advogado Antônio Cesar Ferreira, que se prontificou a atuar como assistente de acusação no processo, então paralisado. Segundo comentou em entrevista, Dona Rosa pensou, naquele momento “Ah, que coisa boa aconteceu, Deus ouviu as minhas preces!”. Dona Rosa entendeu que essa era a ajuda que Deus tinha enviado e, como tal, seria dessa forma que o processo caminharia. Aceitou de muito bom grado a oferta do advogado e concordou que, estrategicamente, seria melhor que seu marido também assinasse o documento que qualificaria o advogado a representar os interesses do pai e da mãe da vítima no processo. Segundo Dona Rosa, de duas da tarde às onze da noite, ela e o advogado conversaram com Seu Juarez, explicando a importância da assistência na acusação. Afirmaram que o documento não seria usado para “colocar seu parente na cadeia”, mas para “fazer justiça”.

No dia 16 de abril de 1993, foi incluída no processo judicial a requisição assinada por Dona Rosa e por Seu Juarez para que o jovem advogado fosse admitido como assistente do Ministério Público no processo movido a partir do homicídio de Jaenes Pessoa. Dias depois, conforme relato de Dona Rosa, seu marido chegou em casa agressivo, chutando as suas

plantas e tirou violentamente a filha pequena que estava em seu colo. Alegou ter sido “traído” e “seduzido” para assinar um documento que prejudicaria seu “sobrinho”. Esta situação, segundo Dona Rosa, foi o ápice da crise em seu casamento que tinha iniciado logo depois do assassinato de Jaenes. As características sexuais e brutais da violência contra o filho tiveram impacto direto sobre sua sexualidade, conforme contou Dona Rosa. Não tinha vontade alguma de manter relações sexuais com o marido, que por sua vez, não aceitava esta mudança.

Além disso, os problemas no casamento foram se agravando à medida que as investigações avançavam e que ela ia participando dos protestos, se engajando cada vez mais na “luta”. Foi nesse contexto que Dona Rosa chegou a pedir transferência de sua matrícula como professora para a capital do estado, visando a deixar seu marido e levar os filhos. O anúncio da separação teria sido comemorado por alguns dos parentes do marido. Outros, no entanto, foram procurar Dona Rosa e “aconselhá-la” a não deixar o casamento. Em entrevista, Dona Rosa assim relembrou o tom de uma dessas conversas:

Mas eu decidi não ir embora. Uma das mulheres da família dele, casada com um dos primos, me viu organizando as malas e perguntou: “Rosa, o que é que você vai fazer? Ué, vai viajar?” “Vou, vou embora.” “Por que você vai embora?” Eu fui e falei pra ela: “Ah, porque o Juarez ele não aceita o que eu tô fazendo. Não aceita a minha luta por justiça. Ele diz que eu tô pressionando a família dele, né, a família de vocês. Ele acha melhor ficar só do que comigo e com os filhos, e eu não vou desistir dessa luta. Enquanto eu não botar os assassinos do meu filho na cadeia, eu não vou desistir. Só se me matarem, mas se me matarem, ainda ficam as pessoas que são capazes de fazer a mesma coisa que eu, e até melhor do que eu” (Entrevista com Dona Rosa Pessoa, Altamira, maio de 2009).

De fato, se pensarmos mais uma vez na promessa feita sobre o túmulo de Jaenes, podemos compreender a “luta por justiça” como uma dádiva a ser oferecida ao seu menino e às demais “vítimas inocentes”, funcionando como veículo para a expressão de emoções, no sentido empregado por Coelho (2006: 36). Ainda segundo a autora, o que se oferece ao outro tem a capacidade de dramatizar a natureza do vínculo entre doador e receptor e, neste sentido, me parece bastante ilustrativo que a “luta por justiça”



seja referida como um “massacre” e, ainda, como um “caminho cheio de espinhos” produzido não apenas pelos criminosos, mas também por “autoridades” e por pessoas próximas, como seu marido. O sofrimento de Dona Rosa, a persistência na “luta” a despeito de todas as dificuldades é o veículo de comunicação do afeto que nutre pelo filho. Dito em outras palavras, a “luta” é o que propicia a continuidade do contato com o filho morto e a expressão de seus sentimentos por ele.

Dez anos depois, foi realizado o julgamento, em 2003. Os acusados foram finalmente condenados e altamente apenados. Após a divulgação da sentença de Césio Brandão, o médico condenado a cumprir 56 anos de prisão em regime fechado, Dona Rosa teria declarado à imprensa que “As sentenças não trazem nossos filhos de volta, mas a justiça foi feita”. Como esperavam, a realização do julgamento teve efeito para além das paredes do tribunal. Paralelamente ao julgamento, os familiares das vítimas foram chamados para uma reunião com o secretário de Segurança do Estado do Pará, que anunciou sua intenção de investigar os “casos” de meninos que não haviam sido incluídos no processo. O julgamento representava um momento de grande visibilidade do “caso” e assim valorizava a “luta” dos familiares das vítimas.

As condenações dos réus e o reconhecimento da “luta” dos familiares reforçavam a sensação de que finalmente haveria “justiça” no “caso”. Porém, a absolvição de Valentina Andrade, a última ré julgada, fez os familiares reviverem em sua máxima potência os sentimentos de “violação”, “desrespeito” e “humilhação”. No dia seguinte à divulgação do veredito, foi estampada na primeira página do jornal *O Liberal*, periódico de maior circulação na cidade, uma fotografia de Dona Rosa saindo do tribunal amparada por seu filho e pelo Padre Bruno, com expressão desolada. Na legenda, afirmava-se “Resultado deixa ‘sensação de impunidade’” (06/12/2003).

A absolvição de Valentina é referida pelos familiares como sendo “a grande injustiça”, o que mais uma vez reforça a leitura de que os crimes fossem cometidos por pessoas “poderosas”. Neste caso, Valentina seria tão poderosa que conseguiu o que os condenados não tinham conseguido: manter-se impune. A condenação da ré fecharia um ciclo da “luta”, tendo como desfecho algo considerado como “positivo”: a condenação de “poderosos”, que representava a certeza de que eles não

produziriam mais malefício a crianças ou adultos. Em outro plano, a condenação daria concretude à interpretação de que os crimes foram praticados no contexto de um ritual de “magia negra”, a única capaz de explicar o horror presente nestes crimes, nunca plenamente compreendido. Valentina seria a líder desta seita e mentora intelectual dos crimes. Nas palavras de Dona Rosa:

Depois tivemos uma outra decepção que foi com o julgamento da Valentina. Nós esperávamos que ela, como mentora dos casos, fosse condenada, pois assim ela não iria fazer mais nada de mal para ninguém. Só que aconteceu o contrário. Então essa foi uma decepção muito grande. São essas as decepções que a gente tem das autoridades e com justiça. Estão com dedos apontados pra nós e não para os criminosos. Sendo que a gente luta muito para conseguir nossos direitos, e mesmo assim... (Entrevista com Dona Rosa, maio de 2009, Altamira)

Quando iniciei a pesquisa, em 2008, era relativamente recente a realização do julgamento que tinha resultado na absolvição de Valentina, além da condenação dos outros réus. Deste modo, como vemos na fala de Dona Rosa, este episódio assumia a síntese de todas as dificuldades do seu “caminhar”. A prisão dos dois médicos que estavam foragidos, ainda durante os anos da pesquisa, não foi exatamente comemorada pelos familiares. No âmbito das nossas entrevistas e das nossas conversas privadas, o que era enfatizada era menos a “prisão” e mais a “omissão” que, novamente, permitia que pessoas condenadas e altamente apenadas se mantivessem em liberdade, ainda que ilegalmente.

Para algumas lideranças que apoiaram a “luta” dos familiares das vítimas, o cenário, após a realização do julgamento, é/era de desmobilização. Para estes, inclusive, o recebimento de pensão indenizatória teria sido decisivo para que os familiares deixassem de organizar suas reivindicações públicas e seus protestos, como também empreender campanhas para financiarem suas viagens a Belém ou a Brasília visando chamar atenção para o “caso” e para as tantas “injustiças” que seriam ainda recorrentes. Pesquisando junto aos familiares de vítimas, de fato, observei que eles não se encontram com muita frequência. Entre 2008 e 2013, houve duas reuniões do coletivo político que formaram o Comitê

em Defesa da Vida da Criança Altamirense. Por outro lado, nestes dois encontros, o assunto das pensões indenizatórias que eles recebiam de maneira irregular e desigual era, precisamente, o que os mobilizava para estarem juntos.

Também neste período de pesquisa, a coordenação formal do Comitê em Defesa da Vida da Criança Altamirense esteve a cargo de Mariene Gomes, uma liderança compromissada com os direitos da criança e do adolescente no município, e que acompanha Dona Rosa desde o início das mobilizações. Contudo, Mariene não é “familiar de vítima”, o que desagradava alguns dos integrantes do coletivo, como pude perceber em conversas informais. A análise de Pita (2010: 16) sobre familiares de vítimas da violência policial na Argentina destaca que a expressão “familiar” enquanto categoria política identifica um tipo particular de ativista que aciona uma série de deveres, obrigações e proibições, marcando limites e estabelecendo alianças com os que estão de fora desta categoria. A coordenação formal do Comitê foi passada para Mariene depois que Dona Rosa havia ocupado o cargo por mais de dez anos.

Dizendo-se “cansada” e “sem tempo”, Dona Rosa retirou-se da coordenação, estimulando outro familiar a candidatar-se, o que, como vimos, não ocorreu. Em entrevista, contudo, Dona Rosa relatou que o compromisso que tinha assumido em seu íntimo era atuar como coordenadora até o julgamento do processo – o que corresponde, notemos, à promessa feita sobre o caixão do filho. Até o julgamento ela estaria disposta a relevar o trabalho excessivo, muitas vezes solitário, e, sobretudo, as “fofocas”, as “acusações” e a “ingratidão” de seus companheiros, os outros familiares das vítimas. Em seus planos, quando passasse o julgamento, buscaria se “afastar”, dedicando-se a atividades que ela gostava e precisava fazer, como cuidar das plantas, da família e da saúde. Para Dona Rosa, foi muito “desgastante” saber que os próprios familiares das vítimas faziam “fofocas” sobre ela, sugerindo que ela estava ganhando dinheiro como coordenadora do Comitê, pois sua casa estava “arrumada”, seu marido tinha “trocado de moto” etc. Os rumores de que ela estivesse desviando as verbas que inexistiam – quando, na verdade, ela pagava do próprio dinheiro o registro anual da instituição, entre outras despesas – foram percebidos como “cruéis” e “desrespeitosos”.

De fato, uma das mães, em entrevista, teceu duras críticas à Dona Rosa, sugerindo que também o Comitê em Defesa da Vida da Criança

Altamirense distribuía desigualmente os recursos (materiais e também morais) que idealmente deveriam ser compartilhados por todos. Notemos que, tanto no relato dessa mãe de vítima quanto no de Dona Rosa, é por meio da mesma gramática que as situações de “injustiça” são narradas, mesmo quando não são produzidas por criminosos atrezoes ou por “autoridades omissas”. Assim, na versão de um familiar de vítima, as “autoridades” do coletivo político formado pelos familiares também reproduziam assimetrias sociais, produzindo “sofrimento” justamente àqueles e àquelas que tinham menos recursos e eram privados de voz e de comando dentro da instituição.

Na prática, Dona Rosa continua sendo a pessoa de referência para falar em nome do Comitê em Defesa da Vida da Criança Altamirense e, apesar dos desgastes, não recusa qualquer oportunidade de fala. Neste sentido, a ausência de mobilização só pode ser enxergada se privilegiamos as ações coletivamente organizadas e visibilizadas, como o ato de ir às ruas protestar, excluindo as diversas ocasiões, inclusive, de perfil mais íntimo, em que o “caso”, os “crimes” e os “meninos” são lembrados. Recentemente, em maio de 2014, o programa dominical Fantástico, da TV Globo, veiculou uma reportagem com o seguinte conteúdo:

[Narrativa do apresentador do programa em off, imagem em close de um homem moreno, que encara a câmera] Esse homem é o maior assassino em série do Brasil. Ele se chama Francisco das Chagas. E confessou ter matado 42 crianças. [Corte para imagem e depoimento de Francisco das Chagas, agora, sem olhar para a câmera] Alguma coisa falando no meu ouvido... aquele negócio dizendo ‘é agora, é agora’, faz, faz! [Corte para a narrativa da apresentadora, exibindo a imagem dos dois médicos acusados e condenados que vestem a camisa da unidade prisional] Só que esses dois homens, médicos, também estão presos, condenados por três dos assassinatos que Francisco das Chagas assumiu. [Corte para o repórter em frente aos médicos, no presídio] O senhor é o assassino? [Um dos médicos responde] Não<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> O programa foi ao ar no dia 18 de maio de 2014. A reportagem pode ser vista aqui: <http://g1.globo.com/fantastico/noticia/2014/05/medicos-presos-aguardam-justica-apos-serial-killer-assumir-culpa.html> [acesso em 20 de maio de 2014].

Através de contatos telefônicos e por meio de redes sociais virtuais, acompanhei a apreensão de Dona Rosa quanto aos objetivos da matéria. Estando ciente de que a reportagem veicularia a confissão de Francisco das Chagas - datada de dez anos atrás e diversas vezes desmentida, por ele próprio - Dona Rosa julgou importante participar. Segundo relatou, gravou depoimentos em dois dias com a equipe, além de ter levado os repórteres ao local onde o corpo de seu filho foi encontrado. Acompanhou-os ainda em busca de uma testemunha que, durante a fase da instrução do processo, afirmou ter visto, na chácara de um dos médicos, um menino amarrado. Antes mesmo de a reportagem ir ao ar, Dona Rosa publicou, em sua rede social:

O tempo passa mais as lembranças ficam cada vez mais fortes, amanhã 18 de maio é dia de combate a exploração sexual contra crianças e adolescentes e passará também no fantástico o caso dos meninos de Altamira, que foram mortos sem ter direito a defesa. Já foram mortos por varias vezes, como quando o estado foi omissivo nas buscas para encontrar os corpos, para as investigações e para levar ao tribunal os acusados. Foram necessários anos de lutas. E agora como vai ficar? Desacreditado? Por que acham que Francisco cometeu os crimes sozinho? Por que acham que ele é o único assassino? Todos sabem como eram encontrados os corpos das crianças, [sabem] que [os crimes] não tinha condições de ser praticado por uma só pessoa, queremos justiça e acreditar nas autoridades que defendem diretos dessa nação (Postagem de Dona Rosa Pessoa, 17 de maio de 2014, inserções minhas).

Após a reportagem, em conversa particular, Dona Rosa afirmou sentir-se “humilhada” e “usada” especialmente pelo “tom” da reportagem que conferia a identidade de vítima não aos meninos nem aos seus familiares que tanto “lutaram” e sofreram, mas aos condenados. Os médicos ganharam, assim, um espaço muito maior de fala do que ela e Esther, irmã da vítima Klebson, também entrevistada. O cúmulo do “desrespeito”, em sua percepção, foi o depoimento da filha de um dos médicos, que lamentou não ter estado na companhia do pai quando passou em 1o lugar no curso de Direito da Universidade Federal do Espírito Santo. Mais ainda: confiante, a jovem declarou ter esperança de que à formatura seu pai possa comparecer. A identidade de vítima, ao ocupar um lugar cada

vez mais central no processo político contemporâneo, vem, consequentemente, se tornando objeto de disputa.

Conforme afirma Roberto Cardoso de Oliveira (2000), estão intrinsecamente relacionadas a identidade (étnica, no caso em que analisa), o seu reconhecimento e a instância de manifestação de respeito e desrespeito, de consideração ou desconsideração frente à coletividade, nomeada por ele de mundo moral. A partir desta perspectiva, o autor propõe que o reconhecimento da identidade de outrem não é apenas um direito político, mas um imperativo moral que tem efeito na garantia de direitos. Reconhecer a identidade que o sujeito afirma possuir seria, neste sentido, um passo fundamental para a interlocução. A gramática atual da reivindicação de direitos, pontuada pelas narrativas que comunicam trajetórias de sofrimento e de violações, ao mesmo tempo em que consolida a relação entre a identidade de vítima e a busca pela cidadania violada, tem a potencialidade de produzir inúmeras vítimas e um mesmo algoz: o Estado, ainda que isso não elimine a presença de outras figuras.

Desta maneira, a centralidade da identidade de vítima, bem como a potência das linguagens e das estéticas utilizadas provocaram sua disseminação no campo da política e, deste modo, sujeitos não tradicionalmente reconhecidos como vítimas passam a utilizar esta categoria, apropriando-se também desta linguagem. Nos últimos anos, é possível identificar coletivos políticos formados por “plantadores de soja”, por exemplo, apresentando-se a si mesmos como “movimento social”. Este cenário nos auxilia a contextualizar a fala dos acusados, amplificada pela mídia, na qual se afirma a inocência e se tenta aproximação da figura de “vítima”. No caso em questão, o acusado (e condenado) reivindica para si a posição de vítima de um “processo mal montado” e de “testemunhas plantadas”. No contexto em que a identidade de vítima é requerida por sujeitos que ocupam posições antagônicas, qual posição deve ocupar o antropólogo que acompanha este processo de “luta”? Buscarei tecer algumas considerações sobre este tema nas perspectivas finais.

## Perspectivas finais: a pesquisa antropológica e as lutas sociais

Apresentando reflexões preliminares da pesquisa em reuniões científicas ou em conversas informais, ficou evidente o quanto a audiência é fisgada pelo relato do “caso dos emasculados”. Expressões vidradas, que muitas vezes demonstraram com clareza o horror de quem ouve, talvez pela primeira vez, falar do “caso”, pouco a pouco foram dimensionando para mim as características daquilo que eu vinha pesquisando. Participantes de congresso, ou seja, “pares da academia”, e pessoas não ligadas às ciências sociais, como familiares e amigos, muitas vezes perguntavam a razão de meu interesse pelo “caso” que pesquisava, pois eles eram, antes de tudo, “casos de horror”<sup>13</sup>.

Também nestes universos, muitos foram os que, verdadeiramente absortos pela minha narrativa do “caso”, me interpelaram em busca de respostas sobre quem seriam os “verdadeiros criminosos”. Quase todos os que faziam tais perguntas sabiam que buscar verdades ou criminosos não compunha os objetivos da pesquisa. Ainda assim, essas dúvidas parecem se impor a quem quer que esteja lidando com um material tão envolvente. Questões relativas às explicações “por que eles cometeram esses crimes?” eram direcionadas a mim quase como um apelo, um pedido de explicação que domesticasse um pouco do horror presente no “caso”.

Algumas pessoas perguntavam se eu tinha entrevistado os sobreviventes. Outras, se eu tinha ficado “cara a cara” com os “criminosos”. Para responder a ambas as perguntas eu explicava que não tinha procurado acessar o relato de sobreviventes ou de acusados, porque circunscrevi minhas investigações às percepções dos familiares das vítimas. O que eu desejava era acessar as narrativas daqueles que estavam na “luta” para compreender suas percepções sobre as instâncias da administração pública com as quais eles lidaram ao longo

---

<sup>13</sup> Embora, considere que, de fato, os casos em si contêm elementos de horror capazes de sensibilizar as pessoas, acompanho Susan Sontag (2003) na perspectiva de que é amplo o conjunto de respostas possíveis diante da “dor dos outros”. Da mesma maneira, não ignoro que o “tom” dos meus relatos tenha também favorecido a audiência a perceber o “caso” como um “caso de horror”.

de mais de 20 anos. Foi só aos poucos, acompanhando eventos sobre “direitos humanos” e realizando leituras (acadêmicas e não acadêmicas) sobre “movimentos sociais” que eu me daria conta deste processo político em torno da centralidade da identidade de vítima e da amplitude do uso político da categoria “movimento social”.

Desde o início da pesquisa, estive “afetada” pela “luta” dos familiares das vítimas. A ideia de ser/estar “afetada” e o encorajamento para que os autores não ignorem seu lugar na experiência humana vêm de Favret-Saada. Conforme afirma a autora, em sua pesquisa sobre feitiçaria no interior da França, fazia pouco sentido “observar” quando o convite dos interlocutores era para que ela aceitasse entrar naquele sistema como parceira e ali investisse os problemas de sua existência (2005: 157). A observação, por si mesma, pressupõe um modo de pesquisa diferente da participação. Talvez, não seja de interesse dos interlocutores uma “descrição” feita por alguém que ao buscar “observar”, deixou de sentir e de experienciar aquele cotidiano. Diferente da situação de pesquisa da autora, em que era possível submeter-se à feitiçaria (ainda que nunca como alguém que foi socializado desde muito cedo neste contexto), os pesquisadores que se põem a ouvir experiências atravessadas pela violência não têm a possibilidade de compartilhar as experiências de sofrimento, o que não quer dizer, contudo, que seja impossível se aproximar deste universo moral.

Vítimas de violências – ou seus familiares – ao mesmo tempo em que reafirmam sua dor como única (“ninguém sabe o que eu passei”) ou como restrita a um conjunto de pessoas (“só uma mãe que perdeu um filho sabe a dor que é”) veem na coletivização uma saída para seu desejo de que a “justiça” seja feita e também uma forma de aplacar sua dor. Para tanto, acionam e sensibilizam com seu “caso” pessoas que não necessariamente passaram por uma experiência próxima (jornalistas, políticos, pesquisadores), mas que – espera-se – nem por isso sejam incapazes de compreender suas dores e seu sofrimento. Ao mesmo tempo em que as experiências são únicas e individuais, elas fornecem um pano de fundo afetivo mais geral que possibilita a interlocução.

A história da “luta por justiça” dos familiares em Altamira representa, para mim e para eles, uma história de injustiça e de resistência. A convergência entre nossas percepções e nossas versões não é produto singular de qualquer homologia ontológica, muito menos de



metamorfose entre pesquisador e familiares de vítimas. Tampouco seria certo explicar esta convergência por uma suposta falta de distanciamento e de objetividade na pesquisa. Meu privilégio à versão dos familiares das vítimas, tal como eu o interpreto, é produto da convergência de sensibilidades e de percepções do mundo, e também de afetos. No meu caso, incorporar as versões do “caso” provenientes da justiça e da polícia, por exemplo, não significou nem contradizer as informações que os familiares interlocutores me ofereciam, nem destinar o mesmo peso a cada uma delas.

Se a questão da ética é um ponto importante e delicado para muitas pesquisas, quando o tema da investigação consiste em experiências traumáticas, limites ou desumanizantes, não me parece haver regra acima de qualquer questionamento. As questões atravessadas por dilemas éticos vão desde a dúvida, com a qual muitos se deparam no momento em que vão publicar pela primeira vez algum texto sobre suas pesquisas, sobre o uso de nome real ou fictício daqueles que nos contaram experiências de violência e alcançam até questionamentos sobre os critérios de seleção daquilo que será analisado: o que o autor privilegia em suas análises teria também centralidade para seus interlocutores?

As reflexões de Tello (2013: 227), conduzidas a partir de investigações sobre violência, conflitos sociopolíticos e direitos humanos na Argentina exemplificam a singularidade de cada contexto, de cada entrevista, de cada interlocutor. Ademais, existe um componente muito importante das pesquisas que, de maneira geral, é pouco trabalhado: o caráter dinâmico dos acordos ao longo do tempo. Para a autora, os contratos éticos durante o trabalho de campo podem ser modificados, alterando assim as expectativas dos interlocutores e da comunidade. Tanto mudam as pessoas, como mudam os contextos sociais nos quais suas falas foram proferidas. Assim, são possíveis situações nas quais um interlocutor que tenha relatado experiências de vitimização reestruture sua vida de maneira que aqueles relatos, oferecidos espontaneamente e autorizados a constarem em uma publicação, passem a não ser mais bem vistos. É possível também que o processo político altere o valor social daqueles interlocutores e de seus relatos.

Ao longo do processo de formação de antropólogos (ou de estudantes de ciências sociais, se pensarmos na maior parte das graduações brasileiras) é

ainda presente a ideia de que devemos observar com “objetividade” e “distanciamento” nosso “objeto” de pesquisa. O exercício de “transformar o exótico em familiar e o familiar em exótico” (DaMatta: 1978) continua sendo proposto e eu não defendo aqui seu anacronismo, como também não advogo por sua inviabilidade. Porém, em contextos de pesquisa em situações de “alta pregnância moral”, para utilizar a expressão de Tello (op. cit.), me parece improdutivo, além de impossível, construir um posicionamento que esteja próximo da “neutralidade”. Neste sentido, propor-se a escutar relatos de massacres, chacinas ou matanças como se estivéssemos diante de qualquer outra informação “de campo” me parece uma forma de não acessar a natureza do que está sendo dito. Tomando emprestada a ideia de Das (1996) de que as narrativas de sofrimento são proferidas como um “jogo de comunicação” no qual a expressão “me dói” não descreve estados físicos ou emocionais, mas é um convite para a escuta, compreendemos que a própria disposição em escutar já é efeito da adesão.

A escolha por privilegiar a narrativa dos familiares das vítimas foi ao mesmo tempo produto e produtora da adesão à causa, como também do meu lugar entre eles. No entanto, isto não quer dizer que eu tenha tomado como tarefa acusar os criminosos, ou mesmo negar-lhes o papel de vítima. Estive consciente da impossibilidade de acessar a “verdade” sobre o “caso”, mas considero possível acessar relatos que são posicionados e verdadeiros em suas enunciações. Compreendo a minha escolha por privilegiar o relato dos familiares, por um lado, como uma escolha dentre tantas outras possíveis. Foi desta forma que pretendi contribuir para as investigações sobre quem constitui, numa determinada sociedade, o alvo preferencial da dor moral e quais são os discursos e as práticas que perpetuam o sofrimento destes sujeitos (Diniz 2001:30). Por outro lado, contudo, trata-se, também, de uma escolha afetiva, para a qual foram decisivos o acolhimento recebido e a convergência de sensibilidades, conforme afirmado anteriormente.

## BIBLIOGRAFIA

- ABOIM, Sofia. Do público e do privado: uma perspectiva de gênero sobre uma dicotomia moderna. *Revista de Estudos Feministas*, vol. 20, n.1, Florianópolis. Jan/Abril, 2012. Pp. 95-117.
- ADORNO, Sérgio; PASINATO, Wânia. A Justiça no tempo, o tempo da Justiça. *Tempo Social: Revista de Sociologia da USP*, v. 19, n. 2. 2007. Pp. 131-155.
- ARAÚJO, Fábio. “Falta alguém na minha casa”: desaparecimento, luto, maternidade e política. In.: KANT DE LIMA, R. (Org.) *Antropologia e Direitos Humanos 5*. Brasília e Rio de Janeiro: ABA, Booklink, 2008. Pp. 166-225.
- BOLTANSKI, Luc. *La Denonciation*. *Actes de La Recherche en Sciences Sociales*, v. 51, 1984. Pp. 03-40.
- BRASIL. Lei da Busca Imediata. Lei Federal nº 11259. Consultado em [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_Ato2004-2006/2005/Lei/L11259.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2004-2006/2005/Lei/L11259.htm)
- CATELA, Ludmila. *Situação-limite e Memória: a reconstrução do mundo dos familiares de desaparecidos na Argentina*. São Paulo: Hucitec-Anpocs, 2001.
- COELHO, Maria Claudia. *O valor das intenções: dádiva, emoção e identidade*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.
- \_\_\_\_\_ : Lágrimas com Farinha: Percepções Femininas da Violência em Belém do Pará. In.: SENTO SÉ, T. (Org.). *Segurança Pública: Outros Olhares, Novas Possibilidades*. Brasília: SPM, 2009. Pp. 119-135.
- COMERFORD, John. *Fazendo a Luta: Sociabilidade, Falas e Rituais*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1999.
- \_\_\_\_\_ : Como Uma Família: Sociabilidade, Territórios de Parentesco e Sindicalismo Rural. Rio de Janeiro : Relume-Dumará / NuAP - Coleção Antropologia da Política, 2003.
- DA MATTÁ, Roberto. O Ofício do Etnólogo ou Como ter “Anthropological Blues”. In.: NUNES, Edson de Oliveira (Org). *A Aventura Sociológica: Objetividade, Paixão, Improvisado e Método na Pesquisa Social*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978. Pp. 23-35.
- DAS, Veena. *Critical Events: An Anthropological Perspective On Contemporary India*. Delhi: Oxford University Press, 1996.

- \_\_\_\_\_ : *Life and Words: Violence And The Descent Into The Ordinary*. Berkeley: University of California Press, 2007.
- DAS, Veena; POOLE, Deborah. *El Estado Y Sus Márgenes: Etnografías Comparadas*. Tradução de María Dales e Julia Piñeiro. *Cuadernos de Antropología Social*, n. 27. 2008. Pp. 19-52.
- DINIZ, Debora. *Antropologia e Os Limites Dos Direitos Humanos: O Dilema Moral de Tashi*. In.: NOVAES, Regina Reyes e LIMA, Roberto Kant de (Orgs). *Antropologia e Direitos Humanos*. Niterói: EdUFF, 2001. Pp. 17- 46.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. “Ser Afetado”. Tradução de Paula Siqueira. *Cadernos de Campo*, n. 13, 2005. Pp. 155-161.
- FERREIRA, Letícia. *Uma Etnografia para Muitas Ausências: O Desaparecimento de Pessoas Como Ocorrência Policial e Problema Social*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Rio de Janeiro: UFRJ, 2011.
- FONSECA, Claudia; MARICATO, Glauca. *Criando Comunidade: Emoção, Reconhecimento e Depoimento de Sofrimento*. *Interseções: Revista de Estudos Interdisciplinares*. Rio de Janeiro, vol. 15, n.2., dez. 2013. Pp. 252-274.
- FREIRE, Maria José. *A Construção de Um Réu: Payakã e Os Índios Na Imprensa Brasileira Durante A Eco-92*. Dissertação de Mestrado. Programa em Pós-Graduação em Antropologia Social. Rio de Janeiro: UFRJ, 2001.
- FREITAS, Rita. *Em Nome Dos Filhos, A Formação de Redes de Solidariedades: Algumas Reflexões A Partir do Caso Acari*. *Serviço Social e Sociedade*, ano XXIII, n 71, 2002. Pp. 80-101.
- GOFFMAN, Erving. *Ritual de Interação: Ensaio Sobre O Comportamento Face a Face*. Petrópolis, Vozes, 2011.
- HERZFELD, Michael. *The Social Production of Indifference*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1993.
- JIMENO, Myrian. *Emoções e Política: A Vítima e a Construção de Comunidades Emocionais*. *Mana – Estudos de Antropologia Social*, 16 (1), 2010. Pp. 99-121.
- KLEINMAN, Arthur; DAS, Veena; LOCK, Margaret (Org.). *Social Suffering*. Berkeley: University of California Press, 1997.
- LACERDA, Paula. “O Caso dos Meninos Emasculados de Altamira”: *Polícia, Justiça e Movimento Social*. 2012. Tese (Doutorado em Antropologia) – PPGAS, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. 2012.

- \_\_\_\_\_: Movimentos Sociais na Amazônia: Articulações Possíveis entre Gênero, Religião e Estado. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi Ciências Humanas*. Belém, v.8, n.1, jan-abril 2013. p. 153-168.
- \_\_\_\_\_: Amazônia, Mobilidades e Movimentos. In.: LACERDA, P. (Org). *Mobilização Social na Amazônia: a “luta” por justiça e por educação*. Rio de Janeiro: E-papers. No prelo. [Data prevista] 2014.
- LEITE, Márcia; BIRMAN, Patrícia. (Orgs). *Um Mural para a Dor: Movimentos Cívico-Religiosos por Justiça e Paz*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004.
- LEVY, Charmain. *Influência e Contribuição: A Igreja Católica Progressista Brasileira e o Fórum Social Mundial*. *Religião & Sociedade*. Rio de Janeiro, 29 (2), 2009. Pp 177-197.
- MARQUES, Ana Claudia. *Intrigas e Questões: Vingança de Família e Tramas Sociais no Sertão de Pernambuco*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará; UFRJ: Núcleo de Antropologia da Política, 2002.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. Os (Des)caminhos da Identidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 15, n.4, fevereiro 2000. Pp. 7-21.
- PITT-RIVERS, Julian. Honra e Posição Social. In: PERISTIANY, J.G. (Org). *Honra e Vergonha: Valores da sociedade mediterrânea*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1965. Pp. 11-59.
- PITA, María Victoria, *Formas de Morir Y Formas de Vivir. El Activismo Contra la Violencia Policial*. Del Puerto/CELS, Serie Revés, Antropología Jurídica y Derechos Humanos, 2. Buenos Aires, Argentina, 2010.
- SCHEPER-HUGHES, N. *Death Without Weeping. The Violence of Every Day Life in Brazil*. Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press, 1993.
- SCHERER-WARREN, Ilse. *Redes de Movimentos Sociais*. São Paulo: Loyola, 1996.
- SEGATO, Rita Laura. *Território, Soberania e Crimes de Segundo Estado: A Escrita nos Corpos das Mulheres de Ciudad Juárez*. *Revista de Estudos Feministas*, vol. 13, n.2, Florianópolis, maio-agosto, 2005.
- SIGAUD, Lygia; ROSA, Marcelo; MACEDO, Marcelo Hernandez. *Ocupações de Terra, Acampamentos e Demandas ao Estado: Uma Análise em Perspectiva Comparada*. In.: BORGES, Antonádia; NEIBURG, Federico; RABOSI, Fernando; SIGAUD, Marcelo; MACEDO, Marcelo Hernandez; ROSA, Marcelo (Orgs). *Brasil em Perspectiva*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2010. Pp. 85-119.

- SILVA, Martinho. Entre o “Desmame” e os “Galinha D’agua”: A Vida Fora dos Hospícios No Contexto da Primeira Condenação do Brasil por Violação de Direitos Humanos. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, UFRJ, 2011.
- SONTAG, Susan. Diante da Dor dos Outros. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- TELLO, Mariana. Ética Y Antropología de la Violência. In.: SARTI, Cynthia; DUARTE, Luiz Fernando Dias (Orgs). Antropologia e Ética: desafios para a regulamentação. Brasília: DF: ABA, 2013. Pp. 172-229.
- VIANNA, Adriana; FARIAS, Juliana. A Guerra das Mães: Dor e Política em Situações de Violência Institucional. Cadernos Pagu (37), julho-dezembro, 2011. Pp. 79-116.



## CAPÍTULO 2

“Los juzga un tribunal,  
los condenamos todos”:

# Memórias e verdades em disputa nos tribunais argentinos

LILIANA SANJURJO<sup>1</sup>

Preâmbulo: o espaço da justiça como lugar de memória

Um palco está montado na calçada da *Avenida Comodoro Py*, logo em frente ao Tribunal Federal de Buenos Aires. Em cena, familiares de desaparecidos políticos da última ditadura militar argentina (1976-1983), inúmeros jornalistas, ativistas do movimento de direitos humanos e de outras organizações políticas. Na calçada oposta, ergue-se o monumental edifício *Libertad*, um complexo que abriga a sede da Marinha argentina. É o dia 21 de dezembro de 2010 e o *Tribunal Oral Federal en lo Criminal 2* da capital pronunciará a sentença do julgamento conhecido como *Causa ABO*.

Durante pouco mais de um ano, no decorrer do debate oral e público do julgamento, iniciado em novembro de 2009, testemunharam cerca de oitenta sobreviventes de três centros clandestinos de detenção da ditadura militar na cidade de Buenos Aires (*Club Atlético, Banco e El Olimpo*). Familiares, vizinhos e conhecidos das vítimas também participaram do processo judicial como testemunhas dos sequestros. Estes centros clandestinos funcionaram como um circuito

---

<sup>1</sup> Doutora pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP).



repressivo (*Circuito Repressivo ABO*), sob o controle do *I Corpo do Exército*, entre os anos de 1976 e 1979. Dezesete membros das forças repressivas que ali atuaram – policiais federais, guardas nacionais, agentes penitenciários e oficiais do Exército – são acusados de *crimes de lesa-humanidade* contra 184 pessoas (entre sobreviventes, assassinados e desaparecidos).

Na sala de audiência do Tribunal, devido à quantidade limitada de lugares, prioriza-se a entrada de sobreviventes e familiares diretos das vítimas. Algemados, os acusados são escoltados até o recinto judicial. Ao público, é impedido o ingresso com vestimentas ou símbolos que possuam qualquer conotação política. Uma sobrevivente é barrada por levar na roupa um broche pequenino com a foto de seu companheiro desaparecido. Sem sucesso, ela reclama com o policial de que se trata da fotografia de uma pessoa assassinada e alega ser um direito seu usá-la como forma de homenagem. Para as autoridades judiciais os *detenidos-desaparecidos* são, sem sombra de dúvida, um símbolo político.

Do lado de fora, pessoas vestem camisetas confeccionadas por ativistas de *H.I.J.O.S.*, nas quais estão estampadas as palavras de ordem “*Juicio y Castigo*”, enquanto *Madres de Plaza de Mayo* e outros familiares carregam cartazes com fotografias dos desaparecidos<sup>2</sup>. Em um telão, montado na rua, ao lado do palco, onde será transmitida ao vivo a leitura da sentença, são veiculadas imagens de militantes do Movimento

---

<sup>2</sup> *Madres de Plaza de Mayo* e *H.I.J.O.S.* (*Hijos por la Identidad y la Justicia contra el Olvido y el Silencio*), além de *Abuelas de Plaza de Mayo* e *Familiares de Desaparecidos y Detenidos por Razones Políticas* são organizações de Direitos Humanos integradas por familiares de desaparecidos da ditadura militar argentina, definidas como organizações dos “*diretamente afetados pelo terrorismo de Estado*”. O coletivo de *Familiares de Desaparecidos y Detenidos por Razones Políticas* foi o primeiro grupo a se articular, ainda em setembro de 1976, e está conformado por pais, mães, filhos, irmãos e cônjuges de desaparecidos e presos políticos. O movimento *Madres de Plaza de Mayo* surgiu em abril de 1977, a partir de um grupo de mulheres que se conheceram nas visitas semanais que realizavam ao Ministério do Interior, local onde iam buscar informações sobre seus filhos desaparecidos. A organização *Abuelas de Plaza de Mayo* também surge em 1977, estando igualmente conformada por mães de desaparecidos, mas com a particularidade de que, além dos filhos desaparecidos, buscavam seus netos nascidos em cativeiro ou sequestrados ainda bebês por membros das forças de repressão. Já o movimento *H.I.J.O.S.* emerge na segunda metade da década de 1990 e reúne filhos de desaparecidos, assassinados, presos políticos e exilados. *H.I.J.O.S.* viria a ressignificar o repertório, os símbolos e as práticas políticas das pioneiras organizações de familiares. Os tradicionais lenços (*pañuelos*) levados pelas *Madres* sobre as cabeças, por exemplo, ganharão novas inscrições e serão utilizados pelos filhos em volta do pescoço.



*Plaza de Mayo*, além de advogados que atuaram como parte da acusação. Isabel Fernandez Blanco, uma sobrevivente do *El Olimpo*, emociona-se pelos que “não estão”. Ela reitera que os *aparecidos-sobreviventes* representam aqueles poucos que “voltaram do horror e não se calaram”. Para ela, “*Memória, Verdade e Justiça*” é um compromisso de vida que assumiu em nome de seu companheiro Hugo e dos demais “30 mil *detenidos-desaparecidos*”.<sup>3</sup>

\* \* \*

Há mais de três décadas, familiares de desaparecidos da ditadura militar argentina se engajam em ações políticas para exigir “*Memória, Verdade e Justiça*” pelas violações cometidas durante a repressão. A partir de 2005, com a anulação das leis de anistia pela Corte Suprema de Justiça, abriram-se os caminhos legais para a responsabilização penal efetiva de agentes do Estado acusados de violações aos Direitos Humanos. Desde então, as narrativas sobre o passado de violência entraram definitivamente em cena (e em disputa) nos tribunais do país. Seguindo uma tendência de crescente *judicialização* da política, processo observado em diversos outros contextos nacionais, os tribunais federais argentinos se transformariam em palco dos embates pelas memórias da ditadura no país.

Com base em etnografia realizada em audiências dos chamados “*julgamentos de delitos de lesa-humanidade*” na Argentina, a minha intenção neste ensaio é problematizar como familiares de desaparecidos políticos, sobreviventes da repressão, atores judiciais e agentes do Estado acusados de violações aos Direitos Humanos converteram, por meio das narrativas que enunciam, os tribunais em lugar privilegiado para a atribuição de sentidos ao passado ditatorial e a seus agentes. Em disputa, estão os projetos políticos, as palavras, as condutas e a moral de vítimas e

---

<sup>3</sup> A cifra de 30 mil desaparecidos é defendida pelas organizações de Direitos Humanos argentinas, com base nas denúncias registradas e em uma estimativa dos casos jamais denunciados. Para além da possibilidade ou não da confirmação factual da existência de “30 mil *detenidos-desaparecidos*”, vale salientar a sua força como símbolo da repressão clandestina. O trabalho realizado, em 1984, pela *Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas* (CONADEP) comprovou 8.961 desaparecidos, 1.336 pessoas executadas sumariamente e 2.793 pessoas liberadas de centros clandestinos de detenção durante os anos ditatoriais. A última listagem oficial indicava 9.334 pessoas desaparecidas. Ver CONADEP (2009).

acusados; em questão, estão a legitimidade dos julgamentos e a validade dos princípios jurídicos aplicados<sup>4</sup>. Compreendendo o “Direito” como forma de ação política e conduzindo uma análise mais “encantada” da política e seu simbolismo – que considera a dimensão afetiva e existencial da ação humana (significados, emoções, o sagrado, moralidades) (VERDERY, 1999)<sup>5</sup> –, o meu intuito é analisar como a cena judicial vem desempenhando-se como espaço de luta para a produção do *saber* e da *verdade* sobre a ditadura no espaço nacional argentino.

Parentesco e Direitos Humanos:  
repertório para a mobilização coletiva

*Familiares, Madres e Abuelas de Plaza de Mayo* (e posteriormente *H.I.J.O.S.*) emergem na cena pública colocando suas demandas por “*Memória, Verdade e Justiça*” em linguagem de *parentesco* e de *Direitos Humanos*, ancorados nas relações de consanguinidade que seus integrantes guardam com as vítimas da repressão. Desta forma,

---

<sup>4</sup> Baseio-me no material etnográfico de minha tese de doutorado, na qual analisei o campo de ativismo por “*Memória, Verdade e Justiça*”, do movimento de familiares de desaparecidos da ditadura militar argentina. Ao longo da pesquisa de campo, pude acompanhar presencialmente as seguintes causas judiciais, no Tribunal Federal de Buenos Aires: *Causa I Cuerpo del Ejército y Jefes de Area*, cuja sentença saiu em dezembro de 2009; *Causa ABO*, com sentença em dezembro de 2010; a etapa testemunhal da *Causa ESMA*, cuja sentença saiu em dezembro de 2011; e algumas das audiências testemunhais da *Causa Automotores Orletti*. Ver Sanjurjo (2013).

<sup>5</sup> Verdery (1999) argumenta que a política pode ser analisada como uma forma de ação coletiva, que envolve a demanda por objetivos específicos, embora, de forma recorrente, os atores sociais busquem apresentar suas demandas como um assunto de ordem pública. Esses objetivos podem ser contraditórios, por vezes “*quase intencionais*”, podendo englobar a elaboração de políticas, a justificativa de ações, a reivindicação da autoridade ou a disputa pela autoridade reivindicada por outros, assim como a criação e mobilização de categorias culturais. Tal abordagem permite ver a transformação política como algo além de um processo técnico – introdução de procedimentos e métodos eleitorais, a formação de partidos políticos e organizações não governamentais –, abarcando o campo dos significados, das emoções, do sagrado, das moralidades, do não racional. A ideia aqui é ampliar o viés analítico da teoria da ação racional, a fim de desenvolver uma análise da política e do simbolismo político que considere também a dimensão afetiva e existencial da ação humana. Além do mais, de uma perspectiva antropológica, torna-se pertinente analisar a política como categoria êmica, revelando os sentidos que os sujeitos atribuem às experiências que eles mesmos entendem como políticas, assim como “[...] *examinar as relações que indivíduos e grupos estabelecem com a história, com formas de agir e sentir identificadas com gerações anteriores, associadas a tradições*” (NEIBURG, 1995, p. 121).

interpelaram o Estado e denunciaram à comunidade internacional as violações cometidas pela ditadura, *politizando* os laços familiares e tornando pública a faceta mais secreta e clandestina da repressão: os *detenidos-desaparecidos*.

Suas primeiras ações se baseiam no reconhecimento de que compartilham um vínculo primário (a consanguinidade) com pessoas desaparecidas. Particularmente *Madres e Abuelas de Plaza de Mayo* se convertem em emblema do movimento de Direitos Humanos, mobilizando (afetiva e estrategicamente) as representações sobre o lugar do feminino, do vínculo materno e dos laços familiares na vida social. Se a figura da mãe encontrava-se associada à ideia do afeto, do natural, do doméstico, bem como do cuidado e da geração da vida, como condenar a reação de desespero “natural” de uma mãe em busca do filho?<sup>6</sup> A imagem que essas ativistas marcam é a da “mãe” ou da “*simples dona de casa*” que deixa o seu lugar doméstico “*natural*” para ocupar o espaço mais simbólico da vida pública e política da nação: a *Plaza de Mayo*<sup>7</sup>.

A eficácia simbólica desse movimento social reside, portanto, no apelo ao modelo tradicional de família, modelo também presente no discurso ditatorial: a família como base natural da organização social e o biológico como fundamento das relações familiares<sup>8</sup>. Contrapondo-se à retórica nacionalista da ditadura, que, em uma espécie de culto aos ancestrais, apresentou a nação como uma nobre patrilinearidade de heróis militares, o Movimento de Familiares de Desaparecidos buscará

---

<sup>6</sup> Como *Madres de Plaza de Mayo*, observa-se a emergência de outros movimentos sociais, tanto na Argentina quanto em outros espaços nacionais, que igualmente tomam o feminino e o vínculo materno como imperativo para a atuação política: *Madres Del Dolor* (Argentina); *Damas de Blanco* (Cuba); *Mães de Acari, Mães de Maio, Mães do Cárcere* e *Mães do Pinheirinho* (Brasil); *Madres de la Candelaria* (Colômbia); *Mujeres de Calama* (Chile); *Mães do Sábado* (Turquia). Respondendo a distintos contextos históricos e sociais, estes coletivos de mulheres se articulam para denunciar publicamente a violência de Estado (desaparecimento forçado, encarceramentos, execuções, torturas, desapropriações).

<sup>7</sup> A *Plaza de Mayo* é, por excelência, o lugar de expressão pública de demandas políticas na Argentina. Ao redor dela, encontram-se os mais importantes símbolos do poder: a *Casa Rosada*, a *Catedral Metropolitana*, as sedes dos principais bancos e ministérios. Além disso, como lembram Feijoó e Gogna (1985), a Plaza está fortemente associada a dois mitos fundadores: o “25 de maio de 1810” (independência do país) e o “17 de outubro de 1945” (que marca o nascimento do peronismo).

<sup>8</sup> Para uma análise do lugar família e das metáforas de parentesco na retórica da última ditadura militar argentina, ver Filc (1997).

estabelecer a *Verdade*, demandando a recolocação de marcas de memória, contestando as narrativas da ditadura e redefinindo a genealogia de mártires da nação. Ao invés dos militares, apontam para os *detenidos-desaparecidos* como a linhagem de ancestrais da nação a ser honrada e lembrada, ressaltando as qualidades morais e políticas das vítimas – *militantes populares* que lutaram (e morreram) por uma Argentina com mais *justiça social*.

Em nome dos *30 mil detenidos-desaparecidos*, o compromisso político dos familiares de desaparecidos aparece, então, como uma qualidade inerente à sua condição de vítima, por um lado, e ao seu vínculo de sangue com pessoas desaparecidas, por outro. Essa forma de identificação pública, na qual um grupo se reconhece e é reconhecido pelo laço *natural* que guarda com as vítimas do *terrorismo de Estado*, demonstra o alcance do parentesco como princípio de adesão política na vida social. Como coloca Vecchioli (2005), o apelo ao princípio da familiaridade indica um modo de intervenção na vida pública que cria uma fronteira entre aqueles que se apresentam em nome de um compromisso “político” e aqueles que o fazem em nome de um compromisso “moral e natural” e, portanto, mais legítimo e autêntico do que o primeiro.

A eficácia do princípio da familiaridade no campo político sugere, desse modo, um processo de transferência da inquestionabilidade do vínculo biológico destes ativistas com vítimas da ditadura à inquestionabilidade de seus “interesses” na vida pública e política. Na qualidade de familiares, podem interpelar publicamente a sociedade e o Estado em nome de um compromisso reconhecidamente mais autêntico. Cria-se assim uma hierarquia entre aqueles que são ativistas por uma “questão de sangue” e aqueles que o fazem por outros motivos, que não têm como fundamento laços biológicos. Ao naturalizar os vínculos familiares e os interesses daqueles que falam em seu nome, os familiares se apresentam a partir de um imperativo moral que, “por natureza”, parece transcender o terreno das disputas político-ideológicas.

A legitimidade conferida aos familiares de desaparecidos – pelos atributos *morais* de que supostamente são portadores enquanto herdeiros *naturais* dos valores políticos dos *detenidos-desaparecidos* –, além de apontar para a importância do parentesco para a aquisição de legitimidade política nesse caso particular, põe em relevo um processo histórico no qual

um grupo social (que se mobiliza acionando categorias de parentesco) luta para afirmar um conjunto de representações sobre o passado ditatorial e seus agentes. Dessa forma, procuraram converter (e pode-se dizer que com eficácia) o estigma social imposto às vítimas e a seus familiares durante a ditadura em capital social e político no período democrático.

Entretanto, se os familiares de desaparecidos organizaram-se mobilizando as representações mais tradicionais do lugar ocupado pelos laços de parentesco na vida social – num processo que poderíamos denominar de *essencialização estratégica* (BRAH, 1996)<sup>9</sup> –, também o fizeram servindo-se (e explorando o potencial político) da noção de *Direitos Humanos*. Concebidos como um conjunto de valores universais, os Direitos Humanos apontariam para um plano que pretende situar-se fora dos interesses parciais e políticos. Por conseguinte, se em um primeiro momento a denúncia da repressão ditatorial perdeu o seu contorno político-ideológico, foi para dar lugar à construção de uma narrativa humanitária, convocando o interlocutor a sensibilizar-se, “*enquanto ser humano*”, com as experiências-limites. Ao descrever de maneira factual os sequestros e as torturas padecidas nos centros de detenção clandestinos, esse relato transformou a descrição dos sofrimentos corporais em seu eixo central. De modo que, enquanto ativistas de Direitos Humanos se convertiam em *madres, padres e hijos*, os militantes políticos desaparecidos se transformavam em vítimas de graves violações aos Direitos Humanos<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> Avtar Brah (1996) define como *essencialização estratégica* os processos nos quais atores e grupos sociais apropriam-se contextualmente de determinado discurso dominante como parte de uma estratégia política.

<sup>10</sup> Neste ponto, cabe relevar as reflexões de Didier Fassin (2008 e 2013) sobre aquilo que denomina de “razão humanitária” ou “humanitarismo”. Em seu esforço de explorar as fronteiras entre a filosofia e a política, especialmente a interface entre moralidade e política, o antropólogo identifica um fenômeno contemporâneo que, segundo ele, é parte de uma reconfiguração histórica dos valores e sentimentos morais na política, a saber: um crescente processo de exposição do corpo e da vida privada dos sujeitos como forma de despertar o sentimento moral e provar a sua qualidade moral. De acordo com Fassin, tal processo estaria inscrito em um cenário mais amplo, que propõe designar de “momento passivo”, no qual o desenvolvimento de noções como “sofrimento” e “exclusão” ganha relevo em referência às desigualdades sociais e políticas. Dessa forma, Fassin enfrenta o desafio de buscar compreender como, na contemporaneidade, a “questão social” teria se convertido predominantemente em uma “questão moral”.

Como consequência da primazia do parentesco e da narrativa humanitária na denúncia do *terrorismo de Estado*, pode-se dizer que, a partir do processo de abertura democrática, a questão dos direitos humanos e da memória sobre o passado ditatorial acabou ficando atrelada à posição dos “*diretamente afetados*”. Conforme salienta Jelin (2007), “*La propia noción de “verdad” y la legitimidad de la palabra (o, si queremos ser más extremos, la “propiedad” del tema) llegaron a estar encarnadas en la experiencia personal y en los vínculos genéticos*” (JELIN, 2007, p. 39). São primeiramente as vozes de *Madres e Abuelas de Plaza de Mayo* e depois de *H.I.I.O.S.* que protagonizam o debate público sobre o tema.

Cabe salientar que o Estado apresenta-se, nesse processo, como agente central na consolidação dessa perspectiva “familiar” dos direitos humanos atrelada aos fatos da ditadura. Através da promulgação de um conjunto de leis que buscam reparar os cidadãos *diretamente afetados* pela repressão, mas também por meio da apropriação das demandas e da linguagem do movimento de familiares de desaparecidos por parte do governo nacional (sobretudo, a partir de 2003), a noção de direitos humanos foi sendo significada como uma questão familiar em referência ao passado ditatorial e, portanto, associada, no imaginário nacional argentino, ao tema da “*Memória, Verdade e Justiça*”<sup>11</sup>. É nesse campo de luta que os familiares de desaparecidos buscam reconhecimento social

---

<sup>11</sup> Verdery (1996) sugere aos estudiosos dos processos de “transição democrática” problematizar os sentidos atribuídos a noções como *democracia, direitos humanos, sociedade civil*. Segundo a autora, essas noções são, antes de tudo, símbolos constitutivos da identidade Ocidental e, conseqüentemente, seus conteúdos se tornam bastante evasivos quando se observa como são instrumentalizadas em diferentes contextos sociais. Enfatiza, desta forma, um viés analítico que se afaste das tendências teóricas mais normativas, com o intuito de analisar como essas noções (enquanto símbolos políticos) podem ser apropriadas e significadas contextualmente. Para análises que tratam do debate colocado pela antropologia entre relativismo cultural e a formulação de uma noção universal de Direitos Humanos, ver Messer (1993) e Rapport e Overing (2000). Estes autores ressaltam que, se é possível afirmar que a Declaração Universal dos Direitos Humanos constitui um capítulo da filosofia política europeia (pós-iluminista, humanista liberal e idealista) – responsável muitas vezes por uma cegueira normativa com relação a direitos de outros povos e grupos sociais minoritários –, a sua oposição, o relativismo cultural, não seria menos política e ideológica. Apontam assim para uma perspectiva que busque, por um lado, relativizar conceitos e direitos em termos culturais, localizando-os em contextos históricos e sociais particulares, a fim de questionar preconceitos, evitar fundamentalismos e reconhecer os direitos de outros. E, por outro lado, que busque também considerar em que medida os Direitos Humanos podem ser mobilizados em situações estratégicas complexas, servindo como um instrumento político comum a partir do qual diferentes grupos sociais podem dialogar e negociar direitos.



e consolidar suas narrativas e memórias sobre o passado de violência, exigindo a responsabilização penal de agentes do Estado acusados de violações aos direitos humanos durante a ditadura.

A demanda por justiça e responsabilização:  
breve histórico

*“No vamos a negociar jamás una pena, una condena. Seguiremos nuestra lucha. Hace 12 años intentaron hacer la justicia transicional. Esto viene de Sudáfrica, que era que el torturador se siente junto al torturado para decir: ‘mira, me equivoqué, me dieron órdenes, te torturé, tenemos que olvidar.’ Esa es la justicia de amnistía, de perdón y que viene acompañada también de la reconciliación. Tampoco no nos vamos a reconciliar. ¿Por qué tenemos que conciliarnos con el genocida y con el torturador? Que el torturador vaya a la cárcel, pague lo que tiene que pagar por este horror que cometió. Tiene que haber justicia. Y la justicia que decimos es cárcel común a todos los genocidas. La vida y la dignidad de nuestros hijos no se negocian.”<sup>12</sup>*

Desde o período de transição democrática, a luta por “Justiça” tornou-se um imperativo para os familiares de desaparecidos e sobreviventes dos centros clandestinos de detenção da ditadura militar na Argentina. O movimento de direitos humanos priorizou a luta jurídica, tendo em vista a condenação penal efetiva de agentes do Estado responsáveis por violações. Cada vez mais, o âmbito jurídico seria concebido como lugar de produção de *Verdade*, de sanção coletiva e de representação do passado. Mais do que uma aliança estratégica entre Estado e sociedade civil, dava-se então início a uma disputa pelo direito de controlar as esferas da lei e da memória (DAS, 1995).

Diante das mobilizações massivas e da dimensão que ganhou o tema dos milhares de *detenidos-desaparecidos* no país, o processo de transição política na Argentina jamais pôde ser negociado pela via

---

<sup>12</sup> Depoimento da *Madre Nora Cortiñas*, integrante de *Madres de Plaza de Mayo-Línea Fundadora*, registrado no dia 2 de setembro de 2009, em Buenos Aires, no contexto de uma mesa redonda organizada para o Congresso da Associação Latino-Americana de Sociologia (ALAS).

do perdão, da reconciliação ou da anistia irrestrita. O primeiro governo democrático que sucedeu o governo ditatorial, presidido por Raúl Alfonsín (1983-1989), comprometeu-se em processar penalmente as principais autoridades da ditadura. Em contrapartida, desde o princípio, buscou negociar com setores das Forças Armadas o alcance dos julgamentos, a fim de garantir a estabilidade política.

Eleito democraticamente, em meio a grande comoção popular e sob o coro de “*Aparición con vida*” e “*Memória, Verdade e Justiça*”, Alfonsín declarou a inconstitucionalidade e nulidade da *Auto-Anistia* decretada pelo último governo militar<sup>13</sup>. Em seguida, publicou dois decretos (157 e 158). O primeiro dispunha sobre a perseguição penal contra alguns integrantes das organizações armadas e o segundo ordenava o promotor militar a instruir, diante do *Conselho Supremo das Forças Armadas* (COSUFA), a abertura de um processo contra os membros das três primeiras Juntas Militares<sup>14</sup>. Ainda em dezembro de 1983, seria criada a *Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas* (CONADEP), cujo objetivo era reunir testemunhos e documentos, checar a veracidade das denúncias e redigir um informe final, relatando as violações cometidas durante a ditadura<sup>15</sup>.

Enquanto ocorria o trabalho investigativo da CONADEP, o Congresso Nacional sancionou, em fevereiro de 1984, um projeto de reforma do Código de Justiça Militar, que estabelecia que, caso o COSUFA atuasse

---

<sup>13</sup> O governo ditatorial elaborara alguns instrumentos jurídicos para amparar sua atuação criminosa e esquivar-se da responsabilização penal. Em abril de 1983, a Junta Militar emitiu o “*Documento Final*”, no qual decretava a morte global, genérica e anônima dos desaparecidos. Em setembro daquele mesmo ano, a poucos meses do início do governo democrático, o presidente de fato, General Roberto Bignone, assinou a *Ley de Autoamnistía*, instrumento que dispunha a extinção de qualquer ação penal contra membros da guerrilha ou das Forças Armadas e de segurança.

<sup>14</sup> Num decreto posterior, foi disposta a abertura daquela que ficou conhecida como *Causa Camps*, processo que envolvia diversos repressores que atuaram na cidade de La Plata e zonas vizinhas. Essa causa judicial também ficaria a cargo do COSUFA. Para um histórico das leis, decretos, processos judiciais e anistias referentes aos fatos da ditadura na Argentina, ver Rafecas (2011), Verbitsky (2011) e Yanson (2011).

<sup>15</sup> A CONADEP comprovou oficialmente a existência de quase nove mil desaparecidos políticos no país. Contando com escassa documentação oficial, o “*Informe Nunca Más*” foi elaborado com base nos testemunhos dos *afetados directos* (sobreviventes e familiares das vítimas), conferindo assim legitimidade aos seus relatos. Integrada por membros do movimento de direitos humanos – pessoas que haviam acumulado anos de experiência na sistematização das denúncias e no trato com a justiça –, a CONADEP acabaria funcionando como uma espécie de tribunal de instrução.

de maneira insatisfatória, as partes interessadas poderiam apelar aos tribunais civis, como de fato ocorreu<sup>16</sup>. Quando o COSUFA absolveu todos os comandantes da ditadura, apelações foram apresentadas à *Cámara Federal en lo Criminal y Correccional de la Capital*, tribunal que se encarregou de levar adiante o emblemático julgamento conhecido como *Causa 13* ou *Juicio a las Juntas*.

Entre abril e dezembro de 1985, ocorreram as audiências públicas do julgamento das Juntas Militares. Da CONADEP foram selecionados para julgamento “281 casos exemplares”, sobre os quais testemunharam mais de oitocentas pessoas. O tribunal aceitou a qualidade probatória dos arquivos da CONADEP, validando sua veracidade e qualidade como prova jurídica. A narrativa humanitária do “*Informe Nunca Más*” foi utilizada como estratégia central da acusação. Os sobreviventes omitiram suas identidades políticas e as dos desaparecidos, no intuito de legitimar seus relatos, afirmar seus direitos de cidadania e evitar possíveis perseguições penais (a que estavam sujeitos pelo decreto 157).

Jelin (2008) ressalta que a definição da violência em termos de “violações aos direitos humanos” introduziu definitivamente a dimensão jurídica no conflito político, transformando o judiciário em instância chave do processo de transição. O procedimento jurídico, com suas formalidades e ritualística, converteu “vítimas” em “testemunhas”, “repressores” em “acusados”, enquanto os juízes apresentavam-se como a única autoridade capaz de julgar com “neutralidade” os fatos do passado. Através da retórica supostamente neutra e abstrata do “Direito”, pretendia-se que a narrativa sobre a repressão ganhasse contornos mais *objetivos e realistas*<sup>17</sup>.

Ao longo de todo o julgamento das Juntas Militares, a promotoria buscou comprovar a existência de um plano sistemático de repressão perpetrado a partir do Estado, que utilizara a mesma metodologia em todo o território nacional (sequestro – tortura – desaparecimento forçado). No dia 9 de dezembro de 1985, foi dada a sentença: duas prisões perpétuas, quatro absolvições, enquanto os demais eram condenados a penas que variavam

---

<sup>16</sup> O projeto de lei estabelecia que os tribunais civis podiam constituir-se como instância de apelação aos fatos compreendidos pelo Decreto 158.

<sup>17</sup> Para uma discussão sobre o silenciamento das identidades políticas das vítimas e a despolíticação do relato sobre a ditadura durante o julgamento às Juntas Militares, ver Crenzel (2008), Feld (2002) e Jelin (2008).

entre quatro e dezessete anos de prisão. Os juízes também recomendaram à Justiça Militar instruir causas por zonas, subzonas e áreas territoriais (divisão estabelecida pela própria ditadura para organizar sua ação repressiva). Essa recomendação deu amparo à abertura de causas (por corpo do Exército e por centro clandestino de detenção) em tribunais civis.

Buscando limitar o alcance dos julgamentos e dos processos em etapa de instrução, foi elaborada pelo Executivo e aprovada pelo Congresso Nacional (em dezembro de 1986) a *Ley de Punto Final*. Essa medida estabelecia um último prazo de trinta dias para a apresentação de novas acusações e um tempo máximo de sessenta dias para processar os acusados. Antes que expirasse o prazo estipulado pela lei (25 de fevereiro de 1987) e empenhados na luta por justiça, familiares e ativistas de Direitos Humanos, assim como alguns membros do judiciário, correram para dar início às ações judiciais. No começo de 1987, iniciaram-se os processos contra oficiais que haviam atuado no *I Corpo do Exército* e na *Escuela Mecánica de la Armada* (ESMA)<sup>18</sup>, enquanto outros tribunais ordenaram a detenção de dezenas de ex-repressores.

Em reação aos processos penais, em abril de 1987, ocorreram sublevações militares em diversos pontos do país (com destaque para a revolta na base militar de *Campo de Mayo*, em Buenos Aires, e para o *Levantamiento de los Carapintadas*, em Córdoba). Em junho daquele mesmo ano, o governo decretava a *Ley de Obediencia Debida*, instrumento que absolvía de responsabilidade penal todos aqueles que da patente de tenente-coronel para baixo haviam cometido violações aos Direitos Humanos<sup>19</sup>. Ficaram excluídos do benefício dessas anistias os delitos de estupro, *apropriação* de menores<sup>20</sup> e *apropriação* extorsiva de bens. Em outubro de 1989, já iniciado

---

<sup>18</sup> A ESMA, localizada em Buenos Aires, funcionou como um dos principais *centros clandestinos de detenção* durante a ditadura militar.

<sup>19</sup> Oficiais chefes e subalternos, pessoal das tropas das Forças Armadas, de segurança, policiais e penitenciárias.

<sup>20</sup> Vale esclarecer que *apropriado* é a categoria empregada para nomear os filhos de desaparecidos que foram sequestrados e adotados ilegalmente durante a ditadura militar (em sua maioria por membros das forças de repressão), enquanto *restituição* é o nome dado ao processo de identificação e recuperação da *Verdade* da origem biológica. Assim como os *detenidos-desaparecidos*, a *apropriação* emerge como categoria mobilizada pelos familiares das vítimas para denunciar o desaparecimento forçado de pessoas, neste caso, de crianças, conhecidas como os “desaparecidos vivos” (cujas estimativas apontam para 400 casos).

o mandato presidencial de Carlos Menem (1989-1999), seriam concedidos indultos a todos aqueles que respondiam a processos criminais e, no ano seguinte (em dezembro de 1990), os indultos foram estendidos aos comandantes militares máximos e outros já condenados.

Ao mesmo tempo em que o governo Menem decretava anistia global, o movimento de familiares de desaparecidos continuou reivindicando uma lei específica que reconhecesse a figura de “*ausente por desaparecimento forçado*”. Desde o princípio, os familiares recusaram-se a aceitar qualquer mecanismo legal que assimilasse os desaparecidos a outras figuras com estatuto jurídico já reconhecido, tais como “*aposentado*” ou “*ausente por presunción de fallecimiento*”<sup>21</sup>. Nesse sentido, a demanda dos familiares não se dirigia ao reconhecimento oficial da morte, mas sim do desaparecimento forçado de pessoas<sup>22</sup>.

Como resposta às exigências dos familiares, e como forma de consolidar a política de “*conciliação nacional*” (conforme defendia o presidente Menem), foi sancionada, em 1994, a lei que criava a figura “*ausente por desaparición forzada*”. Finalmente, a categoria *desaparecido* adquiria um estatuto jurídico concordante à sua definição social. Outras leis indenizatórias também foram criadas para reparar as *vítimas e familiares das*

---

<sup>21</sup> Em setembro de 1979, a própria ditadura sancionara a lei de “*Ausencia con presunción de fallecimiento*” (Lei No. 14.394), visando solucionar alguns dos principais entraves legais enfrentados pelos familiares de desaparecidos.

<sup>22</sup> Como aponta Catela (2002), enquanto no Brasil os familiares de desaparecidos exigiam a emissão dos atestados de óbito, na Argentina o movimento de familiares manteve a categoria *detenido-desaparecido* como reivindicação. Marcar e sustentar a distinção entre *morrer e desaparecer* é uma questão de luta para o movimento de familiares na Argentina: o desaparecimento e o assassinato seriam crimes de natureza distinta, seus efeitos e implicações sociais diferiam e, portanto, não poderiam ser tipificados como um mesmo delito. Desaparecer equivaleria a matar o morto, sua memória e sua história. Ao analisar o processo de construção de sentidos ao desaparecimento, vale relevar que o esforço em categorizar o desaparecimento forçado como *delito de lesa-humanidade* é parte de uma luta histórica travada pelas organizações de familiares pela elaboração de uma narrativa sobre esse evento crítico (DAS, 1995). Além do mais, constitui uma estratégia jurídica no campo do direito internacional para processar os responsáveis por esse crime. O desaparecimento forçado passaria a ser entendido como um “crime de natureza aberrante”, conformando, juntamente com o *genocídio*, uma categoria de delitos (*de lesa-humanidade*) considerados imprescritíveis.

*vítimas do terrorismo de Estado*, como seriam então definidos<sup>23</sup>. Com isso, o Estado reconhecia oficialmente não apenas a condição (e a existência social) dos *detenidos-desaparecidos*, mas também de *vítimas e familiares*, além do contexto que os originou (o *terrorismo de Estado*).

Como analisa Vecchioli (2001 e 2005), tais medidas criaram uma série de critérios jurídicos para estabelecer quem poderia ser oficialmente reconhecido como “*víctima del terrorismo de Estado*”. Desse modo, o Estado consagrava um conjunto de categorias sociais para nomear os agentes da história recente – “*ausente por desaparición forzada*”, “*presos a disposición del Poder Ejecutivo Nacional*”, “*familiar de desaparecido*”. Forjada para tratar o legado de violações da ditadura, essa taxonomia jurídica delimitou fronteiras entre grupos sociais, assim como critérios de inclusão e exclusão para o reconhecimento de direitos. Os familiares de desaparecidos – tidos como os únicos atores moralmente motivados da sociedade civil – adquiririam então proeminência, ao passo que suas demandas, apresentadas em virtude dos direitos de sangue, impuseram-se sobre qualquer outro tipo de reivindicação. Para o sistema judicial argentino, somente os sobreviventes, assassinados, desaparecidos e seus familiares serão considerados *afetados*.

Tal processo demonstra a importância do Estado e do discurso jurídico na legitimação de identidades, categorias e representações, bem como revela o porquê do campo jurídico constituir-se como um dos lugares privilegiados de luta para a afirmação das memórias sobre a ditadura. É do espaço da Justiça que emerge uma nova forma de narrar a ditadura, um relato do passado que é colocado em termos jurídicos. Através de atos legislativos (leis e regulamentações) nomeia-se o indivíduo, define-se o seu *status* legal, assim como são formulados os meios legítimos para a sua reparação, como bem coloca Das (1995). Se, por um lado, tais medidas podem resultar das expectativas e mobilizações de grupos de *afetados*;

---

<sup>23</sup> O enquadramento legal organizado entre 1992 e 1994 incluía a Lei No. 24.043 (1992), que indenizava pessoas detidas ilegalmente e a Lei No. 24.411 (1994), que indenizava os familiares de pessoas “*que se encuentran en situación de desaparición forzada*” e para os falecidos “*como consecuencia del accionar de las Fuerzas Armadas, de seguridad o de cualquier grupo paramilitar con anterioridad al 10/12/83*”. Em 2004, entraria também em vigor a Lei No. 25.914, que indenizava os filhos de desaparecidos *apropiados*: “*hijos nacidos durante la privación de la libertad de sus madres y/o desaparecidos por razones políticas*”.

por outro, define-se como exclusividade do Estado a responsabilidade de investigar, julgar e reparar os crimes da ditadura.

Apesar do reconhecimento da figura jurídica do *desaparecido* e da criação das leis reparatorias, o movimento de familiares continuou exigindo a responsabilização penal. Com a emergência de H.I.J.O.S., na segunda metade da década de 1990, surgiria uma prática ritual e política bastante particular: os *escraches*. Os filhos de desaparecidos (a essa altura já adolescentes) passaram a organizar atos em frente das residências e locais de trabalho de ex-repressores, onde sinalizavam (“*Cuidado: A 200 metros genocida suelto!*”) e denunciavam a impunidade. Com o lema “*Si no hay justicia, hay escrache*”, H.I.J.O.S. pretendia retirar repressores do anonimato, tornando público seus delitos passados. Para os filhos de desaparecidos, somente a condenação social e moral garantiria a abertura dos caminhos legais para a responsabilização penal efetiva.

Enquanto uma parte dos familiares de desaparecidos recusava-se a aceitar a reparação econômica, outra parte deu seguimento aos processos penais individuais, aproveitando as fissuras legais deixadas pelas leis de anistia: o crime de *apropriação* de menores e a apropriação ilegal de bens<sup>24</sup>. Além disso, os familiares empreenderam ações no plano transnacional. Desde o início dos anos 1980, por meio da *Federación Latinoamericana de Asociaciones de Familiares de Detenidos-Desaparecidos* (FEDEFAM), o movimento de familiares lutou pela aprovação de uma convenção sobre o desaparecimento forçado de pessoas no âmbito da OEA e da ONU. Defendendo a tese de que o desaparecimento constitui um delito de *lesa-humanidade* – configurando um crime continuado e, portanto, imprescritível (o delito não cessa até o aparecimento do corpo) –, os familiares buscaram questionar a validade das anistias. Apelaram à *Corte Interamericana de Derechos Humanos* (CIDH), que, em 1992, pronunciou-se a favor do direito dos familiares à verdade sobre o destino dos desaparecidos e à localização de seus restos mortais.

---

<sup>24</sup> Em dezembro de 1996, a organização *Abuelas de Plaza de Mayo* apresentou uma queixa criminal pelo delito de *apropriação* de menores durante a ditadura. No ano de 1999, o almirante Massera e o general Videla, além de outros chefes militares, voltariam a ser condenados e presos, mas dessa vez pelo sequestro de crianças.

Com a norma da CIDH em mãos, alguns familiares demandaram a abertura dos chamados “*Juicios por la Verdad*”.<sup>25</sup> A partir de 1998, os tribunais de cidades como La Plata, Buenos Aires e Mar Del Plata, junto às organizações de Direitos Humanos, deram início a esses procedimentos. Mesmo que as sentenças não tivessem validade jurídica (devido à vigência das anistias), os “*Juicios por la Verdad*” permitiram a coleta de provas documentais substantivas (novas denúncias, testemunhos e documentação), que acabariam assentando as bases das provas dos futuros processos penais. Ao mesmo tempo, pelo critério de nacionalidade das vítimas, familiares apresentaram denúncias em tribunais de outros países, onde ocorreram julgamentos pelo desaparecimento forçado de cidadãos estrangeiros em território argentino<sup>26</sup>.

Nessa luta por “Justiça” deflagrada no campo do Direito Internacional, ganharia destaque a atuação do juiz espanhol Baltazar Garzón que ordenou, em 1996, a abertura de um processo em Madrid pelo crime de “genocídio e terrorismo” perpetrado pelas ditaduras argentina e chilena, cujo episódio emblemático foi a detenção, em Londres, do ditador chileno Augusto Pinochet, no ano de 1998. A partir de então, o conceito de perseguição internacional de *crimes de lesa-humanidade* e a doutrina da *jurisdição universal* seriam reformulados: em se tratando de delitos que afetam toda a humanidade, qualquer país poderia julgar seus responsáveis, caso a Justiça nacional não o fizesse. Ganhava

---

<sup>25</sup> Advogado e fundador do *Centro de Estudios Legales y Sociales* (CELS), Emilio Mignone entrou com um pedido para que a Justiça averiguasse o destino de sua filha desaparecida Mónica Mignone. Em 1998, a *Câmara Federal da Capital Federal* reconheceu o direito de Mignone à verdade, ao luto e à disposição do corpo de sua filha, ao passo que delegou à Justiça o cumprimento dessa obrigação (ainda que as leis de anistia não permitissem a responsabilização penal). A partir de então, iniciaram-se os “*Juicios por la Verdad*”.

<sup>26</sup> Sentenças foram assim expedidas por tribunais de países como França, Espanha, Itália, Suécia, Suíça e Alemanha. O oficial da Marinha Alfredo Astiz foi “condenado em ausência” na França, enquanto o capitão da Marinha Adolfo Scilingo era condenado à prisão perpétua, na Espanha, mesma pena imposta pela Justiça italiana aos generais argentinos Carlos Suárez Mason e Santiago Omar Riveros.



força o argumento de que “*El territorio es el mundo, la nacionalidad universal y los intereses los de la humanidad*” (SLEPOY, 2011, p. 108)<sup>27</sup>.

Cabe destacar que a *Convenção Interamericana sobre Desaparecimentos Forçados* incluiu inovações legais que tiveram implicações significativas para o processo de responsabilização penal individual na América Latina, como aponta Sikkink (2011). Na medida em que o desaparecimento forçado era categorizado com um *delito de lesa-humanidade* e definido como um crime continuado, ele deixava de estar sujeito às limitações prescricionais ou anistias. Além do mais, no caso de anistias vigentes, as mesmas somente poderiam ser aplicadas ao período que abarcava o início do crime (dia do sequestro) até a data da anistia. A partir daí, os fatos que se seguissem seriam definidos como crimes continuados e, portanto, deveriam ser investigados e julgados.

Ressalte-se aqui o esforço de organizações nacionais, regionais e transnacionais de direitos humanos para a aplicação desses instrumentos internacionais. Tal demanda pela responsabilização penal individual seria impulsionada por uma rede transnacional de advogados e ONGs (na qual se incluem as organizações de familiares de desaparecidos argentinas), que buscaram legitimar os fundamentos jurídicos para processar penalmente agentes do Estado acusados de violações aos direitos humanos<sup>28</sup>. Nesse contexto, tribunais de outros países começariam a julgar repressores das ditaduras latino-americanas independente

---

<sup>27</sup> Slepoy (2011) lembra que a doutrina da *jurisdição universal* foi formulada teoricamente no contexto do pós-guerra, a partir dos julgamentos de Nüremberg. Desde então, multiplicaram-se os tratados, resoluções e recomendações (internacionais e regionais) destinados à prevenção e castigo de *crimes contra a humanidade*. Contudo, a sua aplicação mais efetiva remonta aos anos 1990, por meio da criação de tribunais penais internacionais *ad hoc* ou permanentes: *Tribunal Ad-Hoc para a Antiga Iugoslávia* (ICTY), aprovado pelo Conselho de Segurança da ONU, em 1993; *Tribunal Ad Hoc para Ruanda* (TPIR), em 1994; tribunais híbridos em Serra Leoa, Timor Leste e Camboja. O ICTY foi considerado o primeiro tribunal internacional desde Nüremberg.

<sup>28</sup> Kathryn Sikkink (2011) analisa como, nas décadas de 1980 e 1990, surgia um novo modelo de responsabilização penal no Direito Internacional, que combinava a responsabilidade do Estado à responsabilização individual – aplicada somente ao subconjunto de direitos referidos como *direitos de integridade física, direitos da pessoa* ou *crimes centrais* (tortura, execução sumária, genocídio, crimes de guerra e contra a humanidade).

do critério de nacionalidade das vítimas, como foi o caso do processo aberto pelo juiz espanhol Baltazar Garzón<sup>29</sup>.

Esse panorama global produziu efeitos legais e políticos importantes no espaço nacional argentino, onde a demanda por justiça colocada pelos familiares de desaparecidos gerava significativa repercussão social. Junto ao crescente processo de reconhecimento de tratados e convenções internacionais de Direitos Humanos, por um lado, e do princípio da preeminência do Direito Internacional sobre os direitos internos do país, por outro, a exigência de anulação das anistias foi sendo progressivamente incorporada. Mesmo sem alcançar os votos necessários para a sua total anulação, em março de 1998 o Congresso Nacional revogou as leis de *Punto Final* e *Obediencia Debida*. Pouco depois, em uma causa judicial conhecida como “*Causa Simón Julio*”, que investigara a *apropriação* de uma menina durante a ditadura, formulou-se o pedido de anulação das leis de anistia. Em sentença, expedida em março de 2001, o juiz Gabriel Cavallo declarava a inconstitucionalidade das leis e pedia que se processassem mesmos acusados pelo sequestro e desaparecimento forçado dos pais da criança. Juízes de tribunais de instrução de outras regiões do país seguiram a decisão de Cavallo. Em agosto de 2003, o Congresso votou pela nulidade das leis. No mês seguinte, iniciaram-se novas causas judiciais, enquanto reabriram-se outras que haviam ficado interrompidas com as anistias (*Causa ESMA* e *Causa I Cuerpo del Ejército*).

Finalmente, parecia que uma parte importante do Judiciário incorporara como critério jurídico o preceito da imprescritibilidade dos *crimes de lesa-humanidade*. Agentes do Estado começaram a ser processados pelo delito de *privação ilegítima da liberdade* contra pessoas que ainda

---

<sup>29</sup> Todo esse processo culminou na aprovação do *Estatuto de Roma do Tribunal Internacional*, em julho de 1998, que definiu como *crimes de lesa-humanidade*: condutas tipificadas como assassinato, extermínio, deportação ou deslocamento forçado, prisão, tortura, estupro, prostituição forçada, esterilização forçada, perseguição por motivos ideológicos, raciais, étnicos ou outros definidos expressamente, desaparecimento forçado ou qualquer ato desumano que cause graves sofrimentos ou atentem contra a saúde física ou mental de quem sofre, sempre que tais condutas sejam cometidas como parte de um ataque generalizado e sistemático contra a população civil. Pollak (2006) também salienta que foram os crimes cometidos pelo nazismo que tornaram necessário adicionar a noção de *crime contra a humanidade* à terminologia jurídica. Surgia então a ideia de que tão somente a qualidade de ser humano seria razão suficiente para viver e exigir dignidade: “*La afirmación más fuerte del valor individual va entonces a la par del reconocimiento del grupo más amplio que se pueda imaginar: la humanidad*” (POLLAK, 2006, p. 98).

permaneciam desaparecidas. Em junho de 2005, a Corte Suprema de Justiça confirmou a inconstitucionalidade das anistias, argumentando a sua incompatibilidade com a Constituição Nacional e com as obrigações internacionais assumidas pelo Estado<sup>30</sup>, como também reiterava a preeminência das normativas internacionais sobre as nacionais<sup>31</sup>. Desde então, os tribunais argentinos transformaram-se em palco privilegiado dos embates pelas memórias da ditadura. Por meio de seus porta-vozes e protagonistas, as narrativas sobre o passado de violência política entravam definitivamente em cena (e em disputa) nos tribunais federais do país.

### Entre a *Verdade Jurídica* e a *Verdade Histórica*

*“En esas causas la consigna sigue la misma: que la investigación judicial aporte a la reconstrucción, a la recuperación de la verdad, a una determinación de la verdad. Que se pueda decir, a partir de un juicio oral y público, qué fue lo que sucedió en Campo de Mayo, qué fue lo que sucedió en la ESMA.”*<sup>32</sup>

---

<sup>30</sup> Entre elas, as normas previstas pela *Convenção Interamericana dos Direitos do Homem* (1969) e pelo *Pacto Internacional* da Constituição Argentina, que confere aos acordos internacionais caráter constitucional interno, como aponta Forneris (2011).

<sup>31</sup> Ao analisar a trajetória das regulações internacionais de Direitos Humanos ao longo da segunda metade do século XX, Vianna (2005) chama a atenção para um deslocamento importante operado no campo dos Direitos Humanos, a saber: o crescente papel do Estado como promotor de direitos, por um lado, e a elaboração de planos de ação para confecção e execução de direitos, por outro. Dessa produção de declarações e documentos com maior poder de imposição supranacional (convenções internacionais de direitos) resulta no comprometimento dos países signatários com sua implantação concreta e com uma mudança legal. E é nesse processo que a contradição entre o ideal universalista do “indivíduo” (presente no conjunto de regulações internacionais de Direitos Humanos) e a concretezude das experiências sociais particulares é trazida à tona, evidenciando a dificuldade de conciliar os sujeitos universais dos direitos humanos com a heterogeneidade de pertencimentos dos sujeitos.

<sup>32</sup> Depoimento de Mariano Gaitan, advogado que integra a equipe jurídica de *Abuelas de Plaza de Mayo*. A entrevista foi realizada em 23 de setembro de 2009, na sede da organização em Buenos Aires.



Desenho de Iván Gamazo. Retrato do acusado Roberto Carlos Zeoliti, codinome “Sapo”, durante a sua declaração indagatória, em audiência da Causa El Vesubio, no Tribunal Federal de Buenos Aires, em maio de 2010.

Abertos os caminhos legais para a responsabilização penal, o movimento de familiares de desaparecidos viu nos julgamentos orais e públicos uma oportunidade única para a reconstrução e determinação da *Verdade* sobre a repressão. Iniciadas as audiências judiciais, tal consideração parece valer não apenas para os familiares das vítimas e sobreviventes, mas também para acusados, advogados defensores, procuradores e juízes. Desde então, a cena judicial vem apresentando-se como *locus* central de produção do *saber* e da *verdade* sobre a ditadura. Pode-se assim dizer que, na primeira década do século XXI, o campo jurídico converteu-se na Argentina em um dos mais importantes espaços de luta pela afirmação de sentidos do passado ditatorial<sup>33</sup>.

Para os familiares de desaparecidos, a função simbólica dos julgamentos é transmitir memórias, oferecer uma explicação, bem como atribuir um sentido ao ocorrido. Agustín Cetrangollo, filho de desaparecido e militante de *H.I.J.O.S.*, considera os julgamentos uma instância de reparação para familiares e sobreviventes. Ressalta também que os “*julgamentos aos genocidas*” servem como um instrumento para julgar o “*modelo político, econômico e social implantado pelos militares*”. Portanto, mais do que determinar a pena e o castigo, o ritual do julgamento penal cumpriria o papel de difundir determinados valores à sociedade e de consolidar uma memória pública sobre a ditadura. Daí a importância de publicização dos mesmos e a necessidade de respeitar o caráter público das audiências orais. Além de impulsionar estas causas judiciais, participando como parte querelante, o movimento de familiares de desaparecidos vem promovendo uma ampla campanha para a sua difusão. Principalmente *H.I.J.O.S.* trabalha no sentido de atrair a atenção social e de fomentar a participação da sociedade. Através de convocatórias e outras ações, os filhos de desaparecidos desejam que outros se aproximem para assistir, relatar e desenhar o que vem sucedendo no interior das salas de audiência nos diversos tribunais do país.

---

<sup>33</sup> Foucault (1996) ressalta que é por meio das condições políticas e econômicas de existência que se formam os sujeitos de conhecimento e as relações de verdade. Não haveria, portanto, antinomia entre saber e poder. Ao analisar o desenvolvimento das práticas judiciárias, o autor é explícito em demonstrar como é precisamente a partir da relação entre poder, direito e verdade, que se estabelecem as normativas jurídicas, impondo certos discursos de verdade e criando a possibilidade para a atuação material (por meio dos processos judiciais, por exemplo).

No decorrer do debate oral, ao mesmo tempo em que o desaparecimento forçado ganha uma definição jurídica (*crime de lesa-humanidade*), familiares, procuradores, advogados e sobreviventes buscam o reconhecimento social das *vítimas do terrorismo de Estado*. Por meio de suas narrativas e testemunhos, procuram afirmar as identidades políticas dos desaparecidos (em contraposição ao que ocorreu durante o Julgamento das Juntas Militares, em 1985, quando as histórias de militância foram intencionalmente omitidas). Essa novidade deve-se tanto a uma estratégia da acusação (como discutirei logo adiante), quanto a uma necessidade que familiares e sobreviventes possuem de valorizar moralmente as suas próprias trajetórias políticas, como também as dos desaparecidos.

*“Si bien, sí, exterminaron miles de vidas, en su mayoría jóvenes entre los quince y los treinta años de edad, no consiguieron, ni conseguirán borrar su recuerdo en la memoria colectiva de la sociedad y confiamos que la historia les guarde y reserve respeto y homenaje. Nosotros reivindicamos el sentido que dieron a su existencia, marcada por la voluntad de contribuir a un proyecto de cambios que, según confiaban, iba a conducir a un mundo más justo para todos, mejor”* (JARACH, 2011, p. 219).<sup>34</sup>

Vale salientar que a política que envolve a mobilização da figura dos *detenidos-desaparecidos* é beneficiada por uma aura de santidade, que se presume que os mortos tenham, e pela ressacralização da ordem política que os mesmos sustentaram, como sugere Verdery (1999). Tal sacralização aponta para uma qualidade particular dos mortos enquanto símbolos políticos: funcionam como catalisador de emoções no campo político, pois estabelecem conexões com o sagrado. A sua autorreferencialidade mobiliza afetos preexistentes, evoca sentimentos de perdas pessoais ou a identificação com aspectos específicos da biografia da pessoa morta. No caso dos *detenidos-desaparecidos*, essa qualidade é

---

<sup>34</sup> Vera Jarach integra as organizações *Madres de Plaza de Mayo-Línea Fundadora*, *Fundación Memoria Histórica y Social Argentina* e a *Asociación de Familiares de Desaparecidos Judíos de la Argentina*. Vera nasceu na Itália e, em 1939, poucos meses depois que foram ditadas as leis raciais hitleristas, foi forçada a migrar junto com a sua família para a Argentina. Sua filha Franca, que nasceu na Argentina, militava na *Unión de Estudiantes Secundarios* (UES) e está desaparecida desde junho de 1976. Segundo relatos de sobreviventes, ela teria passado pela ESMA.

potencializada por uma trajetória que os associa à ideia de desaparecimento simbólico, sofrimento e vitimização.

Nessa direção e retomando as proposições de Durkheim (1972) sobre a relação entre a moral e os sentimentos, Vianna (2005) argumenta que, no contexto de audiências judiciais, o reconhecimento do sofrimento do outro como algo capaz de motivar ou justificar uma ação revela tanto a produção de uma leitura do sujeito sobre si mesmo (colocada em termos morais), quanto organiza as formas pelas quais esse ato deveria ser lido por outros. Dessa perspectiva, os embates morais (ou entre moralidades) que ali se dão devem ser compreendidos como enunciados socialmente demarcados pelo sentido moral das ações dos próprios agentes e daqueles com que estão postos em relação. Ou seja, os sentimentos enunciados no testemunho judicial (raiva, frustração, angústia, tristeza, sofrimento), através de sua exposição e reflexão, constituem e compõem moralidades, que funcionam como armas para disputas e afirmação de memórias e *verdades*.

Nos tribunais, as emoções cumprem então um papel persuasivo e tático (BAILEY, 1993) na medida em que ajudam a legitimar ou deslegitimar aqueles que as expõem. Como aponta Das (1995), a encenação das memórias e a dramatização pública do sofrimento privado no âmbito jurídico impõem à sociedade a necessidade de reconhecer as mentes e os corpos das vítimas, ao passo que coloca em debate a questão da culpa e da responsabilização. Desde que as sociedades contemporâneas investiram o poder judicial de autoridade para pronunciar a *Verdade*, os tribunais tornaram-se um espaço bastante apropriado para essa encenação.

Em 2006, deu-se início à etapa oral e pública das primeiras causas que investigavam *delitos de lesa-humanidade* cometidos durante a ditadura na Argentina<sup>35</sup>. A partir de então, multiplicaram-se os julgamentos em

---

<sup>35</sup> A etapa de instrução dos "*julgamentos de delitos de lesa-humanidade*", como são conhecidos, iniciou-se no ano de 2003, após a anulação das leis de anistia pelo Congresso Nacional. Nessa primeira etapa, com base nas provas reunidas pela procuradoria, foram definidos os acusados. A etapa oral e pública dos primeiros julgamentos começaria somente em 2006. Desde então, produziram-se inúmeras declarações testemunhais e foram apresentadas as primeiras alegações de procuradores, advogados querelantes e defensores.

tribunais de diversas localidades do país<sup>36</sup>. Advogados, representando organizações de Direitos Humanos ou vítimas individuais, estão autorizados a participar dessas causas como parte querelante. Por conseguinte, os processos penais tornaram-se o principal foco da militância de familiares de desaparecidos e sobreviventes, nos quais atuam propondo medidas, discutindo, questionando ou validando as decisões judiciais.

Segundo afirmam esses ativistas, seus testemunhos e suas histórias (filmados e documentados nas audiências) conformam um material valioso para a construção da memória coletiva. As sentenças judiciais atribuem legitimidade às suas memórias, permitindo que assim sejam reconhecidas socialmente. Além disso, o espaço do tribunal vem constituindo-se como lugar de homenagem às vítimas. Atos e manifestações são organizados em frente aos tribunais, principalmente nos dias de início ou término dos julgamentos. Alguns familiares comparecem assiduamente às audiências testemunhais, como é o caso de Adela Antokoletz, irmã de um desaparecido e filha de uma histórica *Madre de Plaza de Mayo* já falecida. Ao longo de todo o debate oral da *Causa ESMA*, Adela compareceu como *Madre*, vestindo um *pañuelo* sobre a cabeça. Segundo ela, essa era uma forma de homenagear a luta do movimento de *Madres por Justiça* e de tornar os desaparecidos presentes.

As audiências judiciais funcionam, desta forma, como um ritual para a rememoração dos desaparecidos e para o reconhecimento de suas identidades políticas. Na antessala, após longos anos, reencontros emocionados se produzem entre pessoas que compartilharam a militância política em anos ditatoriais. O público é integrado majoritariamente por familiares, sobreviventes, ativistas de direitos humanos, jornalistas e estudantes. Psicólogos que trabalham junto ao programa de assistência psicológica às testemunhas, vinculado à Secretaria de Direitos Humanos, também conformam o público usual das audiências. Para os ativistas, a presença desse

---

<sup>36</sup> Julgamentos ocorreram em Mendoza, Córdoba, Santa Fé, Chaco, Formosa, La Pampa, Tucumán, Santiago del Estero, Mar Del Plata, La Plata, Buenos Aires e outras cidades da Província de Buenos Aires. Entre 2009 e 2012, no Tribunal Federal de Buenos Aires, deram-se as audiências das chamadas *Mega Causas*: *Causa Campo de Mayo*, *Causa ESMA*, *Causa I Cuerpo del Ejército*, *Causa Vesubio*, *Causa Orletti*, *Causa ABO*, *Causa Plan Sistemático de Apropiación de Niños*. Na *Causa I Cuerpo del Ejército*, foram reconhecidas quase mil vítimas e detidos e processados aproximadamente cem acusados. Já a *Causa ESMA*, a maior delas e por isso dividida em etapas, reúne em torno de seiscentas vítimas e cerca de cinquenta acusados.



público é fundamental para apoiar e agradecer todos aqueles que aceitaram a dolorosa tarefa de prestar testemunho.

É quase inevitável comparar o ritual do julgamento à encenação de uma peça teatral, como fez Hannah Arendt (2008a). Numa mesa no alto e no fundo da sala, de frente para o público, estão sentados os juízes. Abaixo, numa cadeira colocada no canto esquerdo da sala, revezam-se as testemunhas. Em seguida e de costas para o público, estão, de um lado, os advogados de acusação e o procurador e, de outro, os acusados e seus advogados defensores. Logo atrás, separada por um vidro, encontra-se a platéia. Tal como observou Arendt (2008a) em sua análise sobre o julgamento de Eichmann, em Jerusalém, a maior parte do público ali presente já conhece tudo o que há para saber e não precisa daquele julgamento para tirar suas próprias conclusões sobre o que sucedeu no passado. Ainda assim, familiares e sobreviventes consideram o julgamento um ato simbólico de reparação por crimes que, a partir do momento em que foram definidos pelas normativas internacionais como de natureza imprescritível, impõem como dever o ato de memória.

Parece-me assim sugestiva a ideia de analisar esses julgamentos como rituais na medida em que se constituem como “[...] tipos específicos de eventos, mais formalizados e estereotipados e, portanto, mais suscetíveis à análise porque já recortados em termos nativos [...] há uma ordem que os estruturam, um sentido de acontecimento cujo propósito é coletivo, e uma percepção de que eles são diferentes” (PEIRANO, 2001, p. 8). O drama do desaparecimento forçado e da tortura é reencenado narrativamente ao longo do testemunho judicial, podendo ser assim analisado como ato performativo (TURNER, 1974 e 1985) “*com poder não apenas de argumentação, no sentido da organização racionalizada dessa memória e de seu uso para um objetivo concreto, mas também de trazer ritualmente à cena o já vivido, de modo que possa ser partilhado de forma alegórica também pelos demais presentes*” (VIANNA, 2005, p. 37). Sob essa ótica, pode-se afirmar que os tribunais argentinos converteram-se em palco para a encenação de memórias e das disputas pelo reconhecimento de uma *verdade jurídica* sobre a ditadura, revelando como o campo jurídico, por meio desses “julgamentos-rituais”, pode afetar as relações de poder e ampliar as práticas sociais de memória.

Em 2007, desde a anulação das leis de anistia, o juiz Carlos Rozanski pronunciaria, na cidade de La Plata, a primeira sentença contra agentes do Estado responsáveis pelo desaparecimento forçado de pessoas durante a ditadura<sup>37</sup>. Nela, o juiz descreveu o sucedido durante a repressão como um *genocídio*. A decisão foi considerada uma sentença histórica para o movimento de familiares de desaparecidos, que celebrou o fato do tribunal ter validado juridicamente a sua própria interpretação sobre o que ocorrera em anos ditatoriais: um genocídio perpetrado por razões políticas<sup>38</sup>. Haveria assim por parte do movimento de familiares uma vontade de categorização (*genocidio, terrorismo de Estado*), que se articula no campo jurídico com a ideia de produção de um discurso de *verdade* e de afirmação de um sentido à memória da ditadura. Alguns dos próprios atores judiciais coincidem com essa proposta. O juiz Rozanski, por exemplo, argumentaria que o enquadramento social e jurídico conferido aos fatos da repressão torna-se decisivo para a construção da memória coletiva:

[...] reconocer que en la Argentina tuvo lugar un genocidio es una necesidad ética y jurídica. Ello por cuanto hace la relación inseparable del derecho y la verdad. [...] en materia de juzgamiento de delitos de lesa humanidad, el reconocimiento de una “verdad” histórica, como las violaciones masivas a los derechos humanos, adquiere una importancia decisiva para la construcción de la memoria colectiva (ROZANSKI, 2011, p. 185).

---

<sup>37</sup> Tratava-se de uma causa movida contra o ex-chefe de operações da polícia bonaerense Miguel Etchecolatz e contra o capelão católico, Christian Von Wernich. Nesse mesmo ano, também sairiam as sentenças das seguintes causas: “*Batallón de Inteligencia 601*”, que condenou o ex- chefe do Exército Cristiano Nicolaides e mais sete coronéis; a causa contra o general Domingo Bussi, em Tucumán; e uma causa contra o general Luciano Benjamin Menéndez, em Córdoba.

<sup>38</sup> O conceito de *genocídio* é um termo moderno criado pelo advogado polonês Raphael Lemkin, a partir de suas reflexões sobre o extermínio da população armênia pelo Estado Ittihadista, no início do século XX. Com a publicação de seu livro “*Axis Rule in Occupied Europe*”, em 1944, o termo seria utilizado para definir os crimes perpetrados pelo nazismo, sendo então apropriado pelo Direito Internacional: um exercício criminoso da soberania estatal, um crime contra o direito das gentes (*jus gentium*), seja em tempos de guerra ou de paz. Contudo, como bem aponta Veena Das (1995), foi durante o julgamento de Nuremberg (1945) que o crime de *genocídio* (*crime de lesa-humanidade*) ganharia, pela primeira vez, um reconhecimento formal.

Pode-se com isso observar como diversos atores sociais encontram-se empenhados em introduzir a figura do *genocídio* nas resoluções e sentenças judiciais relacionadas aos crimes da ditadura argentina. Pretende-se, desta forma, trazer para o âmbito judicial a referência ao “*genocídio argentino*” tal como ele já aparece na vida social (sobretudo nas narrativas do movimento de familiares de desaparecidos). Vale salientar que a questão de como tipificar o sucedido deve-se menos a um problema de variação da pena – pois os responsáveis já estão sendo condenados com a pena máxima permitida pelo ordenamento jurídico (a prisão perpétua) – do que com a intenção de afirmar juridicamente que tais delitos foram cometidos num marco social específico: o contexto de burocratização da morte, dos massacres administrativos e da utilização de uma tecnologia de poder, na qual a “negação do outro” encontra o seu ponto limite (o desaparecimento físico e simbólico da pessoa).

Cabe aqui esclarecer que a *Convenção para a Sanção e Prevenção do Delito de Genocídio das Nações Unidas*, aprovada em 1948, excluiu de sua aplicação os grupos políticos<sup>39</sup>. Essa exclusão seria questionada nos anos 1980 pelo *Informe Whitaker*<sup>40</sup> e, nos anos 1990, pelos escritos do juiz espanhol Baltazar Garzón sobre as ditaduras latino-americanas<sup>41</sup>; o seria também pelas análises sobre os tribunais penais internacionais que julgaram os genocídios nos Balcãs e em Ruanda. A crítica dirigia-se à inclusão

---

<sup>39</sup> O texto final da *Convenção para a Sanção e Prevenção do Delito de Genocídio*, documento ainda vigente, definiu o *genocídio* como “todo ato perpetrado com a intenção de destruir, total ou parcialmente, a um grupo nacional, étnico, racial ou religioso”.

<sup>40</sup> O *Informe Whitaker* analisava as discussões travadas no âmbito das Nações Unidas para aprovação da Convenção sobre o Genocídio, bem como tratava dos extermínios massivos ocorridos entre 1948 e 1984. O Informe criticava duramente a posição da URSS pela exclusão dos grupos políticos do documento, ao passo que defendia a necessidade de proteção destes grupos, tendo em vista que as experiências genocidas mais contemporâneas haviam ocorrido, em grande medida, por razões político-ideológicas.

<sup>41</sup> Em 1997, o juiz Baltazar Garzón abria uma causa em Madrid contra os militares argentinos pelos delitos de *terrorismo e genocídio*. Como coloca Feierstein (2007), Garzón se baseava no *Informe Whitaker* para argumentar: 1) sobre a pertinência de tipificar como *genocídio* o extermínio de “grupos políticos”; 2) sobre a pertinência do termo “grupo nacional” para qualificar os fatos sucedidos na Argentina; 3) sobre a pertinência do termo “grupo religioso” em função do discurso da ditadura militar argentina e sua vinculação com a instauração de uma ordem “ocidental e cristã”; 4) sobre o caráter político do pensamento racista e a consequente necessidade de politização do conceito de “grupo racial”.

dos grupos políticos no marco da Convenção, a fim de abarcar os massacres massivos cometidos contra grupos definidos em termos *políticos*.

Em face da restrição dos “grupos políticos” na jurisprudência internacional, alguns procuradores e advogados de acusação (entre os quais há familiares de desaparecidos) vêm procurando argumentar que, na Argentina ditatorial, o Estado teria praticado o aniquilamento sistemático de uma parte significativa do “grupo nacional”. O grupo vitimado estaria integrado por indivíduos que, de alguma maneira, foram considerados um obstáculo para a implantação do projeto político-econômico pretendido pela ditadura. Assim o fez, por exemplo, a advogada Mirta Mantaras, em setembro de 2009, em sua alegação na *Causa I Cuerpo del Ejército*. O procurador Alejandro Alagia, que atuou na *Causa ABO*, também se posicionaria em favor da definição dos crimes cometidos pela ditadura como *genocídio*, argumentando que a repressão estatal não ocorrera de maneira indiscriminada, mas antes se dirigira a um grupo social previamente definido. O procurador ressaltava ainda que os fatos do processo (assassinatos em massa) não estavam previstos no código penal. Por isso, a importância desses julgamentos como lugar de luta pelo sentido e como espaço de atribuição de um *significado verdadeiro* ao sucedido:

*Creemos que hoy el esfuerzo es para mantener a los juicios, para que se realicen, pero también para dar una verdadera significación a lo que ha ocurrido. [...] En primer lugar, reconocer que es la propia autoridad la que define un enemigo y los destruye en un plan sistemático de crímenes masivos. En segundo lugar, es que ya no estamos frente a delitos definidos en los códigos penales. [...] Hay que fomentar y hay que hacer la lucha por el sentido.<sup>42</sup>*

Embora existam diferenças entre os argumentos das acusações nesses “julgamentos de delitos de lesa-humanidade”, procuradores e advogados de acusação coincidem em caracterizar a repressão na Argentina como um plano sistemático de tortura e extermínio, elaborado e executado pelo

---

<sup>42</sup> Comunicação de Alejandro Alagia, procurador que atuou na *Causa ABO*, em 21 de outubro de 2010, durante a *II Jornadas sobre Experiencias Latino-americanas en Derechos Humanos*. Organizada pelo *Instituto Espacio para la Memoria* junto à Secretaria de Direitos Humanos da Nação, a Jornada foi realizada no *Espacio para la Memoria y Promoción de los Derechos Humanos (Ex ESMA)*.

Estado contra um grupo social específico, definido segundo critérios políticos. Tal caracterização busca tanto defender a necessidade de contemplar os “grupos políticos” na figura do *genocídio*, quanto afirmar um sentido particular ao sucedido. Daí que uma das estratégias utilizadas atualmente pelas acusações seja explicitar a identidade política das vítimas.

Em outubro de 2010, os advogados que atuavam na *Causa ABO* expuseram as fotos dos desaparecidos que haviam sido objeto do processo penal, informando profissão, data do sequestro, centro clandestino de detenção pelos quais passaram, assim como destacavam as organizações políticas nas quais haviam militado. Argumentavam que a ditadura militar havia perpetrado um plano sistemático de extermínio contra seus inimigos (definidos politicamente), com o objetivo de “reorganizar política e culturalmente a nação”. Uma das advogadas utilizou o termo cunhado por Arendt (2008a e 2008b) de “*massacres administrativos*”<sup>43</sup> para referir-se ao caráter rotineiro e burocrático do extermínio. Enquanto entre o público circulavam panfletos com as fotos, nomes e codinomes dos acusados, a advogada escolhia alguns casos para descrever os procedimentos de sequestro e tortura.

No decorrer das audiências da *Causa ABO*, o procurador Alejandro Alagia pediria às testemunhas que falassem sobre a sua história de militância política (como também dos desaparecidos), tanto para qualificar os fatos da repressão como um *genocídio* contra um “grupo político”, quanto para defender os sobreviventes das perguntas dos advogados de defesa (que procuravam deslegitimá-los moralmente, denunciando suas atividades *terroristas*). Em sua alegação, proferida em novembro de 2010, o procurador buscou comprovar a sistematicidade dos sequestros, das torturas e das desapareições forçadas. Tal como a advogada da acusação, Alagia selecionou alguns dos testemunhos para discorrer sobre as torturas infringidas contra os sequestrados. Tipificou essas “*condutas aberrantes*” como “*crimes de lesa-humanidade*” e enfatizou a continuidade delitiva do desaparecimento forçado (reiterando, com isso, a

---

<sup>43</sup> Arendt diria: “A expressão ‘*massacres administrativos*’ é a que parece melhor definir o fato. [...] A expressão tem a virtude de dissipar a suposição de que tais atos só podem ser cometidos contra nações estrangeiras ou de raça diferente. [...] é evidente que esse tipo de morte pode ser dirigido contra qualquer grupo determinado, isto é, que o princípio de seleção é dependente apenas de fatores circunstanciais.” (ARENDDT, 2008a, p. 312)

sua imprescritibilidade), mesmo argumento utilizado pelos procuradores Guillermo Friele e Felix Croux nas Causas *Automotores Orletti* e *Vesubio*, respectivamente. Finalmente, reafirmou a importância desses “julgamentos históricos” para a construção da memória coletiva.

Mesmo que as acusações busquem comprovar o caráter sistemático e massivo dos crimes que são objeto desses processos penais, a responsabilização aparece de forma individualizada, assim como as causas são estruturadas pela somatória de delitos individuais (privação ilegítima da liberdade, tortura, homicídio, estupro, roubo, *apropriação* de menores) contra pessoas também particulares, uma vez que o crime de *genocídio* não encontra tipificação no código penal argentino. Tendo isso em vista, uma parte dos procuradores e advogados da acusação requer a presença de uma norma que permita introduzir o *genocídio* no ordenamento jurídico para que assim se possa qualificar os fatos da ditadura. Além disso, vários atores judiciais empenhados nesses julgamentos defendem que os processos penais sejam organizados por zonas ou circuitos repressivos, tanto para racionalizar e acelerar os julgamentos (evitando a abertura de inúmeras causas individuais) quanto para evitar que familiares e sobreviventes sejam convocados a prestar infinitas declarações testemunhais, como defendeu o procurador Guillermo Friele, responsável pela *Causa Automotores Orletti*.<sup>44</sup>

Por outro lado, a advogada e militante de *H.I.J.O.S.*, Ana Oberlín, destacaria a complexidade destes processos penais devido à quantidade de vítimas e acusados, à questão do “limite biológico” (acusados e testemunhas já falecidos ou com problemas de saúde), bem como à sua repercussão social. Existiria ainda uma enorme dificuldade em reunir provas trinta anos depois de transcorridos os eventos. O objeto da investigação consiste justamente em um sistema clandestino de repressão, que se preocupou em manter suas operações ilegais da forma mais secreta

---

<sup>44</sup> Nesses julgamentos, observa-se a ausência de uma estratégia global e a utilização de distintos critérios nas diferentes jurisdições: há causas organizadas por vítimas, outras por acusados, por eventos repressivos (com uma ou mais vítimas), por centro clandestino de detenção ou ainda por circuito repressivo (reunindo vários centros de detenção). Como aponta Crenzel (2008), as causas organizadas por centro clandestino de detenção resultam do trabalho realizado pela CONADEP, nos anos 1980, que optou por classificar o vasto material testemunhal de sobreviventes e familiares de desaparecidos por centros clandestinos, indicando os repressores que haviam atuado em cada um deles.

possível, dispondo, para tanto, de uma série de mecanismos para assegurar a impunidade dos responsáveis – vedação das vítimas, utilização de codinomes por parte dos repressores, destruição e ocultamento de corpos, locais de detenção, arquivos e documentação.

Por isso, cobra força nesses processos penais a importância dos “arquivos vivos”. São as memórias e testemunhos de familiares e sobreviventes que se constituem como a principal prova para a demonstração de crimes cometidos na mais absoluta clandestinidade. Procuradores e advogados querelantes buscam salientar essa particularidade e, ao alegar sobre a dificuldade de coleta de evidências materiais, pedem aos juízes especial consideração pelos testemunhos das vítimas e seu reconhecimento como provas criminais legítimas. As acusações também procuram incorporar ao processo todo tipo de prova, tais como os arquivos da CONADEP, livros de autocrítica de membros das Forças Armadas ou policiais, literatura de testemunho, reportagens e notas da imprensa e, quando possível, o próprio corpo delito (em especial os restos dos desaparecidos identificados) – como o fizeram as acusações na *Causa I Cuerpo del Ejército*, *Causa ABO* e *Causa ESMA*.

Em suma, o que parece colocar-se nesses julgamentos tão particulares é a possibilidade de determinar a *verdade jurídica* em condições não convencionais de exercício das regras da prova. Como aponta Foucault (1996), as práticas judiciárias estabelecem diversos procedimentos de pesquisa da verdade, que definem “formas racionais” da prova e da demonstração (como produzir a verdade, em que condições, de que forma observar e quais regras aplicar). As práticas judiciárias incluem ainda a arte de persuadir, “[...] de convencer as pessoas da verdade do que se diz, de obter vitória para a verdade ou, ainda, pela verdade” (FOUCAULT, 1996, p. 54). Na ausência do *flagrante delito* ou de evidências materiais, recorre-se ao *inquérito*, procedimento que convoca todos que podem, sob juramento, garantir o que viram e o que sabem. São os testemunhos daqueles considerados capazes de saber – seja por sua sabedoria (*testemunhas de conceito*) seja por ter presenciado o acontecimento (*testemunhas presenciais*) – que permitem determinar se algo realmente aconteceu. Ao converter-se num procedimento legítimo de autenticação e transmissão da *verdade*, o inquérito constitui-se como uma forma política de exercício do poder.

Nos “*juulgamentos de delitos de lesa-humanidade*” argentinos a enunciação da verdade deriva, sobretudo, de um conhecimento de ordem retrospectiva, pautado no testemunho, um saber produzido por meio do inquérito e da lembrança, o que revela o peso da memória das vítimas no processo de construção da *verdade jurídica*. Suas memórias sustentam a prática jurídica, ao passo que produzem o *saber* sobre a ditadura. E se as audiências orais levam à ritualização do sucedido – através das narrativas daqueles que sabem, que viram ou que viveram “em carne própria” –, o tribunal transforma-se num espaço crucial não apenas para a afirmação da *verdade*, mas também para o seu questionamento. Em disputa estão as palavras, as condutas e a moral de vítimas, acusados, procuradores e juizes, assim como em questão estão a legitimidade do próprio julgamento e a validade dos princípios jurídicos aplicados.

Encenando memórias, enunciando a *Verdade*: testemunhos de sobreviventes

*“A testemunha, a humilde testemunha, por meio unicamente do jogo da verdade que ela viu e enuncia, pode, sozinha, vencer os mais poderosos. Édipo-Rei é uma espécie de resumo da história do direito grego. Muitas peças de Sófocles, como Antígona e Electra, são uma espécie de ritualização teatral da história do direito. Esta dramatização da história do direito grego nos apresenta um resumo de uma das grandes conquistas da democracia ateniense: a história do processo através do qual o povo se apoderou do direito de julgar, do direito de dizer a verdade, de opor a verdade aos seus próprios senhores, de julgar aqueles que os governam”* (FOUCAULT, 1996, p. 54).

Como na tragédia de Édipo, as ideias de que a testemunha, mediante a enunciação da verdade, pode vencer os poderosos e a de que o povo, através do processo, conquista o direito de julgar quem o governa, parecem estar no centro das considerações de sobreviventes e familiares de desaparecidos da ditadura argentina. O ato de testemunhar e de exigir Justiça colocou-se como um dever, quando em tempos ditatoriais familiares saíram a denunciar os sequestros e sobreviventes apareceram para narrar, em primeira pessoa, a experiência do horror vivida nos centros clandestinos de detenção. Como aponta Agamben



(2008), se *mártir* é a palavra grega para *testemunha*, termo que deriva do verbo recordar, a vocação do sobrevivente não pode ser outra senão a da memória. Enquanto alguns se calam diante de uma lembrança que se sente insuportável, outros percebem no encarceramento o centro de suas vidas, como coloca Primo Levi (1990). Estes últimos consideram-se testemunhas de algo que os desautoriza esquecer e silenciar, pois são fatos com uma dimensão muito maior do que o da própria existência.

Para muitos *aparecidos-sobreviventes* e familiares de desaparecidos da ditadura argentina, a memória converteu-se em um bem e um dever, ao passo que se lhes apresenta como uma necessidade jurídica, moral e política (SARLO, 2007). Se as autoridades militares silenciavam, ocultavam ou negavam o ocorrido, as narrativas dos *afetados* impuseram-se como a matéria-prima para a construção da memória sobre o passado ditatorial. Passadas mais de três décadas de lutas pela legitimação de suas vozes, as memórias de sobreviventes e familiares manifestam-se novamente como uma necessidade. Desta vez, seus testemunhos conformam a base das provas dos julgamentos penais e servem de fundamento para a determinação da *verdade jurídica* sobre a ditadura.

A escassez de evidências materiais (e esse complexo fenômeno social e político denominado *detenido-desaparecido*) tornou ainda mais imprescindível a presença dos testemunhos dos *afetados* nos *julgamentos de delitos de lesa-humanidade*. Familiares e sobreviventes constituem-se, em primeiro lugar, como a “prova viva” do sucedido. O testemunho no tribunal transforma-se assim em um ato para o reconhecimento das vítimas e de suas palavras. Alguns se apresentam como parte autora das causas judiciais e se dirigem espontaneamente ao tribunal, pois fizeram do testemunho e da demanda por “*Memória, Verdade e Justiça*” um compromisso existencial e político. Outros comparecem receosos, com medo de sofrer represálias ou de ver suas condutas passadas submetidas a julgamento moral.<sup>45</sup>

---

<sup>45</sup> O receio de muitos sobreviventes em testemunhar não seria infundado, sobretudo após o desaparecimento de Jorge Julio López. López, que havia sobrevivido ao cativo durante a ditadura, apresentava-se como uma das principais testemunhas de uma causa contra um repressor na cidade de La Plata. Ele voltaria a desaparecer em setembro de 2006; dessa vez, definitivamente. Diante do emblemático caso de Julio López, inúmeros sobreviventes desistiram de prestar declaração testemunhal ou se recusam a entrar no programa de proteção às testemunhas, alegando que não receberiam escolta de uma polícia da qual foram vítimas no passado.

Graciela Daleo, uma sobrevivente da ESMA que integra a *Asociación de Ex Detenidos-Desaparecidos*, converteu a memória numa obrigação. Ex-militante da organização *Montoneros*, ela trabalha para impulsionar as *Causas de Derechos Humanos* e vem testemunhando desde os anos 1980. Graciela afirma que a sua sobrevivência se traduziu no compromisso de narrar o que viveu e defende a necessidade de reconhecer o lugar simbólico das condenações penais dos *juicios de delitos de lesa-humanidad*, assim como do *Derecho* como um espaço de luta política. Em seus escritos e testemunhos, Graciela empenha-se em desconstruir o estigma que, ainda hoje, pesa sobre os sobreviventes dos centros clandestinos de detenção argentinos.

*El balurdo que nosotros cargamos sobre las espaldas también fue éste: si estás vivo por algo será...; si contás el horror lo multiplicás, si te lo callás, ¿qué sos?, “un servicio” ¿porque no lo decís?, y además estás quitando la posibilidad de la construcción de la verdad y la lucha por la justicia. [...] todas estas cosas confluyen en la cuestión de que el campo de concentración era la muerte, de allí sólo podía salir la muerte, o sea, nadie (DALEO, 2001, p. 109).*

Cabe salientar que uma das vozes mais negadas durante as décadas de 1980 e 1990 na Argentina foi a dos sobreviventes. Em contraposição à heroicidade, valentia e inocência atribuídas aos *detenidos-desaparecidos* que nunca regressaram, sobre essa minoria de *aparecidos-sobreviventes* recaiu o estigma de *colaboradores, delatores, cómplices* ou *traidores*, processo atrelado à confusão de papéis entre vítimas e algozes dentro dos centros clandestinos de detenção. Junto ao sentimento de culpa pela sobrevivência (“*por algo terá sobrevivido*”), aos *aparecidos* restou o silêncio. Enquanto *madres* e outros familiares (desde a sua isenção política) podiam narrar e interpretar o que sucedera, aos sobreviventes só lhes era permitido relatar as vexações corporais sofridas durante o cativeiro. Como forma de proteger o lugar de *vítima* tão penosamente conquistado, não havia escuta possível para qualquer referência às suas identidades ou trajetórias de militância

política (como também não havia para os *detenidos-desaparecidos*). Fazia-se assim sentir um dos efeitos mais cruéis da repressão: o processo de negação da história e identidade política das vítimas e a sua responsabilização pelo massacre (“*por algo terá desaparecido*”). Foi somente no final da década de 1990 que os sobreviventes começariam a *aparecer*, expondo outras narrativas sobre o passado e afirmando o seu lugar enquanto representantes de uma geração e de um projeto político que foi alvo da repressão.

A questão do *colaboracionismo* e da *culpa* revela-se como um tema clássico da literatura sobre os sobreviventes dos campos de extermínio nazistas, como aponta Agamben (2008)<sup>46</sup>. Primo Levi (1990), ele mesmo um sobrevivente, refletiu de maneira primorosa sobre a questão. O autor argumentaria que, embora os “*prisioneiros privilegiados*” fossem minoritários no *Lager*, eles representavam a maioria entre os sobreviventes. Essa “*zona cinzenta*”, habitada pelos *prisioneiros-funcionários*, teria sido suficiente para “*confundir a necessidade dos internos de julgar*”, ao passo que era demonstrativa do processo de “*perda de autonomia*” do povo judeu, como ironizou Arendt (2008a)<sup>47</sup>. Essa atmosfera de confusão e de suspeita gerada entre os sequestrados aparece nos relatos de inúmeros sobreviventes na Argentina, principalmente daqueles oriundos da ESMA.

Com muita lucidez, alguns *aparecidos* procuram inverter esse processo de transferência da culpa dos perpetradores para as vítimas. Ao mesmo tempo em que narram sobre o trato desumano que receberam no cativeiro, os sobreviventes querem demonstrar como jamais estiveram em condição de decidir (nem mesmo sobre a própria vida ou morte).

---

<sup>46</sup> Em Agamben (2008), Arendt (2008a, 2008b), Levi (1990) e Pollak (2006) encontram-se mais referências.

<sup>47</sup> Arendt lembra como a questão do colaboracionismo estava na ordem do dia durante o julgamento de Eichmann, em Jerusalém: “O fato bem conhecido de que o trabalho direto dos centros de extermínio ficava usualmente nas mãos de comandos judeus foi justa e cabalmente estabelecido pelas testemunhas de acusação – como eles trabalhavam nas câmaras de gás e nos crematórios, como eles arrancavam os dentes de ouro e cortavam o cabelo dos mortos, como eles cavavam os túmulos e os desenterravam de novo para eliminar os traços do assassinato em massa; como técnicos judeus haviam construído as câmaras de gás em Theresienstadt, onde a “autonomia” dos judeus havia sido levada tão longe que até o carrasco era judeu.” (ARENDR, 2008a, p. 139)

E se foram propositalmente alocados na *zona cinzenta* da sobrevivência foi para gerar suspeitas, propagar o terror e impedir qualquer relação de solidariedade entre os sequestrados: “[...] comprometê-los é carregá-los de crimes, manchá-los de sangue, expô-los tanto quanto possível: assim contraem com os mandantes o vínculo da cumplicidade e não mais podem voltar atrás” (LEVI, 1990, p. 21). Em 1985, em sua declaração no Julgamento das Juntas Militares, Graciela Daleo quis enfatizar a enorme distância existente entre repressores que haviam atuado nos campos clandestinos e os sequestrados que, como forma de negociar a sobrevivência, haviam desempenhado diversos tipos de tarefa no cativeiro.

Apesar de acusados, julgados e constantemente forçados a justificar-se, são os sobreviventes (mais do que os familiares das vítimas) que podem melhor contribuir para uma reconstrução da face secreta e clandestina da repressão. Em seus testemunhos nas audiências judiciais, eles se esforçam para transmitir o que sabem, viram e viveram, mas também para conferir legitimidade e credibilidade às suas narrativas. Em outubro de 2010, no âmbito da *Causa ESMA*, a sobrevivente María Milesi começou o seu relato identificando-se como uma ex-estudante de economia e militante da *Juventud Peronista*. Ela então contaria sobre a sua condição física e psíquica durante o cativeiro, sobretudo quando viu seu filho (que tinha apenas quatro meses de vida) ser levado para uma das sessões de tortura. Nesse momento, María se emocionou e perdeu a fala. Disse que permaneceu isolada, vendada e algemada por meses a fio, até ser levada para trabalhar no subsolo da ESMA, onde cumpriria “com muita culpa” a tarefa de falsificar documentos. Quando os juízes pediram que ela identificasse os acusados ali presentes, os advogados de defesa procuraram culpabilizá-la pela sobrevivência. Questionaram se ela saberia responder por que havia sido liberada ou levada para trabalhar no escritório de falsificação. De forma incisiva, María respondeu que não existira “nenhuma lógica” naquele lugar e que a intenção era “enlouquecer, quebrar e romper com qualquer laço de confiança entre os prisioneiros”. María finalizaria o seu depoimento, afirmando que o seu testemunho significava uma dolorosa volta ao passado, mas que reconhecia a sua importância para a luta por “Justiça”.

Vale aqui relevar, seguindo Pollak (2006), as particularidades do testemunho produzido no âmbito judicial<sup>48</sup>. Trata-se, em primeiro lugar, de um protocolo formalizado (número de ata, número do processo, data e hora de chegada da testemunha, seu nome, data de nascimento, profissão etc.). Em segundo lugar, esses testemunhos somente podem acontecer após a clássica fórmula jurídica “a testemunha jura que as declarações ditas correspondem à verdade”. A testemunha está, portanto, sujeita a penalizações. Além de submetidas a esse tipo de coação, o testemunho judicial encontra-se determinado pelo destinatário que o solicitou e restrito a um número limitado de acontecimentos em resposta a perguntas precisas.

Em uma das audiências da *Causa ESMA*, por exemplo, realizada em outubro de 2010, ficou nítido o incômodo da sobrevivente María Adela Pastor quando foi lembrada pelo tribunal de que poderia ser penalizada em até dez anos de prisão caso mentisse. Ela também se viu obrigada a responder se possuía algum interesse especial sobre pessoas que eram parte do processo, tanto vítimas, quanto acusados. Após esse constrangimento inicial, ela foi submetida a um longo interrogatório sobre as condições dela e de seu companheiro Jorge Caffati (ainda desaparecido) durante o cativeiro. No final de sua declaração, fez questão de afirmar que tinha sido uma “militante popular peronista” e que se sentia orgulhosa de ter “lutado por justiça social e liberdade”.

Observa-se assim como, no contexto do tribunal, o testemunho torna-se fragmentado, tanto pelo procedimento judicial quanto pelas perguntas de advogados, procuradores e, eventualmente, juízes. Além do mais, geralmente o interlocutor não é alguém por quem a testemunha possui alguma relação afetiva, mas um profissional do corpo jurídico.

---

<sup>48</sup> Pollak (2006) analisa distintas formas do testemunho e suas implicações no que tange ao conteúdo e sentido do que é narrado: a exposição judicial; a declaração diante de comissões históricas (testemunho determinado pelo destinatário e restrito aos acontecimentos em questão); testemunhos políticos (tratam de uma organização política de resistência); testemunhos científicos; histórias de vida (na qual estaria presente uma negociação prévia entre entrevistador e entrevistado); relatos autobiográficos ou declarações públicas (que traduzem a vontade do ator de tornar pública a palavra, bem como o *status* do indivíduo como representante de um grupo ou como porta-voz de uma causa). Além dessas formas analisadas por Pollak, parece-me importante considerar também outros tipos de narrativas testemunhais: o romance testemunhal; o filme-documentário; o filme-ficção; os HQs (história em quadrinho). Sobre este último tipo, cabe destacar o excelente trabalho de Spiegelman (2005), um exemplo de como a história do Holocausto ganhou formas variadas de representação.

Antes de tudo, o testemunho deve transformar-se na evidência de um crime. Por isso, a testemunha tende a desaparecer atrás dos fatos do processo, já que se trata de estabelecer a *verdade*. Como analisa Pollak (2006), as declarações levam assim a marca dos princípios da administração da prova jurídica: limitação ao objeto do processo, eliminação de elementos considerados “externos”, de modo que se possa oferecer uma perspectiva “justa e verdadeira” sobre a “realidade”. O depoente deve assim conter suas emoções (mesmo diante das narrações mais dolorosas e privadas), ao passo que vê a sua memória sob constante questionamento; quando não o vê a sua própria legitimidade como testemunha – principalmente no caso dos aparecidos-sobreviventes, considerados testemunhas suspeitas e “politicamente interessadas”.

Durante as audiências da *Causa ABO* e *Causa ESMA*, diversas vezes presenciei a forma não apenas como advogados defensores, mas também o público de familiares e sobreviventes colocavam em questão a credibilidade e a moral das testemunhas. Já as defesas, como exímias adeptas das normas jurídicas mais convencionais (e para além de demandarem a apresentação de evidências materiais), exigiam dos sobreviventes que diferenciassem nitidamente os fatos que realmente haviam presenciado dos fatos que haviam reconstruído através de fontes ou narrações alheias. Exigir que as testemunhas não tivessem conversado entre si ou que suas memórias não tivessem sofrido com a influência do tempo e dos relatos que leram e escutaram ao longo de três décadas – como procuraram alegar as defesas na *Causa ABO* – seria como decretar a impossibilidade daqueles julgamentos.

Passados mais de trinta anos dos eventos que são objeto desses processos penais, sobreviventes e familiares se organizaram em coletivos para intercambiar, denunciar e produzir informação. Eles contaram, recontaram, escreveram e publicaram suas memórias; foram temas de livros, filmes, trabalhos acadêmicos, entrevistas, produções artísticas, assim como se dispuseram a todo tipo de suporte que pudesse comportar suas memórias. Além do mais, dificilmente suas declarações poderiam limitar-se ao objeto dos processos ou gozar da devida “isenção política”, como estabelece a norma jurídica. Na medida em que as audiências orais e públicas (por meio do ato de testemunhar) são concebidas como “instância de reparação” para familiares e sobreviventes (conforme acordado entre *afetados*, Executivo e Judiciário), tornou-se inevitável que as

vítimas não transformassem o seu dia de Corte em ocasião para colocar (publicamente e diante dos acusados) suas considerações sobre a *política* ou para afirmar “não puderam nos quebrar, não nos derrotaram”.

Se em 1985, no *Julgamento das Juntas Militares*, os sobreviventes precisaram ocultar suas identidades políticas ou explicar por que haviam sido sequestrados (e também sobrevivido); a partir de 2005, os tribunais converteram-se em momento privilegiado para a afirmação de suas militâncias políticas. Cabe problematizar então as condições que fazem possível o testemunho, assim como revelar as coações estruturais que estão na origem do silêncio, como sugere Pollak (2006). Ou melhor, o ato de testemunhar não dependeria somente da vontade ou da capacidade do sujeito de falar, mas deve-se, sobretudo, às condições, possibilidades e contextos objetivos que tornam aquele testemunho comunicável. Enquanto nos anos 1980 os sobreviventes estavam sujeitos ao processamento penal por “ações terroristas”, e sobre eles recaía a responsabilização pelo massacre e o estigma de *colaboradores*, atualmente reconhece-se, em grande medida, o seu lugar como militantes de uma “*causa justa*” e a importância de seus relatos para a construção da memória da ditadura.

Como corolário, os testemunhos de familiares e sobreviventes nos *juízos de delitos de lesa-humanidade* traduzem a vontade dos mesmos de tornar pública a palavra, ao passo que revelam um contexto que os autoriza a expressar suas militâncias por meio de narrativas centradas em certos personagens e acontecimentos. Suas memórias se veem, desta forma, dotadas de uma esfera de interesse ampliada, interesse que varia de acordo com a notoriedade da pessoa e da sua valorização enquanto testemunha legítima e *impoluta*. Tal processo revela ainda um contexto de grande desprestígio daqueles que participaram da repressão ou que procuram justificá-la.

Nas audiências judiciais, algumas vítimas são consideradas *testemunhas exemplares*, tais como as lideranças do movimento de familiares de desaparecidos ou os sobreviventes que puderam alcançar um observatório privilegiado dentro dos centros clandestinos (sem que com isso perdessem o seu atributo de vítima *impoluta*). Principalmente os testemunhos daqueles que foram destacados militantes políticos gozam de um interesse especial por parte do público e das acusações. Não só porque dispunham de ferramentas para interpretar politicamente o que viram,

mas também porque (como ex-combatentes) veem no testemunho “um ato de guerra contra o fascismo e a injustiça, a favor da memória”.

Assim ocorreu durante a declaração de Jaime Dri, sobrevivente da ESMA e conhecido militante peronista da extinta organização *Montoneros*. A sua notoriedade deve-se tanto ao fato de ser o único sequestrado da ESMA que conseguiu fugir (e sobreviver à fuga), quanto ao fato de sua história ter se transformado num dos mais célebres romances de testemunho do contexto pós-ditatorial argentino<sup>49</sup>. Jaime Dri viria especialmente do México (país onde reside desde que se exilou) para testemunhar na *Causa ESMA*, em dezembro de 2010, num dia em que a plateia era visivelmente mais numerosa do que o habitual. Ele se emocionaria ao falar dos companheiros desaparecidos e salientou que não podia deixar de se sentir culpado por ter sobrevivido, encerrando o seu testemunho demandando a *Verdade* sobre o destino de cada um dos *detenidos-desaparecidos* e proferindo um discurso inflamado sobre o papel da juventude no “*proceso político de liberación*”.

Fica patente como a *política* ocupa o centro das considerações de vítimas e acusados nesses julgamentos. O conflito político passado se vê reatualizado e ritualizado nos tribunais argentinos por meio das palavras e das memórias daqueles que se enfrentaram em tempos ditatoriais. Enquanto sobreviventes e familiares de desaparecidos buscam destacar a qualidade moral das “vítimas do terrorismo de Estado” e construir um sentido ao sucedido (*genocídio por razões políticas, terrorismo de Estado*), os imputados também usam o seu dia de Corte para reivindicar uma “*Memória Completa*” e ressaltar o valor de “seus combatentes nessa guerra travada pelo bem maior da nação”. Desta forma, os réus buscam oferecer uma memória alternativa sobre a ditadura, justificar suas ações, ao passo que colocam em questão os processos penais em curso.

---

<sup>49</sup> Trata-se do livro “*Recuerdos de la Muerte*”, de Miguel Bonasso. Ver Bonasso (1984).



## Por uma *Verdade* e uma *Memória Completa*: a narrativa militar

Há tempos as autoridades militares vêm servindo-se de duas categorias – que desempenham papel proeminente na jurisprudência dos julgamentos de criminosos de guerra – para justificar moralmente a repressão ditatorial na Argentina. Seriam elas as noções de *Atos de Estado* e *Atos por Ordens Superiores*. Como coloca Arendt (2008b), a noção de *Atos de Estado* fundamenta-se na proposição de que governos soberanos, em circunstâncias extraordinárias, podem ser forçados a fazer uso de meios criminosos diante de uma situação na qual a sua sobrevivência se vê ameaçada (seria o equivalente ao crime que o indivíduo comete em *legítima defesa*). Desde os anos 1980, os militares argentinos apelaram para o argumento do “mal menor” ou do “mal necessário” para defender o que fizeram. Entre dois males (“baixas na população civil” ou a “vitória da subversão”), coube ao Estado optar pelo “mal menor” (“baixas” e “derrotar a subversão”) para garantir o futuro da nação argentina.

Desta forma, os implicados na repressão discorrem sobre suas ações atrelando a noção de *Atos de Estado* a um discurso que afirma a existência de uma guerra travada contra o “inimigo subversivo”, inimigo que colocara em risco a continuidade do “verdadeiro ser nacional”. Nas narrativas castrenses, a ditadura é definida em termos de *guerra anti-subversiva*, *luta contra a subversão/terrorismo*, *guerra não convencional*, *guerra anti-revolucionária*, *guerra fratricida*, *guerra interna*. Logo, pautados numa retórica que combina o discurso da guerra à dicotomia *amigo-inimigo*, os militares procuram reivindicar o que fizeram e justificar a repressão.

Assim o fez o capitão da Marinha Jorge “Tigre” Acosta, no contexto de sua alegação na *Causa ESMA*, em outubro de 2011. Acosta usaria o seu direito à defesa para afirmar publicamente uma versão alternativa sobre o passado. Recorrendo aos escritos de Che Guevara e de organizações armadas argentinas (*Ejército Revolucionario del Pueblo* e *Montoneros*), bem como aos testemunhos brindados pelas próprias vítimas durante o julgamento, ele se apresentava como um “*combatente*” de uma “guerra interna” travada contra o “beligerante inimigo subversivo”. Além disso, em suas narrativas, os acusados evocam não apenas a retórica da guerra,

mas também a religiosidade: a “filosofia ocidental e cristã”. Afinados com o projeto político do “Processo de Reorganização Nacional”, como foi autoproclamado o governo militar, eles orgulham-se de ter participado de uma “guerra” levada a cabo pelo “bem da nação”, mas também “em nome de Deus” contra o “ateísmo marxista”<sup>50</sup>.

Em dezembro de 2010, no dia do pronunciamento da sentença de um julgamento realizado em Córdoba, o ex-ditador Jorge Rafael Videla também faria uso de seu direito à última palavra para reivindicar suas ações. Videla defendeu a legalidade do emprego das Forças Armadas para “combater e exterminar o terrorismo subversivo” no marco de uma “guerra interna” iniciada pelas “organizações terroristas”. Segundo ele, o que foi feito estava previsto legalmente no “Plano de Capacidades Internas” e no Código de Justiça Militar. Para o ex-ditador, tratou-se de uma “guerra justa em defesa da Pátria”, porém uma “guerra irregular” cujo signo distintivo teria sido a “imprecisão”. Nessa mesma ocasião, Videla assumiu suas “responsabilidades castrenses” e defendeu, diante do “povo argentino e das Forças Armadas”, a “honra da vitória na guerra interna”. Disse ainda lamentar as mortes, as “seqüelas que deixam toda guerra” e “deplorar a especulação do sofrimento alheio através do uso escuso de alguns da bandeira dos Direitos Humanos”.<sup>51</sup>

Como demonstram as alegações de Videla, uma parte da corporação militar não nega que seus quadros possam ter sido responsáveis por atos atrozos durante a repressão, mas os justificam como *sequelas, erros, excessos, imprecisão* ou *equivocos* (fatos supostamente inevitáveis às guerras) cometidos no contexto de uma ação legítima. Os militares não foram *sádicos* ou *criminosos*, tal como as vítimas e a acusação procuram afirmar nos tribunais (e fora deles), mas oficiais empenhados numa ação histórica e grandiosa em nome da nação argentina.

Se os implicados na repressão se voltam para o argumento de *Atos de Estado* e da “guerra e suas sequelas” para justificar suas ações, também

---

<sup>50</sup> Declaração do capitão da Marinha Jorge Eduardo Acosta durante audiência da *Causa ESMA*, em 20 de outubro de 2011, no Tribunal Federal de Buenos Aires. Acosta (codinome “Tigre”) integrou o *Grupo de Tareas 33.2* da ESMA.

<sup>51</sup> Últimas palavras de Jorge Rafael Videla, em 21 de dezembro de 2010, no contexto de um julgamento celebrado na cidade de Córdoba. Tratava-se de uma causa penal que investigara o fuzilamento de 31 presos políticos, na *Unidad Penitenciaria No. 1* de Córdoba (conhecida como UP1).

recorrem à noção de *Atos por Ordens Superiores* para esquivar-se da responsabilização penal. Videla alegaria a inocência de seus subordinados, militares que teriam apenas se limitado a cumprir ordens ajustadas à Doutrina então vigente, argumento repetido inúmeras vezes pelos próprios oficiais subalternos nas audiências judiciais. Por outro lado, as acusações buscam refutar o argumento da *Obediência Devida*, alegando que nenhum ser humano estaria moralmente autorizado a executar uma ordem claramente criminosa. Os advogados de acusação na *Causa ABO*, por exemplo, recorreram ao testemunho de um jovem guarda, que declarou que “sempre soubera que se tratava de uma situação ilegal e desumana”. Em contrapartida, os réus e suas defesas se aferram à noção de *Atos por Ordens Superiores* para alegar inocência: como bons e fiéis soldados, cumpriram as ordens que lhes haviam sido determinadas por seus superiores e pelas normativas de então (Constituição Nacional, leis e regulamentos militares), ainda que admitam a dificuldade de “tirar conclusões válidas sobre a legalidade ou a ilegalidade dos procedimentos”.<sup>52</sup>

Ao mesmo tempo em que o argumento de Atos de Estado, Atos por Ordens Superiores e a retórica da “guerra e seus excessos” servem de fundamento para as defesas, os imputados procuram questionar a Memória difundida pelo movimento de Direitos Humanos e validada pelo Estado, a partir do governo do ex-presidente Néstor Kirchner. No âmbito da Causa ESMA, em 14 de outubro de 2011, o célebre capitão da Marinha Alfredo Astiz afirmaria que as “sequelas da guerra” haviam sido “ressuscitadas” pelos “ilegítimos querelantes”, pelo governo Kirchner e por “grupos fundamentalistas” movidos pelo “ódio, ressentimento, intolerância e vingança”<sup>53</sup>. Nessa mesma direção, o oficial da Marinha Jorge Acosta denunciaria a presença dessa “memória cega, aglutinante e parcial” que, segundo ele, fomentaria a divisão e a

---

<sup>52</sup> Declaração do capitão da Marinha Jorge Acosta durante audiência da *Causa ESMA*, em 20 de outubro de 2011, no Tribunal Federal de Buenos Aires.

<sup>53</sup> Declaração do capitão da Marinha Alfredo Ignacio Astiz durante audiência da *Causa ESMA*, em 14 de outubro de 2011, no Tribunal Federal de Buenos Aires. Alfredo Astiz ganharia notoriedade, após se infiltrar no movimento de *Madres de Plaza de Mayo*. Apresentando-se falsamente como Gustavo Niño e como um irmão de um desaparecido, Astiz seria o principal responsável pelo sequestro e desaparecimento de um grupo de *madres* e de duas freiras francesas, em dezembro de 1977.

desunião da Pátria. Se antes seus “inimigos” foram “terroristas subversivos”, hoje eram o governo nacional e os “ativistas de Direitos Humanos”, grupos que estariam empenhados “numa ofensiva contra as Forças Armadas, promovendo uma campanha revanchista motivada pelo ódio e pela vingança”. Se antes a guerra foi travada no campo militar, a guerra estava agora sendo deflagrada no campo psicológico através “dos Direitos Humanos, da Justiça, da Educação, da Cultura e da Memória”. Para os acusados, tal processo revela como a batalha ideológica ainda não havia sido vencida.

O ex-ditador Videla também afirmaria essa derrota no “campo político-ideológico”. Segundo ele, os militantes teriam se “mimetizado na sociedade” como “paladinos da defesa dos Direitos Humanos”, a fim de instaurar um “regime marxista” que “prescreve a Constituição Nacional”; Constituição que, segundo ele, “guarda luto pela República desaparecida”. O ex-ditador definiu a si mesmo como um “preso político” e aos “julgamentos de delitos de lesa-humanidade” como uma situação de “terrorismo judicial”. Encerrou a sua fala dizendo que não pretendia alegar a sua defesa, mas aceitar aquela “injusta condenação” como mais um ato a “serviço de Deus, da Pátria e da Concórdia Nacional”.

Para os acusados e seus apoiadores, o enfrentamento passado entre a “conspiração marxista subversiva” e as Forças Armadas se converteu, no presente, numa batalha entre os “deformadores da Verdade” e aqueles que pretendem desmascará-los. Por isso, decidiram oferecer à sociedade a oportunidade de construir uma “Memória Completa”. E procuram fazê-lo de formas diversas e a partir de diferentes espaços. Enquanto dentro dos tribunais, alguns réus optam por fazer uso de seu direito à defesa para expor a sua própria interpretação sobre o sucedido; nas ruas, as associações que reúnem familiares e amigos das “vítimas do terrorismo/da subversão” também procuram tornar legítima outra memória sobre a ditadura.

A AFyAPPA e a AfaVitA<sup>54</sup> – coletivos liderados por mulheres (em geral, esposas de militares e policiais implicados na repressão) – reivindicam

---

<sup>54</sup> “Asociación de Familiares y Amigos de Presos Políticos Argentinos” e “Asociación de Familiares y Amigos de Víctimas del Terrorismo en Argentina”, respectivamente.

direitos e o reconhecimento de “outras vítimas por razões políticas” que não as do “terrorismo de Estado”: as vítimas da violência cometida pelas organizações armadas ou pelo “terrorismo subversivo”. Com os lemas “Memória Completa” e “Justiça Completa”, denunciam as ações das organizações armadas, pedem igualdade perante a Lei, demandam que os crimes da guerrilha sejam categorizados como *crimes de lesa-humanidade*, bem como exigem o direito à reparação econômica<sup>55</sup>. Como bem analisa Salvi (2008 e 2010), tais grupos possuem uma retórica e uma performance semelhante à utilizada (e consagrada) pelas organizações de familiares de desaparecidos. Além de mobilizarem a figura da “vítima”, apelam aos laços de parentesco, às metáforas de sangue (“*la sangre derramada por el terror*”) e às narrativas do sofrimento e do luto. Invertendo o repertório político dos familiares de desaparecidos e forjando uma memória especular e reativa, estes outros familiares se dizem portadores de uma “verdade silenciada” e empenham-se na “luta contra a deformação, a manipulação e a propaganda”.

Nos atos organizados pela AFyAPPA e AfaVitA – em frente ao Ministério da Defesa, tribunais ou na *Plaza San Martín*, em Buenos Aires –, essas mulheres costumam levar cartazes com frases como “*Ayer terroristas, hoy en el gobierno*”, expondo fotografias dos “mortos pela guerrilha” nas quais indicam: “*esto también pasó*”; “*para ellos no existen los derechos humanos*”; “*muertos por organizaciones terroristas*”. Em seus discursos, reivindicam o estatuto de “presos políticos” para seus familiares processados pela Justiça, definem os desaparecidos como “terroristas”, falam em “terrorismo jurídico” e “mortos em cativo” (em referência aos militares que faleceram respondendo a processo), ao passo que questionam a legitimidade dos “julgamentos de delitos de lesa-humanidade”. Consideram-se vítimas de uma “Justiça” que, segundo elas, ignora os fundamentos da legalidade e que se guia por um poder escuso conduzido em nome dos “Direitos Humanos”. Clamam pela construção de uma “Memória Completa” e por um “Nunca

---

<sup>55</sup> Como coloca Vecchioli (2005), esses coletivos recorrem à Lei 24.411/94 – que outorga reparação econômica aos familiares das vítimas definidas como “*toda persona que hubiese fallecido como consecuencia del accionar de las Fuerzas Armadas, de seguridad o de cualquier grupo paramilitar con anterioridad al 10.12.1983*” – alegando que as “vítimas da guerrilha” poderiam ser incluídas na categoria de “vítimas como consequência da ação de grupos paramilitares”.

Mais livre de perspectivas ideológicas”, para que as “vítimas da guerrilha” possam ser incluídas no relato oficial sobre o passado.<sup>56</sup>

Enquanto do lado de fora dos tribunais esses grupos de familiares questionam a legitimidade dos processos penais; do lado de dentro, os réus procuram atacar a legalidade dos procedimentos jurídicos aplicados. Alegam ter seus direitos desrespeitados por serem condenados por crimes que não estariam previstos no código penal no momento dos fatos (violação do princípio de retroatividade da lei), ou porque continuam detidos mesmo quando não poderiam (pela idade avançada ou devido aos prazos de prisão preventiva expirados). Assim argumentou o capitão Acosta na Causa ESMA que, além do mais, manifestou estar convencido do dever de tornar pública a sua “verdade com minúscula”, diante da “perseguição jurídico-política arbitrária” por parte do “governo terrorista montonero de Néstor Kirchner” contra as Forças Armadas.

Nesse mesmo sentido, em sua alegação na *Causa ESMA*, Alfredo Astiz apelou a diversos qualificativos para definir o julgamento ao qual estava sendo submetido – *falso julgamento, ato ilegítimo, simulação/paródia de julgamento* –, questionou o papel desempenhado pela “ilegítima procuradoria” e ressaltou que, como ato de protesto, preferira prescindir de seu direito à defesa. Videla também renunciaria seu direito à defesa, argumentando que concluiria ser mais produtivo que seus advogados se dedicassem a deixar registrado “para a história” todas as irregularidades cometidas nesses julgamentos; julgamentos que mais lhe pareciam um “circo”, uma “paródia de julgamento, sem justiça e sem direito”<sup>57</sup>.

Além de colocar em questão a legalidade dos julgamentos, alguns acusados indagam sobre a moral das vítimas-testemunhas. As defesas atacam o valor probatório das narrativas testemunhais (“estão politicamente comprometidas”) e alegam inconsistência das provas criminais. Por isso, a insistência das defesas em revelar as identidades políticas das vítimas (“eram todos guerrilheiros”). Logo, se os sobreviventes e familiares de desaparecidos conformaram um amplo repertório para se referirem aos acusados

---

<sup>56</sup> Discurso de María Cecilia Pando, presidente da AFyAPPA (*Asociación de Familiares y Amigos de Presos Políticos Argentinos*), em ato realizado em frente ao edifício *Tribunales*, na cidade de Buenos Aires no ano de 2009.

<sup>57</sup> VIDELA, Jorge Rafael (entrevista). *Revista Cambio* 16 (II Parte), No. 2094, Madrid, 4 de março 2012.

(genocidas, violadores, perpetradores, repressores, assassinos, torturadores, doentes, nazistas, fascistas, psicopatas, dementes, covardes, imorais, pervertidos); os réus também procuram desqualificar as vítimas, acusando-as de *subversivos, terroristas, delinquentes-subversivos*.

Durante a sua alegação na *Causa ESMA*, por exemplo, Alfredo Astiz ressaltou como os “ilegítimos querelantes” haviam apelado “de forma desnecessária ao projetar as fotografias de crianças dos terroristas para causar um efeito emocional”. Salientou ainda como absurdas as afirmações de que os terroristas eram “juventude militante e idealista” que lutavam por uma “sociedade mais igualitária”. Astiz mencionaria crimes e ataques da *guerrilha*, a fim de tornar verossímil o argumento da *guerra*, para questionar moralmente o lugar de *vítima* ocupado pelos “ex-terroristas”, bem como para desacreditar seus “falsos e imaginários testemunhos”. Por outro lado, Jorge “Tigre” Acosta apelou para o tema do *colaboracionismo*, colocando em dúvida a identidade dos sobreviventes como agentes de inteligência da Marinha. Para Acosta, as “testemunhas necessárias” eram antes de tudo portadoras de relatos “falsos e mentirosos”, assim como as acusações representavam uma grande falácia forjada a partir das narrativas de “ex-terroristas”. Ainda assim, guiado por suas “convicções de cristão apostólico romano”, considerava-se no dever de enunciar naquele tribunal a sua própria *Verdade*.

Submetidos à condenação penal e moral, não resta alternativa aos acusados que apresentar outra versão sobre o sucedido. O dever de testemunhar se expressa como uma oportunidade para afirmar outra *Verdade* a fim de que a *História* possa um dia restituí-los ao seu devido lugar: serão lembrados como “soldados que lutaram para salvar a nação do terrorismo”. Pouco antes de seu falecimento e como um dos representantes mais emblemáticos da ditadura argentina, Videla parecia haver tomado para si essa obrigação. Não só fez uso de seu direito à palavra nos tribunais, como também se dispôs a conceder entrevistas em diversos outros meios<sup>58</sup>. Em suas últimas declarações, o ex-ditador esboçaria alguma crítica à atuação

---

<sup>58</sup> Pode-se destacar a entrevista concedida por Videla, no início de 2012, para a revista espanhola *Cambio16* e suas declarações ao jornalista Ceferino Reato para o livro “*Disposición Final: La confesión de Videla sobre los desaparecidos*”. Ver: Reato (2012); VIDELA, Jorge Rafael (entrevista). Revista *Cambio16*, No. 2094, Madrid, 20 de fevereiro 2012; e VIDELA, Jorge Rafael (entrevista). Revista *Cambio16* (II Parte), No. 2094, Madrid, 4 de março 2012.

repressiva, mas ela não se dirigia propriamente ao que foi feito. No plano militar, Videla continuava afirmando-se vitorioso: “aniquilaram a subversão”, “reorganizaram a nação”, “disciplinaram uma sociedade anárquica” e garantiram uma economia “liberal de mercado”. Antes, a crítica se referia ao que denominou de “sequelas, erros” da “guerra contra a subversão” ou de “derrota no plano político”. Entre as *sequelas* estariam as condenações e críticas sociais às Forças Armadas e o tema dos *detenidos-desaparecidos*. A não *confeção* de uma lista dos mortos (usava o termo *confeccionar* porque negava a existência de uma lista) teria sido um dos *erros* da ditadura apontado por Videla.

Assim como o ex-presidente, outros acusados sentem-se politicamente derrotados, mas não arrependidos. Tampouco se sentem culpados moralmente, apenas o foram penalmente (o que são coisas bastante distintas). Se nos anos 1980 prevaleceu um discurso de teor negacionista (“não há desaparecidos”), no decorrer da história das lutas pelas memórias da ditadura na Argentina, e diante do crescente processo de legitimação das vozes dos *afetados*, os militares se veem impedidos a ressignificar suas narrativas sobre a repressão, a fim de que elas possam ter ainda algum sentido social.



## Considerações finais

As narrativas sobre o passado de repressão enunciadas nas audiências dos assim chamados “juílgamentos de delitos de lesa-humanidade” colocam em tela como o âmbito jurídico encontra-se, no contexto argentino, integrado ao campo de luta pela afirmação de sentidos ao passado ditatorial. Tendo isso em vista e pautada nas reflexões de Foucault (1996) sobre a relação entre a *verdade* e as formas jurídicas, analisei essas narrativas (esses “fatos de discurso”) que emergem na cena judicial “[...] como jogos (games), jogos estratégicos, de ação e reação, de pergunta e de resposta, de dominação e de esquiva, como também de luta.” (FOUCAULT, 1996, p. 9)<sup>59</sup>.

Além do mais, servindo-me das contribuições da antropologia para a análise das práticas jurídicas, voltei-me à exploração dos problemas, processos e acontecimentos referentes aos conflitos protagonizados pelas leis, pelos tribunais e pelos grupos sociais que colocam suas demandas em termos de “*Justiça*” (TISCORNIA e PITA, 2005). Logo, compreendendo o “*Direito*” como uma forma de ação política e procurando desvendar seu significado e os sentidos que cria e impõe, a ênfase da análise recaiu na investigação da enunciação das leis e dos problemas que colocam, assim como das categorias de pensamento que pautam os

---

<sup>59</sup> Foucault (1996) analisa as práticas jurídicas como formas de saber que estabelecem relações entre o homem e a *verdade*. Nelas se arbitram os danos e as responsabilidades, bem como se definem práticas de julgamento, reparação e punição. Segundo o autor, as formas jurídicas e o desenvolvimento do campo do direito penal teriam dado origem a um determinado número de formas de *verdade*. Lançando um olhar crítico sobre a sua evolução ao longo da história, e enfatizando a análise das relações de poder na sociedade, Foucault revela como as formas jurídicas, assim como outros tipos de conhecimento, conformam um saber necessariamente situado, parcial, oblíquo e perspectivo. Em seu clássico estudo sobre o processo judicial entre os *barotse*, a antiga Rodésia, Gluckman (1967) já buscava traçar as relações entre poder e práticas jurídicas, voltando-se para a análise dos modos de controle social nas sociedades tribais. Nessa mesma direção, Goldman e Neiburg (1999) afirmam como diversos tipos de discurso (científico, jurídico, religioso, o “senso comum”, etc.) apresentam-se como formas descritivas e normativas, que através da circulação social tendem a funcionar como estruturas performativas e como dispositivos de poder. A argumentação dos autores dirige-se a desconstruir a falsa oposição entre representação e realidade/verdade, armadilha presente não somente nas discussões sobre ideologia, mas em qualquer teoria social que se ancore na dicotomia entre fatos e concepções, comportamentos e representações.

procedimentos jurídicos (tais como *justiça, liberdade, direitos e legalidade*), a fim de verificar como os mesmos incidem na vida social<sup>60</sup>.

A realização de uma etnografia nos tribunais argentinos permitiu revelar, em face das relações de poder, as especificidades dos embates pelas memórias da ditadura que têm como *locus* o campo jurídico. Enquanto na vida social os relatos sobre a repressão podem adquirir vários matizes, nos tribunais as memórias apresentam-se inevitavelmente de forma antagônica: somente há culpados e inocentes, réus e vítimas, assim como há uma única *verdade jurídica*. Considerando essa particularidade, em parte compreende-se porque, na Argentina contemporânea, o tribunal converteu-se em espaço privilegiado de luta pela afirmação de sentidos do passado ditatorial.

Para os sobreviventes e familiares de desaparecidos da ditadura os “*juízos de delitos de lesa-humanidade*” representam uma resposta do Estado às suas históricas demandas por “*Memória, Verdade e Justiça*”. Ao mesmo tempo em que reconhecem o lugar simbólico das condenações penais como “instância de reparação” e para a consolidação de uma *Verdade* e de uma memória pública sobre a ditadura, a demanda por *Justiça* dirige-se também à condenação social e moral tanto das violações cometidas quanto dos perpetradores, demanda que se expressa no lema de H.I.J.O.S.: “*Los Juzga un Tribunal, Los Condenamos Todos!*”. Logo, para os familiares e sobreviventes, mais do que a relevância da validação da *verdade* de seus testemunhos e relatos no âmbito jurídico – que há muito tempo são de conhecimento público e que já não podem ser negados –, também cobra importância “[...] as motivações e as justificações: por que você fez isso? Você se dava conta de que cometia um delito?” (LEVI, 1990, p. 11). A questão moral colocada refere-se assim à função do juízo humano (ARENDDT, 2008a).

---

<sup>60</sup> A descrição de um fato no recinto judicial – de modo que seja compreendido pelos atores ali presentes (advogados, juízes, acusados, vítimas, testemunhas, público) –, para Geertz (1997) nada mais é do que uma forma específica de representação. Logo, a representação jurídica seria uma maneira particular de imaginar a realidade, uma representação que é, por princípio, normativa. O interesse de Geertz reside em entender como grupos humanos atribuem sentido àquilo que fazem (de forma prática, moral, expressiva, jurídica), colocando seus atos em estruturas mais amplas de significação.

Como aponta Agamben (2008), as categorias jurídicas estão carregadas de sentido moral e religioso: *culpa, responsabilidade, inocência, julgamento, absolvição*. Por isso, nos *juízos de delitos de lesa-humanidade* na Argentina ganha relevo a existência de um embate entre moralidades, embate que coloca em questão tanto as intenções, atos e condições nos quais tais atos foram realizados (atos traduzidos em termos de *violações aos Direitos Humanos*), quanto evidenciam as divergências entre as medidas legais adotadas nesses processos judiciais e outra ordem de regulações (os regulamentos e a doutrina militar vigente durante os anos ditatoriais, por exemplo).

Torna-se então pertinente refletir, seguindo Vianna (2005), sobre a linguagem moral que atravessa os “direitos” (que se expressa em expedientes de disputa e representação), buscando assim uma compreensão circunstanciada da moral como linguagem em uso – produção, veiculação e embate de significados –, mas, sobretudo, como objeto de luta. Nessa direção, a minha intenção neste ensaio foi demonstrar as dinâmicas entre representações sobre o passado ditatorial, e agentes sociais (vítimas, acusados e atores judiciais) que produzem e se apropriam de representações e moralidades como parte de suas estratégias para a afirmação de *memórias* e *verdades* no contexto das audiências judiciais. Tais narrativas testemunhais, destinadas à realização da “Justiça”, evocam memórias e histórias passadas, bem como demarcam categorias de acusação e de moralidades: os embates entre *memórias* e *verdades* sobre a ditadura se realizam a partir de uma linguagem moral reconhecidamente válida para a maior parte dos envolvidos.

Por isso, parecem-me sugestivas as reflexões propostas por uma *antropologia política da moralidade*, tal como colocada por Didier Fassin (2008 e 2013), para explorar como vítimas e acusados entendem ideológica e emocionalmente a distinção entre o bem e o mal, a fim de desvendar o sentido que palavras e atos possuem para os agentes sociais, por um lado, e para compreender a formação de sujeitos engajados em ações que são justificadas no terreno moral, por outro lado. Ficou patente como, nos testemunhos brindados nas audiências judiciais aqui etnografadas, a expressão de emoções como ressentimento, rancor, amargura,

raiva, frustração e indignação representa uma resposta a distintas situações, que são experimentadas e vividas por vítimas e acusados como uma injúria ou uma injustiça.<sup>61</sup>

Por um lado, o ressentimento experimentado pelas vítimas (familiares de desaparecidos e sobreviventes do cárcere clandestino) se expressa como uma reação a um passado de violência e opressão. As vítimas não desejam vingança, mas demandam reconhecimento e “Justiça”, enquanto se recusam a esquecer e perdoar: “¿Por qué tenemos que conciliarnos con el genocida y con el torturador? Tiene que haber justicia. Y la justicia que decimos es cárcel común a todos los genocidas”. Desse modo, em contraposição àqueles que argumentam que o passado deve ser deixado para trás, a memória cumpre a função de tornar o crime uma realidade moral. O imperativo de “*Memória, Verdade e Justiça*” representa então uma forma de resistência, sobretudo num contexto em que o esquecimento e a reconciliação parecem consensuais (a anistia e a expiação como paradigmas universais e a empatia e o perdão como virtudes pessoais). Para as vítimas, a aceitação desse consenso implicaria abandonar potenciais procedimentos legais, além de supor a possibilidade unilateral de perdão (já que os acusados não expressam sinais de arrependimento). Sendo assim, o que as vítimas da ditadura na Argentina demandam é a *Verdade* sobre as circunstâncias e

---

<sup>61</sup> Em um de seus trabalhos, Fassín (2013) aponta para a relevância de duas categorias (*ressentiment* e *resentment*) para o seu programa de *antropologia política da moralidade*. Focando a sua reflexão nos “dramas do ressentimento”, em referência à obra de Amélie Oksenberg Rorty, o autor propõe distinguir analiticamente essas duas categorias, que emergem em diferentes contextos etnográficos, onde o autor se vê confrontado com situações nas quais estas atitudes reativas são compartilhadas por certos grupos, expressas publicamente por alguns de seus membros e, com frequência, servem para justificar discursos e condutas que são de difícil compreensão: 1) *Ressentiment*, no sentido nietzschiano, corresponderia a uma condição relacionada a um passado de opressão e dominação (caso dos negros sul-africanos no contexto pós-apartheid da Comissão da Verdade e Reconciliação); 2) *Resentment*, na tradição de Adam Smith, remete a uma situação na qual a posição social gera frustração e amargura (caso dos policiais franceses que atuam em bairros pobres e imigrantes nas periferias de Paris, especialmente no contexto dos conflitos deflagrados no ano de 2005). Segundo o autor, tais atitudes são parte constitutiva da “economia moral” contemporânea e caracterizam-se como duas formas de sentimentos morais, bem como dois modos de subjetivação política, contribuindo para uma antropologia que Primo Levi chamaria de “zona cinzenta”. O autor argumenta que, para entender a violência das polêmicas na África do Sul e na França, torna-se necessário considerar as justificativas morais dos agentes, que em ambos os casos estão fundamentadas num rancor profundo. Contudo, os distintos panos de fundo históricos e sociológicos implicariam em significações políticas divergentes (por isso propõe tal distinção analítica).

razões da morte de seus familiares, além de uma justa retribuição aos criminosos e a defesa de uma forma específica de dignidade, como afirmam as *Madres de Plaza de Mayo*: “*La vida y la dignidad de nuestros hijos no se negocian*”.

Por outro lado, os acusados ressentem-se diante de uma situação na qual a sua posição social (agentes do Estado que atuaram na repressão) gera frustração e repúdio social. Os réus expressam assim o seu descontentamento em relação à política de “*Memória, Verdade e Justiça*” posta em marcha, incitando a sua animosidade e rancor contra certos segmentos da população (movimento de direitos humanos, governo nacional, membros do judiciário). Além do mais, o dilema moral que enfrentam pelo fato de terem feito ou não uso de “meios escusos” para “derrotar o inimigo subversivo” resulta de uma discrepância entre expectativas e realidade em termos das representações heróicas de seu papel social (“salvadores da Pátria”), como também da racionalização moral de suas ações (uma “guerra” levada a cabo pelo “bem maior da nação”).

Passadas mais de três décadas de lutas pelas memórias da ditadura, as *violações aos Direitos Humanos* (como colocam as vítimas) ou os *excessos* (conforme afirmam os acusados) cometidos por razões políticas dificilmente encontram respaldo social. Por um lado, os laços de sangue com as vítimas da repressão garantiram capital social, bem como um lugar de transcendência moral aos familiares de desaparecidos, consagrando-os como portadores da *Verdade* sobre a ditadura, conforme já discutido. Por meio de um discurso que combina narrativa humanitária (*Direitos Humanos*) e *naturalização* dos afetos e do parentesco, o movimento de familiares de desaparecidos abriu os caminhos institucionais, científicos e legais para a afirmação da *Verdade* sobre a ditadura. Determinados campos do saber científico (especialmente a genética e a antropologia forense) contribuíram para legitimar as narrativas de familiares de desaparecidos e, em menor medida, de sobreviventes dos centros clandestinos de detenção. O sangue contido nos corpos dos familiares converteu-se na prova material cabal da violência política cometida em nome da nação argentina. Bancos de sangue (como o do *Equipo Argentino de Antropología Forense* e o

*Banco Nacional de Datos Genéticos*) oferecem matéria para comprovar delitos, determinar a identidade de bebês *apropriados* e identificar os restos dos desaparecidos.

A legitimidade das vozes dos *afetados* imbui-se assim de atributos comumente associados ao campo jurídico e científico (*objetividade, neutralidade, veracidade, legalidade*), fazendo prevalecer suas memórias sobre o passado de repressão e os sentidos que os mesmos atribuem à noção de *Direitos Humanos*. A luta dos familiares por “*Justiça e Responsabilização*”, assim como o apelo que possui a afirmação de uma “*verdade jurídica*” sobre o passado são, desse modo, cruciais para a consolidação de uma memória pública da ditadura na Argentina. Trabalhos acadêmicos, sentenças judiciais, evidências materiais (corpos, sangue, edificações, documentos) e os testemunhos daqueles que “sofreram em carne própria” constituem-se como formas de saber e formas de verdade; antes de tudo, são modos de representação (capazes de produzir efeitos na vida social) que, ao adquirirem o estatuto de *Verdade*, dão contorno e sentido à memória do ocorrido.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGAMBEN, Giorgio. *O que Resta de Auschwitz: O Arquivo e a Testemunha (Homo Sacer III)*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2008.
- ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: Um Relato Sobre a Banalidade do Mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008a.
- ARENDT, Hannah. *Responsabilidade e Julgamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008b.
- BAILEY, Frederick George. *The Tactical Uses of Passion: An Essay on Power, Reason and Reality*. Ithaca: Cornell University Press, 1993.
- BESTARD, Joan. *Parentesco y Modernidad*. Barcelona/Buenos Aires: Paidós, 1998.
- BOLTANSKI, Luc. *Distant Suffering: Morality, Media and Politics*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1999.
- BONASSO, Miguel. *Recuerdo de la Muerte*. Buenos Aires: Bruguera Editorial, 1984.
- BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.
- BRAH, Avtar (2006). Diferença, Diversidade, Diferenciação. *Cadernos Pagu*, Campinas, v. 26, janeiro-junho, 2006, pp. 329-376.
- CATELA, Ludmila da Silva (2002). Territorios de Memoria Política. Los Archivos de la Represión en Brasil. In: CATELA, Ludmila e JELIN, Elizabeth (Comps.). *Los Archivos de la Represión: Documentos, Memoria y Verdad*. Madrid: Siglo XXI de España Editores, 2002, pp. 15-84.
- CONADEP. *Nunca Más. Informe de la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas*. Buenos Aires: Eudeba, 2009.
- CRENZEL, Emilio. *La Historia Política del Nunca Más. La Memoria de los Desaparecidos en la Argentina*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2008.
- DALEO, Graciela. Nosotros, Además, Somos Testigos. *Milenio*, Buenos Aires, n. 5, marzo, 2001, pp. 106-117.
- DAS, Veena. *Critical Events. An Anthropological Perspective on Contemporary India*. New Delhi, Oxford: Oxford University Press, 1995.
- DURKHEIM, Émile. *Émile Durkheim: Selected Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 1972.
- FASSIN, Didier. Beyond Good and Evil? Questioning the Anthropological Discomfort With Morals. *Anthropological Theory*, v. 8, n. 4, June, 2008. pp. 333-344.

- FASSIN, Didier. On Resentment and Ressentiment: The Politics and Ethics of Moral Emotions. *Current Anthropology*, v. 54, n. 3, June, 2013. pp. 249-267.
- FEIERSTEIN, Daniel. *El Genocidio Como Práctica Social: Entre el Nazismo Y la Experiencia Argentina*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Economica, 2007.
- FEUJOÓ, Carmen e GOGNA, Mónica. Las Mujeres en la Transición a la Democracia. In: JELIN, Elizabeth (Comp.). *Ciudadanía e Identidad: Las Mujeres en los Movimientos Sociales Latinoamericanos*. Ginebra: Instituto de Investigaciones de las Naciones Unidas para el Desarrollo Social (UNRISD), 1987. pp. 129-187.
- FELD, Claudia. *Del Estrado a la Pantalla: Las Imágenes Del Juicio a los Ex Comandantes e Argentina*. Madrid: Siglo XXI de España Editores, 2002.
- FILC, Judith. *Entre el Parentesco Y la Política: Familia Y Dictadura 1976-1983*. Buenos Aires: Biblos, 1997.
- FORNERIS, Chiara. La Narración Como Influencia Normativa Sobre la Norma: El Aspecto Experimental de la Interpretación Crítica del Pasado Argentino. In: ANDREOZZI, Gabriele (Coord.). *Juicios por Crímenes de Lesa Humanidad en Argentina*. Buenos Aires: Atuel, 2011. pp. 83-100.
- FOUCAULT, Michel. *A Verdade e as Formas Jurídicas*. Rio de Janeiro: Nau Editora, 1996.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir: História da Violência nas Prisões*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.
- GEERTZ, Clifford. O Saber Local: Fatos e Leis em uma Perspectiva Comparativa. In: *Saber Local: Novos Ensaios em Antropologia Interpretativa*. Petrópolis: Vozes Editora, 1997. pp. 249-356.
- GLUCKMAN, Max. *The Judicial Process Among The Barotse of Northern Rhodesia*. Manchester: Manchester University Press, 1967.
- GLUCKMAN, Max. A Análise Situacional Social na Zululândia Moderna. In: FELDMAN-BIANCO, B. (Org.). *Antropologia das Sociedades Contemporâneas*. São Paulo: Editora UNESP, 2009. Pp. 237-364.
- GOLDMAN, Marcio e NEIBURG, Federico. Antropologia e Política nos Estudos de Caráter Nacional. *Anuário Antropológico*, Rio de Janeiro (Tempo Brasileiro), v. 97, 1999, pp. 105-138.
- HERZFELD, Michael. Honour and Shame: Problems in the Comparative Analysis of Moral Systems. *Man*, New Series, v. 15, n. 2, June, 1980, pp. 339-351.
- JARACH, Vera Vigevani de. El Rol del Testimonio Como Instrumento de Creación de un Proyecto Político. In: ANDREOZZI, Gabriele (Coord.). *Juicios por Crímenes de Lesa Humanidad en Argentina*. Buenos Aires: Atuel, 2011, pp. 217-236.



- JELIN, Elizabeth. Víctimas, Familiares Y Ciudadanos/as: Las Luchas por la Legitimidad de la Palabra. *Cadernos Pagu*, Campinas, v. 29, julho-dezembro, 2007, pp. 37-60.
- JELIN, Elizabeth. La Justicia Después del juicio: Legados Y Desafíos en la Argentina Postdictatorial. In: FICO, Carlos; FERREIRA, Marieta de Moraes; QUADRAT, Samantha Viz (Orgs.). *Ditadura e Democracia na América Latina: Balanço Histórico e Perspectivas*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2008, pp. 341-360.
- LEVI, Primo. *Os Afogados e os Sobreviventes. Os Delitos, as Penas, os Castigos, as Impunidades*. São Paulo: Paz e Terra, 1990.
- MAUSS, Marcel. A Expressão Obrigatória dos Sentimentos. In *Ensaio de Sociologia*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2001, pp. 325-338.
- MESSER, Ellen. Anthropology and Human Rights. *Annual Review of Anthropology*, v. 22, october, 1993, p. 221-249.
- NEIBURG, Federico. Politização e Universidade na Argentina. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 53, março, 1995, pp. 119-135.
- PEIRANO, Mariza. Rituais como Estratégia Analítica e Abordagem Etnográfica; A Análise Antropológica de Rituais. In: PEIRANO, Mariza (Org.). *O Dito e o Feito: Ensaio de Antropologia dos Rituais*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001, pp. 7-42.
- POLLAK, Michael. Memória, Esquecimento e Silêncio. *Estudos Históricas*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, 1989, pp. 3-15.
- POLLAK, Michael. Memória e Identidade Social. *Estudos Históricas*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, 1992, pp. 200-215.
- POLLAK, Michael. El Testimonio. In: *Memoria, Olvido, Silencio: La Producción social de Identidades Frente a Situaciones Límite*. La Plata: Ediciones Al Margen, 2006, pp. 53-112.
- RAFECAS, Daniel. La Reapertura de los Procesos Judiciales por Crímenes Contra la Humanidad en la Argentina. In: ANDREOZZI, Gabriele. (Coord.). *Juicios por Crímenes de Lesa Humanidad en Argentina*. Buenos Aires: Atuel, 2011. pp. 155-176.
- RAPPORT, Nigel & OVERING, Joanna. Human Rights. In *Social and Cultural Anthropology: The Key Concepts*. London & New York: Routledge Taylor and Francis Group, 2000, pp. 167-172.
- REATO, Ceferino. *Disposición Final: La Confesión de Videla Sobre los Desaparecidos*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 2012.

- ROZANSKI, Carlos. Delitos de Lesa Humanidad Y Genocidio, Origen Y Sentido de las Prohibiciones. In: ANDREOZZI, Gabriele. (Coord.). *Juicios por Crímenes de Lesa Humanidad en Argentina*. Buenos Aires: Atuel, 2011, pp. 177-198.
- SALVI, Valentina Isolda. *Nem Burocratas, Nem Cruzados: Militares Argentinos - Memórias Castrenses Sobre a Repressão*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2008.
- SALVI, Valentina (2010). Entre el Olvido Y la Victimización: Transformaciones en la Narrativa Sobre la “Reconciliación Nacional”. In: *La Sociedad Argentina Hoy Frente a los Años '70*. Buenos Aires: Eudeba, 2010, pp. 113-142.
- SANJURJO, Liliana Lopes. *Sangue, Identidade e Verdade: Memórias Sobre o Passado Ditatorial na Argentina*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Estadual de Campinas, Campinas 2013.
- SARLO, Beatriz. *Tempo Passado: Cultura da Memória e Guinada Subjetiva*. São Paulo/Belo Horizonte: Companhia das Letras/Editora UFMG, 2007.
- SIKKINK, Kathryn. A Era da Responsabilização: A Ascensão da Responsabilização Penal Individual. In: *A anistia na era da responsabilização: o Brasil em perspectiva internacional e comparada*. Brasília: Ministério da Justiça; Comissão de Anistia, 2011, pp. 34-75.
- SLEPOY, Carlos. Impunidad Y Justicia Universal en Relación com Crímenes Lesivos para la Humanidad. Los Juicios en España. In: ANDREOZZI, Gabriele. (Coord.). *Juicios por Crímenes de Lesa Humanidad en Argentina*. Buenos Aires: Atuel, 2011, pp. 101-118.
- SPIEGELMAN, Art. *Maus: A História de um Sobrevivente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- TISCORNIA, Sofia e PITA, María Victoria. Presentación. In TISCORNIA, S. e PITA, M. V. (Eds.). *Derechos Humanos, Tribunales y Policías en Argentina y Brasil: Estudios de Antropología Jurídica*. Buenos Aires: Antropofagia, 2005, pp. 7-9.
- TURNER, Victor. *O Processo Ritual: Estrutura e Antiestrutura*. Petrópolis: Editora Vozes, 1974.
- TURNER, Victor. *Drama, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Cornell University Press, 1985.

- VECCHIOLI, Virginia. Políticas de la Memoria Y Formas de Clasificación Social. Quiénes son las Víctimas del Terrorismo de Estado en la Argentina? In: GROPPPO, Bruno e FLIER, Patricia (Comp.). *La Imposibilidad del Olvido: Recorridos de la Memoria en Argentina, Chile y Uruguay*. La Plata: Ediciones Al Margen, 2001, pp. 83-102.
- VECCHIOLI, Virginia. La Nación como Familia. Metáforas Políticas del Movimiento Argentino de Derechos Humanos. In: FREDERIC, Sabina e SOPRANO, Germán (Comps.). *Cultura y Política en Etnografías sobre la Argentina*. Quilmes: Universidad Nacional de Quilmes Editorial, 2005, pp. 241-269.
- VERBITSKY, Horacio. Entre Olvido Y Memoria. In: ANDREOZZI, Gabriele. (Coord.). *Juicios por Crímenes de Lesa Humanidad en Argentina*. Buenos Aires: Atuel, 2011, pp. 33-42.
- VERDERY, Katherine. *What Was Socialism, And What Comes Next?* Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1996.
- VERDERY, Katherine. *The Political Lives of Dead Bodies: Reburial and Post-socialist Change*. New York: Columbia University Press, 1999.
- VIANNA, Adriana de Resende Barreto. Direitos, Moralidades e Desigualdades: Considerações a Partir de Processos de Guarda de Crianças. In: KANT de Lima, Roberto (Org.). *Antropologia e Direitos Humanos 3*. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2005, pp. 13-68.
- YANZON, Rodolfo. Los Juicios Desde el Fin de la Dictadura hasta Hoy. In: ANDREOZZI, Gabriele. (Coord.). *Juicios por Crímenes de Lesa Humanidad en Argentina*. Buenos Aires: Atuel, 2011, pp. 137-154.

## FONTES

### Documentos

*Convenção Internacional para a Proteção de Todas as Pessoas contra os Desaparecimentos Forçados*, 23 dezembro de 2010.

Alegação Procuradoria - *Causa Circuito Atlético-Banco-Olimpo* (Ministerio Público Fiscal de la Nación/Procuración General de La Nación, Causa No. 1668).

Alegação Procuradoria - *Mega Causa ESMA* (Ministerio Público Fiscal de la Nación/Procuración General de La Nación, Causa No. 1278 y acumuladas).

Sentença *Causa I Cuerpo del Ejército y Jefes de Area* (Tribunal Oral en lo Criminal Federal No. 5, Causa No. 1.261-1.268), 10 de dezembro de 2009.

Sentença *Causa Circuito Atlético-Banco-Olimpo* (Tribunal Oral en lo Criminal Federal No. 2, Causa No. 1668), 21 de dezembro de 2010.

Sentença *Mega Causa ESMA* (Tribunal Oral en lo Criminal Federal No. 5, Causa No. 1270/1271/1275/1276/1277/1278/1298/1299), 28 de dezembro de 2011.

### Declarações, Discursos e Comunicados

Comunicação de Alejandro Alagia (procurador que atuou na *Causa ABO*), II *Jornadas sobre Experiencias Latinoamericanas en Derechos Humanos*, 21 de outubro de 2010, *Espacio para la Memoria y Promoción de los Derechos Humanos (Ex ESMA)*, Buenos Aires.

Comunicação de Guillermo Enrique Friele (procurador que atuou na *Causa Automotores Orletti*), II *Jornadas sobre Experiencias Latinoamericanas en Derechos Humanos*, 21 de outubro de 2010, *Espacio para la Memoria y Promoción de los Derechos Humanos (Ex ESMA)*, Buenos Aires.

Comunicação de Nora Cortiñas (*Madres de Plaza de Mayo-Línea Fundadora*), Congresso da Associação Latino-Americana de Sociologia (ALAS), 2 de setembro de 2009, Buenos Aires.

Declaração de Alfredo Ignacio Astiz (capitão da Marinha retirado), audiência da *Causa ESMA*, 14 de outubro de 2011, Buenos Aires.

Declaração de Jorge Eduardo Acosta (capitão da Marinha retirado), audiência da *Causa ESMA*, 20 de outubro de 2011, Buenos Aires.

Declaração de Jorge Rafael Videla, audiência da *Causa UPI*, 21 de dezembro de 2010, Córdoba.

Discurso de María Cecilia Pando (presidente da AFyAPPA), em ato realizado em frente ao *Edificio Tribunales*, em 2009, Buenos Aires.



## *Gypsies* ou *Roma*? Denominadores comuns e codificação política em Toronto, Canadá

MIRIAN ALVES DE SOUZA<sup>1</sup>

Para atender aos ciganos que chegam ao Canadá pedindo refúgio, foi criado o *Roma Community Center*<sup>2</sup>, em Toronto, no final da década de 1990. Atualmente, esta associação é reconhecida como um canal de interlocução com os ciganos pelo *Immigration Refugee Board*, tribunal responsável pelo processo de determinação de refúgio no país. O interesse pela criação de uma associação cigana no Canadá é anterior ao *Roma Community Center*. Desde 1960, empreendedores étnicos que fazem parte de uma elite cigana tentavam criar uma associação política no país. Eles consideravam importante a constituição de um movimento cigano para que sua diferença cultural fosse compreendida

---

<sup>1</sup> Mirian Alves de Souza é doutora em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense (PPGA/UFF); professora adjunta da UFF e pesquisadora do Núcleo de Estudos do Oriente Médio (NEOM), vinculado ao Instituto de Estudos Comparados em Administração Institucional de Conflitos (INCT-InEAC) da Universidade Federal Fluminense (UFF). A pesquisa que deu origem a este artigo foi financiada através de bolsa de doutorado e recursos de pesquisa do CNPq e da CAPES (incluindo bolsa sanduíche CAPES) e foi orientada pelos professores Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto e Roberto Kant de Lima.

<sup>2</sup> *Roma* é o plural de *rom* que, na língua romani, significa cigano. Ativistas defendem o uso de *rom* em detrimento do termo *cigano*. Neste texto, uso, contudo, *cigano*. Optei por essa categoria devido à sua abrangência. Tive interlocutores que não se opõem ao uso do termo, considerando a categoria cigano ou seu equivalente em inglês, *gypsy*, adequados. Em alguns casos, porque não se identificam com o termo *rom*, recorrendo para a autodesignação a categoria cigano ou outros termos, como *calon* (que corresponde a cigano na língua calon ou chibe); em outros casos porque não querem a publicização de sua categoria étnica; ou simplesmente por não se importarem com o uso do termo cigano. Sobre o uso das categorias *rom*, *cigano* ou *calon*, ver Souza (2013).

na esfera pública. Diferente do projeto original, entretanto, o *Roma Community Center* não é criado para pautar a diferença dos ciganos, e sim para apoiá-los no que se refere ao direito de qualquer ser humano que é vítima de perseguição<sup>3</sup>.

Neste texto, apresento o *Roma Community Center*, associação cigana onde realizei trabalho de campo nos anos de 2009 e 2011 para minha tese de doutorado em Antropologia. Primeiro, os elementos constitutivos, modelo normativo e contextos histórico e político que informam o projeto identitário dessa associação são apresentados. Por projeto identitário compreendo discursos, narrativas e símbolos imaginados e mobilizados por agentes políticos, que possuem um papel na produção de concepções públicas sobre a identidade cigana (SOUZA 2013). Depois, passo a problematizar como a perseguição étnica estrutura as narrativas que são apropriadas e transformadas na construção da identidade cigana, tal como é imaginada pelo projeto identitário do *Roma Community Center*. Por último, exploro o processo de codificação da identidade *Roma* na esfera pública canadense, destacando como os discursos que justificam ou se opõem aos pedidos de refúgio estruturam a identidade pública agenciando estereótipos.

## Estrutura e burocracia do RCC

O *Roma Community Center* (RCC) é uma associação criada pelo governo de Ontário, em setembro de 1997, para dar suporte aos ciganos que pedem refúgio no Canadá, vindos de países europeus, como República Checa, Hungria, Eslováquia, Bulgária, Romênia e ex-Iugoslávia. A formação do RCC se dá, pois, em um contexto no qual o Estado canadense precisa avaliar um número crescente de pedidos de refúgio por parte de ciganos que alegam perseguição étnica em seus

---

<sup>3</sup> O sociólogo Thomas Acton explora a mudança do discurso de ativistas ciganos no Reino Unido que abandonaram a afirmação da diferença étnica e adotaram a abordagem dos “direitos humanos”, reforçando sua igualdade (ACTON, 2004).

países. O *Immigration and Refugee Board of Canada* (IRB)<sup>4</sup>, tribunal responsável pela avaliação e concessão de refúgio, pede ao governo de Ontário a criação de um aparato burocrático que o auxilie no recebimento e análise dos pedidos de refúgio de ciganos europeus.

O marco de criação do RCC é a chegada de três mil ciganos checos ao Canadá. Isto demandou do IRB uma estrutura profissional da qual o tribunal ainda não dispunha, a exemplo de tradutores e outros profissionais que auxiliassem os ciganos recém-chegados no encaminhamento de seus pedidos de refúgio. Além disso, para a análise dos pedidos, o IRB precisava de informações específicas sobre o quadro de perseguição aos ciganos na Europa e sobre sua identidade étnica. Em outras palavras, ao lado de profissionais que pudessem auxiliar os ciganos no que se refere à burocracia canadense, o IRB precisava de orientação em relação à situação dos ciganos em seus países de origem e, mais especificamente, sobre os critérios de reconhecimento étnico dos ciganos.

Diante disso, o RCC pode ser definido como uma associação inicialmente criada para oferecer aos ciganos esclarecimentos sobre os pedidos de refúgio (e processo imigratório de maneira geral) e, ao IRB, informações sobre a situação dos ciganos na Europa, bem como sobre questões relativas à sua etnicidade. Em relação a esse último aspecto, o IRB pediu à associação que produzisse atestados comprovando a identidade étnica dos reclamantes a refúgio, mas isso não foi feito. De acordo com meu principal interlocutor no RCC, a associação explicou ao tribunal que não poderia conferir certificados atestando a identidade étnica. Quando solicitada, todavia, orientaria o IRB em relação a certos aspectos da etnicidade cigana, uma vez que a associação também se ocupa da produção de narrativas e discursos sobre a identidade cigana.

O RCC é uma associação dirigida exclusivamente aos ciganos (recém-chegados ou já estabelecidos), mas aberta a qualquer pessoa, independentemente de sua origem étnica. Para se associar ao RCC é preciso preencher um formulário e pagar uma taxa de admissão de dez dólares. A associação tem formalmente cerca de 150 associados e possui uma

---

<sup>4</sup> O *Immigration and Refugee Board of Canada* (IRB) é o maior tribunal administrativo independente do Canadá. Ele é responsável por analisar e decidir sobre os pedidos de refúgio e proteção a reclamantes que chegam ao Canadá. Vf. <http://www.irb.gc.ca/eng/pages/index.aspx>.



posição financeiramente remunerada, o cargo de diretor executivo. As demais posições no RCC são voluntárias, como as do *board of directors*, e definidas através de eleição durante encontro anual (o *Annual General Meeting*), obedecendo à legislação canadense para associações e sociedades comunitárias, que exige a realização de um encontro anual com eleições para posições de direção. Além disso, o RCC mantém um *advisory committee*, do qual participam ciganos já estabelecidos no Canadá, entre os quais ativistas e agentes políticos cujo papel na associação será explorado mais à frente.

Os recursos e fundos do RCC são em grande parte diretamente ligados ao Estado canadense, através de uma organização chamada *Culture Link*. Criado em 1998, o *Culture Link* dá suporte a mais de 20 associações, muitas das quais “*ethno-specific*”, como o RCC. Trata-se de uma organização sem fins lucrativos que oferece programas e recursos específicos para o estabelecimento e integração dos recém-chegados ao Canadá, a partir de investimento público e uma pequena parcela de doações. Funcionando em um prédio na área central de Toronto, o *Culture Link* abriga, em diferentes salas, no mesmo andar desse prédio, várias associações, incluindo o RCC. A sala onde funciona o RCC tem em torno de 18 metros quadrados e acomoda elementos básicos de um escritório: fichários e arquivos, computador, telefone, aparelho de fax, mesa, cadeira e um banco de espera. Aqueles que buscam atendimento no RCC também podem aguardar próximos à porta da associação, em bancos e cadeiras que ficam no *hall* central do *Culture Link*.

Durante todo o trabalho de campo, observei que sempre tinha alguém esperando para ser atendido. O RCC é muito procurado pelos ciganos para tratar de diferentes questões, existindo duas demandas principais: primeiro, esclarecimentos sobre o funcionamento da burocracia canadense. Os ciganos querem saber como encaminhar seu pedido de refúgio, quais os documentos e também os prazos para fazê-lo. Além disso, eles buscam se informar sobre benefícios, assistência jurídica, pedidos de visto permanente e cidadania, entre outras coisas relacionadas à imigração. No RCC é possível ter acesso a essas informações, bem como aos formulários e guias exigidos para o encaminhamento dos pedidos junto ao IRB. A segunda demanda é a tradução para a língua materna. O RCC conta com um funcionário, que fala checo e eslovaco, e uma relação de

tradutores voluntários para o húngaro, romeno, romani, búlgaro, entre outras línguas. A associação é bastante procurada por causa desse serviço de tradução, tanto por ciganos com um baixo nível de compreensão do inglês, quanto por aqueles que possuem um bom nível mas que querem se certificar de que estão agindo corretamente em relação aos trâmites de seus pedidos junto ao IRB e outras questões da burocracia canadense.

Estas são as duas principais demandas observadas durante o trabalho de campo e assinaladas pelos meus informantes. O RCC, no entanto, também é procurado para tratar de outras questões, como as que dizem respeito ao estabelecimento dos ciganos em Toronto. Como informa o *website* da associação: “Nós buscamos com agências sociais, como *Metro Shelters Committee* [que trabalha com refugiados em sua chegada ao país] recursos financeiros para ajudar [...]”. Em termos práticos, nós ajudamos os refugiados ciganos no que se refere a achar moradia, problemas do cotidiano. Mas sem recursos específicos para essa área, nosso trabalho envolve apenas voluntários e agências sociais que podem apenas de vez em quando oferecer ajuda”.<sup>5</sup> Embora os recursos do RCC sejam dirigidos às duas demandas principais (tradução e esclarecimentos e assistência em relação à burocracia canadense), a associação procura colaborar para a administração de vários problemas e questões. Observei o diretor executivo da associação negociando com uma companhia telefônica os valores das contas de telefone de algumas famílias. Entre os recém-chegados é comum que o consumo de telefone supere as expectativas em relação ao preço da conta, sendo oportuna a intervenção do diretor executivo no sentido de negociar com a companhia telefônica uma forma alternativa de pagamento, geralmente o parcelamento da conta.

Outro papel desempenhado pelo RCC é o de uma associação política cuja agenda inclui a construção de um projeto identitário para os ciganos no Canadá. Trata-se da elaboração de uma identidade pública para os ciganos consoante a narrativa e o discurso de seus agentes políticos. Nesse sentido, existe o interesse da associação em modificar e controlar a maneira como os ciganos são definidos na sociedade canadense. Por isso, a associação recebe estudantes, pesquisadores, ativistas, jornalistas e outros profissionais da mídia que buscam informações sobre os ciganos.

---

<sup>5</sup> Vf. [http://www.romatoronto.org/about\\_us.html](http://www.romatoronto.org/about_us.html).

O trabalho de recepção a pesquisadores e outros interessados é previsto pela associação: “Nós também somos fonte de informação sobre *Roma* e oferecemos palestrantes para seminários, oficinas e encontros”.

Ronald Lee é o principal responsável pela narrativa política que informa o projeto identitário do RCC, sendo de sua autoria a maior parte dos textos e artigos disponíveis no *website* da associação. Ronald Lee nasceu em Montreal, Canadá, no ano de 1934, filho de ciganos ingleses que imigraram para o país. Ele faz parte de uma das “comunidades de imigração cigana” no Canadá. Ao lado do México e dos Estados Unidos, o Canadá recebeu muitos imigrantes ciganos da Europa, vindos de países como a Inglaterra, Hungria, Ucrânia, Rússia, Polônia e Jugoslávia<sup>6</sup>. Ronald Lee se tornou um agente político na década de 1960, quando começou a escrever sobre os ciganos e a administrar os problemas práticos e cotidianos daqueles que viviam em sua cidade. Como ele disse:

Eu comecei a trabalhar com um ativista *Roma* canadense em 1965. Ele se chamava Russel Demitro e era líder dos ciganos canadenses de Montreal. Eu e ele trabalhamos com a comunidade *Roma* através do *kris romani* [um tribunal judicial cigano] para tentar melhorar as relações entre *Roma* e não *Roma*; conseguir licenças para vender carros usados, ler mão e colocar carta; combater o preconceito e a desinformação nos jornais e ajudar os *Roma* a se representarem.

Embora tenha inicialmente se ocupado de questões locais, Ronald Lee, já na década de 1970, começa a se articular com outros agentes políticos para a organização de estruturas internacionais de representação política dos ciganos e para o reconhecimento e difusão de um modelo normativo para a identidade cigana que ele, ao lado de outros atores,

---

<sup>6</sup> No Canadá, os ciganos aparecem no censo nacional como correspondendo a uma etnia – descrita como *Gypsy/Roma*. Como previsto na política multicultural do país, o censo canadense informa sobre a identidade étnica e nacional de sua população (vf. [www.stat.can.gc.ca](http://www.stat.can.gc.ca)). Existem registros escritos da presença de ciganos no Canadá desde o final do século XVIII. A literatura sobre imigração não incorpora os ciganos nas narrativas como “comunidades de imigrantes”, mas como “andarrilhos” e “nômades”. Sobre os ciganos no norte da América, ver os trabalhos de Sutherland (1975); Silverman (1982); e Salo (1993). Este último especificamente sobre “ciganos no Canadá” e com a revisão de Ronald Lee. O livro e a revisão de Lee mereceriam uma discussão à parte.

elabora durante encontros internacionais. Dessa forma, a narrativa produzida por Ronald Lee é construída em permanente diálogo com ativistas e empreendedores étnicos, que se articulam através de organizações e redes transnacionais. A identidade *Roma* promovida pelo RCC é informada pela narrativa nacional elaborada por Ronald Lee e outros agentes políticos que, como ele, fazem parte de uma “elite intelectual cigana”. Nesse sentido, a identidade *Roma*, tal como é representada pelo discurso do RCC, é também um produto da “imaginação nacionalista” (ANDERSON, 2008) de uma “elite cigana” constituída por agentes políticos que procuram suprimir as diferenças étnicas existentes entre aqueles que são definidos como *Roma*. Thomas Acton, intelectual envolvido no processo de construção da identidade *Roma*, argumenta que “O nacionalismo cigano é inspiração para um pequeno grupo de intelectuais, e não uma ideologia de massa. Grupos elitizados têm fomentado a identidade cigana e eles vêm formando associações internacionais que buscam unificar ciganos de diferentes níveis” (1974, p. 240).

O histórico de ativismo e a posição de Ronald Lee no contexto de um “movimento nacionalista cigano” são elementos ressaltados por meus informantes para que ele tenha se tornado *honorary chair* e membro fundador do RCC, do qual é certamente a maior referência em produção literária e discursiva da associação. Como passo a explorar, o projeto identitário do RCC e sua agenda política expressam a concepção de Ronald Lee sobre a identidade cigana, assim como a relação entre essa concepção e o contexto político e histórico nos quais se desenvolve.

*Gypsy ou Roma? “Agora devemos corretamente definir a nós mesmos”*

Os agentes políticos do RCC usam a categoria *Roma*, e não *Gypsy*, e justificam essa escolha com base na narrativa formulada por Ronald Lee, para quem, “‘Cigano’ evoca todos os tipos de imagens estereotipadas de *Roma* na mente de espectadores e leitores. Cigano deve ser substituído por *Roma*. Cigano tem sido utilizado por pessoas de fora e é ofensivo

aos *Roma*, como índio é ofensivo aos povos nativos do Canadá”<sup>7</sup>. A concepção de que cigano é uma categoria ofensiva, imposta por pessoas de fora do grupo e marcada por imagens estereotipadas está presente na narrativa política do RCC, assim como no discurso dos agentes que promovem a identidade *Roma* na esfera pública.

O uso da palavra *Roma* como uma categoria política global foi reivindicado pela primeira vez por organizações ciganas na Europa entre o final da década de 1960 e o começo da década de 1970. Pesquisadores, ativistas e agentes políticos de diferentes países começaram a ajustar suas concepções sobre a identidade cigana e organizaram, em 1971, uma plataforma comum no primeiro *World Roma Congress* (WRC), que tinha como objetivo oficial a mudança no pensamento sobre as pessoas que esses agentes políticos queriam representar (VERMEERSCH, 2003). Entre os elementos presentes na plataforma construída no primeiro WRC, encontra-se a ideia de que termos como *Gypsy*, *Gitano*, *Tsiganes*, *Cikán*, *Cygan* e *Cigány* são negativos e devem ser substituídos por *Roma*.

As edições do WRC (sobretudo as duas primeiras, em 1971 e 1978) desempenharam um papel decisivo na construção de narrativas, símbolos e discursos sobre os ciganos. No WRC, a identidade *Roma* é codificada em elementos culturais e políticos, que são amplamente mobilizados por empreendedores étnicos em diferentes países, incluindo Ronald Lee. Ele, entretanto, não apenas mobiliza os discursos e símbolos definidos nos congressos do WRC. Ronald Lee participou das principais edições do congresso. Vivendo na Inglaterra na ocasião do primeiro WRC, realizado em Londres, Lee participou do congresso, em que, com outros agentes políticos, criou-se a *International Romani Union* (IRU).

Esta organização, que possui *status* de ONG pelas Nações Unidas, como o próprio nome sugere, segue a plataforma definida no primeiro WRC e rejeita o uso do termo *Gypsy*. A adoção da categoria *Roma* pela

---

<sup>7</sup> *Gypsies* (inglês), *gitanos* (espanhol), *gitan* (francês), *zingari* (italiano), *zigeuner* (alemão) e ciganos são considerados derivações do nome *Gyppe*, que designa Pequeno Egito. Essa é uma região na Grécia, onde no século XII foi registrada a presença de ciganos em relatos de senhores donos de terras e monges cristãos em peregrinação à Terra Santa. Ao longo do século XV, muitos ciganos que chegam em países europeus se afirmam provenientes do Pequeno Egito (LIÈGEOIS, 1988, pp. 35-9). Vê. [http://www.romatoronto.org/facts\\_journalists.html](http://www.romatoronto.org/facts_journalists.html).

IRU é, no entanto, um dos motivos pelos quais a associação não conseguiu mobilizar as lideranças que esperava. Segundo Ronald Lee,

o sonho era que a IRU fosse uma organização guarda-chuva que pudesse envolver todos os problemas *romani* em diferentes países que fazem parte das Nações Unidas. O que aconteceu? Lideranças *Roma* da Europa estavam preocupadas demais com suas questões locais. Houve brigas demais entre lideranças que representam *Roma*, *Sinti*, *Manouche*, *Kaale* e *Romanichels*, que não queriam se unir como *Roma* (Entrevista, 2011).

A codificação de identidades étnicas plurais em uma única categoria gera resistências. Não são todos os agentes políticos que reconhecem o modelo normativo para a identidade *Roma* definido pelo WRC e que informa organizações como a IRU e o RCC.

No discurso de Ronald Lee, *Roma* é a categoria mais apropriada para se referir a uma pluralidade de identidades étnicas porque corresponde a uma palavra da língua *romani* que é utilizada pela maioria dos ciganos para se autodefinir. Ele argumenta que, embora reconheça a existência de outras categorias para a autodesignação, *Roma* é mais abrangente e, além disso, faz parte da língua *romani*, definida como a “língua dos ciganos” durante o primeiro WRC<sup>8</sup>. Em razão de sua grande variação dialetal, iniciativas de codificação que pudessem padronizá-la começaram a ser estabelecidas. De maneira geral, essa codificação, que se torna uma questão importante no quarto WRC, em 1990, tem sido feita com base no dialeto falado pelos ciganos *Kalderashs*, porque, segundo um informante, “existem mais gramáticas e dicionários contemporâneos disponíveis em *vlox* do que em outro qualquer dialeto. E mais publicações, teses e trabalhos... É muito claro, portanto, que para a padronização da língua, o uso do dialeto *kalderash* seria a escolha mais lógica”. Esta escolha, entretanto, não é muito lógica para os informantes

---

<sup>8</sup> A concepção europeizada da condição nacional vinculada à propriedade privada da língua (ANDERSON, 2008) teve enorme influência na construção do nacionalismo cigano. A ideia, presente em Herder, de que “cada povo tem sua formação nacional assim como a sua língua”, faz parte da imaginação política de agentes políticos que conferem profundidade histórica à nacionalidade cigana por meios linguísticos.

que não são ciganos *Kalderash* e que reclamam da posição hegemônica que estes ocupam no processo de codificação identitária<sup>9</sup>.

Informantes e autores (MARUSHIAKOVA e POPOV; 2004) consideram que o nacionalismo cigano emerge entre os *Kalderashes*, na Romênia, no começo do século XX. Por isso, o projeto nacional cigano tem como referências elementos culturais que correspondem aos *Kalderashes*. A língua é um deles, mas também o nomadismo e o caráter apátrida:

Eles [*Kalderashes*] pagavam um imposto anual e foram liberados para se deslocarem de um lugar para o outro sem limitações, também preservaram seu governo interno próprio e autônomo e permaneceram quase sem se integrar ao ambiente social em que viveram, sem nenhum sentimento de pertencimento ao lugar ou país onde viveram (geralmente de forma temporária) (2005, p. 43).<sup>10</sup>

No contexto do RCC, observei que são poucos os falantes do romani. Durante uma reunião da associação, ficou claro que a competência da língua se limita a um universo pequeno de pessoas e que estas são, em geral, agentes políticos. Esta reunião estava sendo conduzida em inglês com tradução para o húngaro, até que membros da audiência reclamaram a ausência de tradução para o romani. (O RCC conta com um número muito expressivo de associados cuja origem nacional é a Hungria, o que explica a tradução para a língua.) Dois senhores pediram que a reunião fosse ministrada em romani com tradução para o inglês, uma vez que sendo o RCC uma associação cigana, a primeira língua da associação deveria ser o romani. A diretora do RCC, que coordenava a reunião, disse aos senhores que ela não falava romani e que o número de

---

<sup>9</sup> Em minha tese de doutorado (SOUZA, 2013) exploro o desacordo em relação aos 'denominadores comuns' definidos pelo nacionalismo cigano, mas observo aqui que os atores que não estão interessados na construção desses denominadores explicitam sua oposição. Esses atores reclamam que a codificação é feita com base em uma "representação" específica e resistem à construção de uma "narrativa nacional".

<sup>10</sup> Nas primeiras décadas do século XX, associações ciganas foram formadas em vários países europeus e da diáspora, como nos Estados Unidos. Sobre o histórico de associações ciganas na América, ver Bernal (2002). Devo destacar que, na narrativa sobre o nacionalismo cigano, autores nacionalistas mencionam a coroação de Janusz Kwiek, em 1937, na Polônia, como o "rei dos ciganos", como exemplo de um contexto no qual projetos nacionais para os ciganos começam a se desenhar.

falantes naquela audiência não justificava a tradução. Os senhores, entretanto, insistiram no argumento de que a reunião deveria ser conduzida na “língua dos ciganos”. A diretora, claramente irritada com sucessivas interrupções na reunião por causa dessa questão, pediu então para que algum voluntário fizesse a tradução para o romani. Como ninguém se candidatou, nem ao menos os senhores que pediram a tradução, foi perguntado quem falava romani. Em um universo de aproximadamente 35 pessoas, apenas cinco disseram falar a língua, entre elas Ronald Lee.

A evidência de que o número de pessoas que possuem competência na língua é muito pequeno reforçou o argumento da diretora de que a maioria dos ciganos não fala romani, não sendo necessária, portanto, a tradução. Ainda assim, os senhores continuaram a reclamar sob o argumento de que o RCC era uma associação controlada por *gadje* (não ciganos). Eles criticaram todos os agentes políticos do RCC, poupando apenas Ronald Lee. Conversando com um dos senhores sobre o porquê dele não ter criticado Ronald Lee, ele me falou que, diferente dos demais diretores da associação, Lee é de fato cigano, o que se atesta através de seu domínio e fluência no romani.

A língua é mais do que um “denominador comum” no discurso que pretende afirmar a unidade *Roma*; ela é também um dispositivo de poder. De maneira geral, é bastante significativo que as posições de poder, reconhecimento e *status* no contexto do nacionalismo cigano sejam ocupadas por falantes do romani. Além de terem o domínio da língua, a maioria dos agentes políticos é constituída de indivíduos cuja profissão consiste em larga medida no manuseio da língua (ainda que não necessariamente o romani): escritores, professores, linguistas, advogados e músicos, o que certamente contribui para um papel de destaque na produção de narrativas e discursos públicos sobre os ciganos. A posição de poder conferida aos falantes do romani é análoga aos falantes do árabe nas instituições islâmicas no Brasil, como descreve Paulo Hilu Pinto em sua etnografia:

Os descendentes de árabe que não falam a língua costumam ser alvo de suaves repreensões jocosas que reforçam o valor da língua como diacrítico cultural constituinte da fronteira étnica. Além disso, é bastante significativo que todas as posições de poder e *status* dentro da comunidade sejam ocupadas por falantes de árabe, demarcando claramente uma hierarquia étnica dentro da comunidade (2005, p. 232).



Ativistas de diferentes países me falaram sobre Ronald Lee como uma referência obrigatória para minha pesquisa no Canadá, entre outras razões por ele ter se dedicado ao estudo e codificação da língua romani. Ronald Lee codificou o romani em dois dicionários (LEE, 2010) – romani/kalderash-ínglês e inglês-romani/kalderash – publicados em conjunto com o guia *Learn Romani* (LEE, 2008). Não é comum a codificação escrita do romani, existindo poucos títulos publicados na língua. Os dicionários de Ronald Lee e da jornalista bósnia Hedina Sijercic são os únicos publicados no Canadá e, de modo geral, embora existam léxicos da língua romani e sua forma correspondente no inglês, eles não contêm um número expressivo de palavras e explicações normativas em relação à língua.

A codificação escrita da língua romani por Ronald Lee está relacionada à sua proposta de codificação da identidade cigana em narrativas, símbolos e discursos. Como escritor, Ronald Lee tem se dedicado à formulação de uma proposta normativa para a língua e para a identidade cigana em termos mais amplos. Ele argumenta que seu trabalho de codificação se justifica, porque “nós estamos sendo erroneamente definidos por pessoas de fora. Agora nós devemos corretamente definir a nós mesmos”. Definir corretamente a si mesmo significa, por exemplo, a adoção da categoria *Roma* que, como vimos, para Ronald Lee, além de não ser marcada por estereótipos negativos como a palavra *Gypsy*, é um termo da língua romani e, portanto, uma categoria nativa.

O uso da categoria *Roma* é bastante consensual entre os agentes políticos ligados ao RCC. Durante o trabalho de campo, estive sempre atenta ao uso das categorias *Roma* e *Gypsy* e observei que se, por um lado, os responsáveis pelo discurso público da associação usam o termo *Roma*, por outro lado, os ciganos, que procuram atendimento na associação e que possuem pouca influência no que se refere à construção de seu discurso público, questionam a categoria. Mais do que questionar a palavra *Roma*, eles questionam o fato da associação considerar o termo *Gypsy* negativo e depreciativo. Não é consensual entre os ciganos que vivem em Toronto a ideia de que *Gypsy* seja uma palavra ofensiva. Durante o encontro anual do RCC, ciganos do Kosovo me disseram se sentir ofendidos por *Gypsy* ser considerado inadequado, pois é desta forma que eles se referem a si mesmos. Conforme me explicaram, como eles não falam romani, sendo esta uma língua estranha a eles, é através da categoria *Gypsy* que designam sua identidade étnica.

Paul Polansky observa que os ciganos do Kosovo preferem ser chamados de *Gypsy* ao invés de *Roma*, porque a palavra *Gypsy* salvou muitos ciganos de serem mortos. Os *Roma* eram identificados e enviados para campos de concentração durante a ocupação nazista e “campos de refugiados” durante a guerra da Iugoslávia, no final da década de 1990. Por causa disso, muitos sentem orgulho do termo *Gypsy* (2006, p. 59). Apesar disso, no contexto do RCC, eles procuram utilizar a categoria *Roma*, porque na associação “deve prevalecer o discurso de seus diretores”.

Acompanhando a rotina do RCC, observei que muitos ciganos procuram se adequar ao modelo normativo para a etnicidade cigana construído pela associação. Dessa forma, notei que as pessoas intercalavam as categorias *Roma* e *Gypsy* de acordo com os sujeitos da interação. Diante dos diretores e outros agentes políticos do RCC e de agentes do Estado canadense, eles falavam *Roma*, mas comigo e entre si, eles diziam *Gypsy* e sua forma correspondente na língua nativa. Também era comum que falassem *Cikán*, *Cygan* e *Cigány*, quando sabiam que em minha língua *Gypsy* é cigano. Nesse sentido, notei que *Roma* era uma categoria estranha para muitos ciganos.

O uso da palavra *Gypsy* no RCC é fonte de tensão entre os seus agentes políticos e as pessoas que eles querem representar, ou seja, os ciganos. Quando estes últimos recorrem ao termo em encontros e atividades públicas do RCC costumam ser repreendidos<sup>11</sup>. No encontro anual do RCC, observei que os ciganos eram publicamente advertidos de que deveriam falar *Roma* ao invés de *Gypsy* ou seus correspondentes (*Cikán*, *Cygan* e *Cigány*). Neste encontro, depois de ouvir que um dos membros da audiência falou *Gypsy*, a diretora do RCC, que coordenava a mesa do encontro, interrompeu sua fala para argumentar que aqueles que usavam a categoria *Gypsy* “não tinham consciência da opressão sofrida pelo povo *Roma* e do quanto a palavra *Gypsy* era um exemplo

---

<sup>11</sup> Essa tensão não foi observada no contexto da rotina de atendimentos do RCC, quando as questões burocráticas ocupam um lugar central. Acompanhei o atendimento a muitas pessoas e o diretor executivo da associação nunca as repreendeu por não usar o termo *Roma*. Apenas observei, certa vez, ele explicando para um casal que *Roma* era a categoria mais adequada para se utilizar no IRB, porque sinalizava que eles eram membros de um grupo étnico. Ele disse que *Roma* tem uma conotação diferente, uma vez que *Gypsy* designa não apenas os membros de um grupo étnico, mas também sujeitos considerados desviantes e viajantes.

dessa opressão”. Ela mencionou que o processo de assimilação forçada que os ciganos sofreram (como, por exemplo, na Hungria, país de seus pais) não permitiu que eles utilizassem sua língua e se autodessem corretamente, sendo obrigados, por isso, a usar *Gypsy*, uma palavra que lhes foi imposta por não ciganos.

A antropóloga Julianna Butler também registrou a normatização imposta pelos agentes políticos do RCC no que se refere ao uso da categoria *Roma*. Ela descreveu em sua dissertação de mestrado o episódio em que uma mulher do Kosovo levantou sua mão durante uma reunião, a fim de contribuir com o tópico de discussão da mesa, e ao utilizar a palavra *Gypsy* foi repreendida:

Ela estava propondo um tipo de programa para que as crianças pudessem manter e aprender vários aspectos da cultura cigana, incluindo dança, música e língua. Antes que ela pudesse terminar de falar, um diretor da associação a interrompeu para corrigir sua linguagem: ‘Nós somos *Roma*, não ciganos’ [...] depois de um instante, ela continuou sua ideia, somente usando a palavra cigano de novo com pessoas próximas e seus familiares (BUTLER, 2009, p. 88).

A questão do uso das categorias *Roma* e *Gypsy* foi problematizada com meus informantes. Conversei com o diretor executivo sobre isso, lembrando a ele que muitos ciganos que conheci no Canadá não usavam o termo *Roma*. Ele observou que, embora reconheça que nem todos os ciganos se autodefinem como *Roma*, apoia o uso da categoria porque ela é a mais consensual entre ativistas em todo o mundo e, além disso, seu uso corresponde a uma estratégia do RCC para a construção de uma identidade pública para os ciganos, livre dos estereótipos relacionados à palavra *Gypsy*.

Para promover a substituição de *Gypsy* por *Roma*, difundindo o projeto identitário do RCC, existem programas especiais, como cursos, palestras e exibições de filmes em escolas, centros culturais e universidades: “O *Roma Community Center* oferece apresentações em escolas e organizações sobre a história, cultura e língua do povo *Roma*. Nosso objetivo é combater estereótipos negativos [...]. Podemos trabalhar com sua escola ou organização, em conjunto, para criar um programa adaptado às suas necessidades específicas”<sup>12</sup>. Informantes no RCC consideram

---

<sup>12</sup> Vf. [http://www.romatoronto.org/resources\\_presentations.html](http://www.romatoronto.org/resources_presentations.html).

que seu trabalho na difusão da categoria *Roma* tem obtido sucesso. Segundo eles, o sistema educacional canadense tem reconhecido a categoria *Roma* e criticado a palavra *Gypsy*. Os livros didáticos na província de Ontário, por exemplo, estão deixando de usar a palavra *Gypsy* e adotando a categoria *Roma*. Além disso, o RCC elaborou, com o *Toronto District School Board*,<sup>13</sup> um módulo do currículo para escolas primárias sobre “História e cultura *Roma*”. Esse trabalho influencia a literatura acadêmica e ativista, outras organizações, como o IRB, e a mídia. Os jornais já recorrem à categoria *Roma* mesmo quando também fazem uso da palavra *Gypsy*: “*Roma*, popularmente conhecidos erroneamente como ciganos...”, “Ciganos, que preferem ser chamados de *Roma*...” e ainda “*Roma*, também chamados ciganos...”.

## Denominadores comuns e símbolos políticos

O RCC promove a ideia de que os ciganos são uma “minoridade étnica transnacional” que, apesar de sua grande heterogeneidade, possui “denominadores comuns”. Tais denominadores foram afirmados durante as edições do WRC e os principais são: a categoria *Roma* e a língua *romani*; a Índia como lugar de origem; e um histórico de perseguição. No WRC também foram definidos dois importantes símbolos políticos para os ciganos: a bandeira e o hino – ambos devidamente incorporados ao projeto identitário do RCC.

A bandeira cigana é um símbolo amplamente mobilizado nas redes de ativismo cigano<sup>14</sup>. Com base no trabalho de campo, posso dizer que a bandeira é um diacrítico político, observado em todos os contextos nos quais os atores estão envolvidos com a produção de discursos públicos. A bandeira, dessa forma, está presente no RCC. A sala onde funciona a instituição, embora assemelhe-se a uma repartição pública qualquer do Estado

---

<sup>13</sup> Toronto School District Board é a maior “rede educacional” no Canadá, responsável por auxiliar as escolas do país em diferentes assuntos educacionais e administrativos. Vf. <http://www.tdsb.on.ca/aboutUs/>.

<sup>14</sup> A bandeira é um símbolo mobilizado entre ativistas que defendem o uso da categoria *Roma* para a autodesignação e entre aqueles que reivindicam o uso de termos de origem não *romani*, como *cigano*, *Gypsy* e *Cikan*.

canadense, se diferencia pelos símbolos que ostenta em seu âmbito, como a bandeira cigana, que ocupa boa parte da parede central da associação. A bandeira verde e azul com uma roda vermelha no centro está na sala da associação, no formulário para novos associados e em boa parte do material produzido pela instituição. A bandeira cigana tem centralidade no que se refere aos símbolos observados no RCC, estando presente nos eventos organizados pela associação. Nos seus eventos, outro “emblemata nacional” presente é o hino cigano, que costuma ser executado na abertura ou encerramento das atividades. Durante o encerramento do encontro anual, acompanhei o hino sendo tocado ao piano por Ronald Lee e cantado em romani por um dos associados do RCC.

No contexto de definição do hino e da bandeira cigana, a biografia política da nação também é construída. A Índia tem um lugar importante na codificação da identidade *Roma*, tal como é proposta pelo RCC, pelas edições do WRC e organizações internacionais como a IRU. O país é definido como um “denominador comum” para os ciganos e, além disso, desempenha um papel de destaque na articulação de encontros e no reconhecimento de organizações ciganas na esfera pública. No primeiro WRC, a origem indiana dos ciganos foi afirmada e, com ela, se fortaleceu a imagem de antiguidade tão essencial à ideia subjetiva de nação (ANDERSON, 2008, p. 80). Primeiramente, a origem indiana foi problematizada e, ao final do congresso, estabelecida como um fato cuja evidência se baseia na pesquisa de linguistas e historiadores. As semelhanças observadas entre a língua romani e o sânscrito foram consideradas as principais e mais consistentes evidências dessa origem. A língua aqui se converte em um acesso privilegiado para a construção de verdades ontológicas. Como os romances de fundação, sobre os quais Edward Said (1995) escreveu, a língua se apresenta como um elemento importante na construção coletiva de um passado e de um “nós” comum<sup>15</sup>. A partir da língua se tem uma espécie de confirmação da solidez dessa identidade. O argumento central na afirmação de uma origem indiana é, portanto, linguístico:

---

<sup>15</sup> A ênfase em uma origem não é exclusiva do nacionalismo cigano. Como argumenta Gellner, a identidade nacional é representada como algo primordial – “está lá, na verdadeira natureza das coisas”, algumas vezes adormecida, mas sempre pronta para ser “acordada” de sua “longa, persistente e misteriosa sonolência”, para reassumir sua inquebrantável existência (GELLNER, 1983, p. 48).

Na segunda metade do século XVIII [...], pesquisadores na Europa começaram a descobrir que a língua romani, de fato, veio da Índia. Palavras básicas, como alguns numerais e termos familiares, e nomes de partes do corpo e ações eram demonstrativamente indianas. Então, eles concluíram que se a língua era originalmente indiana, seus falantes muito provavelmente também o eram (HANCOCK, 2000, p.12).

O autor do trecho destacado acima é o agente político Ian Hancock, cigano inglês que vive nos Estados Unidos, onde é professor na Universidade do Texas. Ele nasceu em 1942 e é da mesma geração de Ronald Lee, com quem esteve à frente da IRU e com quem vem produzindo uma narrativa nacional de acordo com a codificação proposta no WRC. Assim como Ronald Lee, Ian Hancock participou do primeiro WRC e tem um papel de destaque na difusão dos elementos definidos no congresso como constitutivos da identidade *Roma*. Sua importância tem duas razões principais: primeiro, sua produção literária sobre a identidade *Roma* é extensa e influente; e, segundo, sua participação na esfera pública como intelectual, porta-voz e representante dos ciganos é reconhecida<sup>16</sup>.

Sendo um agente político, que também é acadêmico, autor de livros e artigos, Ian Hancock se tornou uma referência importante na narrativa política do RCC. Ronald Lee, que não conta com a mesma autoridade de Hancock no que se refere à produção discursiva sobre os ciganos, recorre a ele para fundamentar e legitimar seus argumentos. Nesse sentido, é possível dizer que a narrativa político-biográfica dos ciganos segundo o RCC sustenta-se na produção de Hancock. Essa produção, por sua vez, sintetiza o trabalho de pesquisadores que escreveram sobre a origem dos ciganos, entre os quais os orientistas Godfrey Leland e Richard Burton. Também, para eles, o principal argumento para a afirmação da origem indiana é linguístico. Por exemplo, em *The Jew, the Gypsy and El Islam*, Richard Burton observa que

---

<sup>16</sup> Ian Hancock tem mestrado e doutorado pela Universidade de Londres (*School of Oriental and African Studies*) sobre "*African linguistic*", focalizando línguas crioulas. Os artigos e livros de Ian Hancock sobre os ciganos são referências para a literatura ativista, mas também acadêmica. Alguns pesquisadores recorrem à produção intelectual nativa, porque, como tal, ela representaria a verdadeira "voz dos ciganos". Ver, por exemplo, Butler (2009) e Fischer (2011).

parece provável, a partir da aparência e outras peculiaridades da raça dos ciganos, que eles são indianos. De 130 palavras usadas pelos ciganos na Síria, não menos do que 104 pertencem à classe Indo-Persa (BURTON, 1898, p. 139).

As similaridades entre as línguas, observadas por pesquisadores europeus desde o século XVIII, são apresentadas como o principal argumento da origem indiana. Para Hancock e Ronald Lee, depois que esses pesquisadores concluíram que os ciganos são originários da Índia, coube a eles, intelectuais ciganos, responder quando os ciganos a deixaram, como e por quê. *A narrativa romani*, de Hancock e Lee, responde a essas perguntas e, em linhas gerais, afirma que:

As pessoas que posteriormente seriam conhecidas como os *Roma* são originárias do noroeste da Índia e fizeram parte da Confederação Rajput. Eles foram forçados a deixar a região no século XI A.D. por causa de repetidas invasões de pilhagem por invasores do império Ghaznavid, no atual Afeganistão. Nessa época, os *Roma* eram uma população conglomerada composta por uma classe guerreira de líderes-proprietários chamados coletivamente de os *Rajput* e uma coletânea de castas que lhes deram apoio, compostas por artesãos, agricultores e artistas, entre os quais estavam numerosos indivíduos que se chamavam *Dom*. [...] Um ou mais desses reinos *Rajput* foi deslocado de Gurjara devido às depredações dos Ghaznavid e forçados a se realocarem no extremo norte da Índia, acima do que é a Caximira atualmente. Eles permaneceram neste local durante algumas gerações, onde sua língua original sofreu bastante influência de palavras e elementos gramaticais do conjunto de línguas dardic. Novamente pressionados pelos invasores do Afeganistão, o grupo conglomerado simplesmente foi forçado a deixar a Índia como um todo ao atravessar Shandur, Baroghil para o atual Xinjiang, no oeste da China. De lá, o grupo de refugiados seguiu a Estrada de Seda usada por mercadores que fizeram escambo na antiga Pérsia. Os ancestrais dos *Roma* permaneceram na Pérsia durante algumas gerações e onde o sistema de castas indianas se desfez gradualmente e as várias castas e grupos casaram entre si e se tornaram um único povo. Desde que o grupo *Dom* predominou, como eles pertenceram às castas que praticavam entretenimento, trabalho de artesanato e a criação e treino de animais, já se encontraram dotados das capacidades necessárias para sobreviverem fora da Índia. Devido às mudanças na pronúncia da sua língua indiana

original na Pérsia, a palavra *Dom* eventualmente se tornou *Roma* e quando o grupo conglomerado chegou ao Império Bizantino via Armênia, passou a se chamar *Roma*, plural de *Rom* que deriva de *Dom*. Quando os *Roma* chegaram aos Bálcãs no século XIII, eles se tornaram um povo novo chamado *Roma* e falante de uma língua comum chamada romani. Quando eles chegaram à Romênia, os *Roma* se dividiram em grupos menores e migraram para todos os países da Europa. Até o fim do século XV eles podiam ser encontrados até no extremo oeste da Bretanha, leste de Polônia/Lituânia, norte de Escandinávia e no sul da Espanha.

Esta narrativa descreve os ciganos como um povo que deixou a Índia em direção à Europa, espalhando-se em um determinado momento histórico por vários países. A origem indiana funciona, nesse sentido, como um “denominador comum” aos ciganos, porque, apesar de sua grande distribuição geográfica, são todos eles descendentes dos “Dom que vieram a se tornar *Roma*”. Como era de se esperar, a afirmação dessa unidade é comum ao discurso nacionalista dos agentes políticos que promovem a identidade *Roma*. Cara Feys também considera que

nacionalistas ciganos comumente expressaram o sentimento de que os ciganos eram um povo, quando eles vieram para a Europa, e que eles devem se unir como um só povo novamente. Assim, nacionalistas ciganos procuram reunir os ciganos como um grupo coeso novamente através da ação política internacional (FEYS, 1998).

A narrativa elaborada por Hancock e Lee sobre a origem indiana está diretamente relacionada a um projeto político, que não possui pretensões territoriais e de formação de um Estado. A Índia, no entanto, já esteve no horizonte político do nacionalismo cigano da primeira metade do século XIX como um possível lugar para a criação de um Estado cigano – o “Romanestan”. Os agentes políticos que defendiam a criação de um Estado cigano independente não tinham um território específico a pleitear, mas buscavam por um. Assim, em 1934, uma delegação de ciganos poloneses foi às Nações Unidas para pedir por terras na África do Sul, enquanto outra encaminhava uma petição a Mussolini pedindo para que ele doasse parte do que correspondia a seu território na Abissínia. Ainda, ao mesmo tempo, outra delegação viajou para Índia com o



objetivo de especificar a localização do futuro Estado cigano (em algum lugar próximo às margens do rio Ganges).

A ideia de um Estado cigano independente aparece na literatura pesquisada como especificamente vinculada aos planos de agentes políticos na Polônia, antes da Segunda Guerra Mundial<sup>17</sup> e, depois disso, mas sem caracterizar um projeto político efetivo, a intelectuais cuja produção literária indica o desejo individual de seus autores por um “Romanestan”. Segundo Thomas Acton, Ronald Lee é um dos escritores que nutriam o desejo particular por um Estado independente:

O primeiro romance publicado de Ronald Lee (1971), e sua correspondência com Grattan Puxon [também ele um escritor nacionalista cigano] mostra que teve uma forte influência do movimento negro e de Fanon; mas ele também foi muito influenciado pelo movimento de independência do Quebec, e é um dos mais determinados defensores da fundação de um Estado-nação cigano, em seu território original (ACTON, 1974, p. 234).

A construção de um Estado independente não é mais uma questão no discurso de Ronald Lee, estando circunscrita à sua produção literária do final da década de 1960 e começo de 1970. Já a influência de movimentos por direitos civis e daqueles que mobilizam o idioma nacionalista continua presente em seu discurso. O fanonismo, o nacionalismo quebequense, assim como o nacionalismo sionista, constituem um quadro de referências para Lee, mas sem o seu componente territorial. Ele abandonou, nesse sentido, a ideia de um Estado cigano, seguindo o ponto de vista adotado pelo primeiro WRC, segundo o qual “nosso Estado é em qualquer lugar onde os *Roma* estão porque Romanestan está em nossos corações”. Thomas Acton observa que essa frase tinha como propósito “manter a conotação emocional da ideia de um Romanestan [...] sem se expor aos argumentos convincentes contra qualquer tentativa de criar um segundo Estado de Israel” (ACTON, 1974, p. 234). A evolução da

---

<sup>17</sup> A ideia de um Estado cigano independente aparece na literatura como especificamente vinculada aos planos da família Kwiek, que vivia na Polônia antes da Segunda Guerra Mundial. O nascimento do projeto de um estado cigano teve a influência de diferentes fatores, dentre eles o caráter internacionalista e a retórica da família Kwiek, responsável pelos pedidos territoriais dirigidos às Nações Unidas e a chefes de Estado na Europa, e a influência das ideias sionistas para criação do Estado de Israel, que era bastante popular na Polônia da época (MARUSHIAKOVA e POPOV, 2004).

imagem do Estado de Israel, de nação de um povo sem Estado e vítima do holocausto para Estado produtor de refugiados em massa, certamente contribuiu para que Israel deixasse de ser uma inspiração.

Durante o trabalho de campo no RCC, a formação de um Estado cigano foi tratada como absolutamente irrelevante. Quando abordei essa questão, Ronald Lee mostrou que estava de acordo com a posição adotada no WRC, dizendo que “o chão de meus pés é Romanestan”. Segundo ele, a afirmação de origem indiana e a construção de uma narrativa que a justifique não têm a ver com a criação de um Estado. Ronald Lee e Ian Hancock associam sua narrativa a outros interesses. Para Cara Feys, “o nacionalismo cigano é um ideal que alimenta a unidade política para obter benefícios práticos em vez de um Estado” (FEYS, 1998). Um dos benefícios práticos vislumbrados é o poder de controlar a produção da identidade pública dos ciganos. Como observa Ian Hancock sobre o reconhecimento da origem indiana, “eu acredito que o reconhecimento dessa posição é essencial, porque a alternativa é criar uma história fictícia e ter, novamente, a nossa identidade em mãos de pesquisadores e políticos não ciganos”<sup>18</sup>.

A busca pelo reconhecimento da narrativa que descreve a origem indiana tem a ver com uma disputa pelos critérios de classificação da identidade na esfera pública. Com sua narrativa, Ian Hancock e Ronald Lee oferecem uma “nova identidade” para os ciganos, contrapondo-se e, portanto, disputando com as representações sobre eles disponibilizadas no mercado de ideias. Essa narrativa se contrapõe aos mais comuns estereótipos, negando as representações de nômades e ladrões, por exemplo, e, do mesmo modo, o nomadismo como um elemento identitário, que agora é interpretado como o resultado da perseguição imposta aos ciganos.

Na “narrativa sobre a origem indiana”, cujo longo trecho foi citado anteriormente, os ciganos não são nômades e seu deslocamento (leia-se nomadismo) tem como razão a hostilidade que vivenciam desde que deixaram a Índia no século XI. Sublinhei os motivos pelos quais os ciganos migraram em direção à Europa e todos eles estão relacionados a algum tipo de perseguição, em geral associada à expansão islâmica. Já a representação de ladrões dá lugar a uma identidade de guerreiros. Conversando com Ronald Lee, ele reconheceu que:

---

<sup>18</sup> Vf. [http://www.radoc.net/radoc.php?doc=art\\_d\\_identity&lang=fr&articles=true](http://www.radoc.net/radoc.php?doc=art_d_identity&lang=fr&articles=true).

Nacionalistas e intelectuais *Roma* estão fazendo o que é necessário para criar uma nação e narrativa histórica romani e, como os sionistas, alguns de nós querem ver seu povo vivendo com orgulho de sua origem [...]. Todos nós temos o direito de ter nossas teorias, mas teorias acadêmicas não darão orgulho aos nossos jovens *Roma* sobre sua identidade. A origem militar faz sentido e com mais pesquisas tenho a certeza de que ela será comprovada. Nenhuma outra teoria até agora fez tanto sentido. Enquanto isso, como os escritores judeus que escreveram o Velho Testamento, pessoas como Ian Hancock, eu e outros estamos tentando criar uma história *romani* (Entrevista, 2011).

Ronald Lee sempre se mostrou muito aberto em relação ao fato de que está, com outros agentes políticos, construindo uma narrativa política para os ciganos. Para ele, este trabalho é indispensável, sobretudo em razão da ausência de narrativas que (in)formem positivamente a identidade cigana. Não é um consenso, entretanto, que a origem indiana e militar dos ciganos represente algo positivo. A *Romani history* de Hancock e Ronald Lee é criticada e contestada por agentes políticos que defendem outra codificação para a identidade cigana, que não passe pela sua definição como um povo de origem indiana. Eles argumentam, por exemplo, que essa definição os estrangeiriza em seus respectivos contextos nacionais. O reconhecimento da origem indiana é, nesse sentido, recusado, porque, entre outras implicações, os Estados nos quais os ciganos vivem poderiam expulsá-los sob a alegação de que são cidadãos estrangeiros. Como argumenta Toninato,

uma das principais razões pelas quais as narrativas diaspóricas não conseguiram ganhar maior aceitação entre os ciganos até agora é que essas narrativas se assemelham às tentativas das autoridades e políticos para realçar os ciganos como ‘diferentes’ e excluí-los como indesejados ‘estrangeiros’ que, em um passado distante, chegaram à Europa vindos da Índia (TONINATO, 2007, p. 1).

Apesar disso, boa parte dos agentes políticos que promove a identidade *Roma* reivindica a origem indiana como mais um mecanismo de afirmação dessa identidade. Além de ser um “denominador comum” na construção de uma identidade supralocal, a Índia, enquanto Estado nacional, tem um papel importante na organização do nacionalismo cigano. O governo de Indira Gandhi contribuiu para a organização de

importantes eventos de (re)construção do nacionalismo cigano. O primeiro e segundo WRC contaram com recursos e tiveram representação da Índia. Iniciativas de apoio aos agentes políticos que se articularam no WRC não se limitaram aos congressos. Quando, em 1978, Ronald Lee e outros representantes da IRU apresentaram pedido de *status* consultivo no Conselho Econômico e Social (ECOSOC) das Nações Unidas, tiveram o apoio do governo indiano. Além disso, em 1976, Indira Ghandi recebeu uma delegação de ciganos que participaram do primeiro *International Romani Festival* em Chandigarh e, na ocasião do segundo *International Romani Festival*, em 1983, participou da abertura do festival. A propósito, o discurso de Indira Ghandi na abertura do segundo festival aparece no discurso dos agentes políticos que afirmam a origem indiana dos ciganos como exemplo do reconhecimento da primeira ministra em relação a essa origem.

Países como Índia e Iugoslávia tiveram um papel importante para o reconhecimento público do nacionalismo cigano. Esses países, porém, contribuíram para a construção de uma identidade cigana internacionalista e, portanto, livre de pretensões territoriais e de cidadania junto a seus Estados. A colaboração da Índia com o movimento cigano foi feita de modo a não comprometer ou suscitar reivindicações por direitos territoriais ou de cidadania. Um secretário do governo indiano chegou a observar que a suposta origem indiana dos ciganos corresponde à região que hoje são os Estados do Paquistão e Afeganistão. Além disso, o discurso de Indira Gandhi, que os agentes políticos mencionam como uma evidência do reconhecimento da origem indiana, não afirma que os ciganos são indianos. Lendo o discurso na íntegra, notei que Indira Gandhi não afirma que os ciganos possuem uma origem indiana, mas realça o seu sentimento de que existe uma conexão entre a Índia e os ciganos. Não existe, nesse sentido, um reconhecimento oficial do Estado indiano em relação à origem dos ciganos. Durante encontro com o ministro da Cultura do país, em 2001, lideranças da IRU reivindicaram o estatuto de “povo de origem indiana” e mesmo a possibilidade de recebimento de passaportes indianos foi discutida. Mas, sem medidas oficiais do lado indiano, esse assunto foi rapidamente esquecido (MARUSHIAKOVA e POPOV, 2004, p. 83).

A narrativa política do RCC reconhece o apoio do governo de Indira Gandhi e o papel do Estado indiano para o reconhecimento da identidade *Roma* na esfera pública:

Senhora Indira Gandhi reconheceu abertamente os *Roma* como uma população indiana fora da Índia e foi o governo indiano um instrumento fundamental para ajudar nosso povo a alcançar sua representação nas Nações Unidas, e na criação do nosso primeiro Congresso Romani Mundial. A Índia agora está ajudando com as nossas reivindicações para o retorno das posses de ouro e outros direitos de vítimas do holocausto *romani* e atualmente em depósito em bancos suíços. Sem o apoio de um governo nacional, a voz *romani* teria sido levada pelo vento, e estas coisas provavelmente não teriam mesmo acontecido<sup>19</sup>.

Em 1979, quando Ronald Lee e outros agentes políticos pediram o reconhecimento da IRU como ONG ligada às Nações Unidas, a Índia, que era membro do “Comitê de ONGs”, votou a favor de sua aceitação e colaborou com o processo de convencimento de outros países membros, como Iugoslávia e União Soviética. O apoio dado pela Índia nesse momento é considerado importante porque, a partir daí, os ciganos passaram a ser reconhecidos por um organismo internacional. Em outras palavras, isso representou o reconhecimento da codificação dos ciganos como uma minoria étnica e nacional, que se autodefine como *Roma* (as Nações Unidas adotam essa categoria). Para Ronald Lee, esse foi o momento mais importante de sua carreira como ativista. Por isso, quando questionado sobre o seu maior sucesso, ele respondeu: “O maior sucesso para mim foi quando eu estive com Yul Brynner, Ian Hancock e John Tene nas Nações Unidas, em 5 de julho de 1978, em Manhattan, para apresentar uma petição pedindo *status* de ONG”. Para Ronald Lee, este foi o primeiro passo para o processo, ainda em curso, de reconhecimento dos ciganos como uma nação<sup>20</sup>.

---

<sup>19</sup> Vf. [http://www.radoc.net/radoc.php?doc=art\\_d\\_identity&lang=fr&articles=true](http://www.radoc.net/radoc.php?doc=art_d_identity&lang=fr&articles=true).

<sup>20</sup> Em relação a esse processo, em 2001, o secretário-geral da ONU, Kofi Annan, encontrou com o presidente da IRU em Nova Iorque. Esta reunião representou a primeira ocasião na qual um secretário-geral reuniu-se com um representante da IRU no curso de seus esforços para o reconhecimento de uma nação *romani*. De acordo com o representante da IRU, Kofi Annan expressou seu apoio para o conceito de nação cigana, um dos principais temas em discussão.

## Romaphobia e narrativas de perseguição

Ronald Lee e outros agentes políticos do RCC trabalham para o reconhecimento da identidade *Roma* na esfera pública como de uma etnia historicamente perseguida. A “narrativa *romani*”, que começa na Índia, assinala que os grupos que vieram a formar os ciganos deixaram o país por causa da perseguição do Império Ghaznavida e da expansão islâmica. Segundo essa narrativa, o deslocamento cigano em direção à Europa é marcado por perseguições. Quando chegam à Europa, a perseguição que passam a sofrer explica também a sua dispersão na região. Assim, os deslocamentos e a dispersão do povo cigano encontram sua explicação nas perseguições históricas sofridas por eles. Como observa Hancock, “acredito que a fragmentação não foi resultado de fatores voluntários internos, mas sim em razão da hostilidade externa” (1991, p. 139).

A perseguição aparece no discurso de agentes políticos e associações ciganas como um “denominador comum” a todos os ciganos. Ela supõe uma unidade, porque apesar das diferenças entre eles, a perseguição os caracteriza etnicamente ao longo da história. Isso se relaciona ao conceito desenvolvido por agentes políticos: a categoria nativa “*Romaphobia*” – ou “*anti-Tsiganism*” e “*anti-Gypsyism*” (em analogia com o antisemitismo) – que tem ganhado força na esfera pública, já sendo parte obrigatória dos discursos de ativistas quando a situação dos ciganos é discutida (MARUSHIAKOVA e POPOV, 2010). O ponto central deste conceito é a ideia de que os ciganos vivenciam uma perseguição linear que começa na Índia e tem no holocausto seu ápice. Nas palavras de Ian Hancock,

a maior tragédia que se abateu sobre a população *romani* europeia foi a tentativa de erradicá-la como parte do plano nazista para se ter uma Europa livre de ciganos. Embora não tenha sido o primeiro plano governamental para exterminar ciganos (o imperador alemão Karl VI já havia emitido uma ordem desse tipo, em 1721), foi de longe o mais devastador, em última análise, destruindo mais de metade da população cigana na Europa ocupada pelos nazistas. Ciganos foram a única população além de judeus que foi alvo de extermínio racial/étnico no contexto da Solução Final<sup>21</sup> (2002, p. 34).

---

<sup>21</sup> Sobre o genocídio dos ciganos durante a Segunda Guerra Mundial, ver Auzias (2004); Donald Kenrick e Grattan Puxon (2004); e Hancock (2002).

O holocausto durante a Segunda Guerra Mundial está se transformando em um evento-chave da história dos ciganos, ao lado da emigração da Índia e das perseguições anticiganas na Europa durante a Idade Média e da escravidão nos principados da Valáquia e Moldávia. Através desses pontos principais, bem como da ajuda de movimentos de direitos humanos<sup>22</sup>, “a principal imagem dos ciganos tem sido a de ‘eterna vítima’ da história mundial, um objeto interminável de perseguições em todos os países em que viveram e vivem hoje em dia” (MARUSHIAKOVA e POPOV, 2010, p.88).

Na perspectiva do RCC, o reconhecimento dessa narrativa de vitimização tem um papel muito importante para os ciganos que pedem refúgio no Canadá, pois o seu reconhecimento justifica o refúgio. Por isso, um dos elementos mais realçados na construção da identidade *Roma* pelo RCC é o seu histórico de perseguição. A referência ao holocausto ocupa, assim, um lugar importante no discurso público do RCC. A atuação de grupos nazistas e que defendem a supremacia da “raça branca”, perseguindo ciganos, desde o começo do século XX até os dias de hoje, é um tópico bastante explorado pelo RCC. Além da produção literária de Ronald Lee e de outros agentes políticos sobre o holocausto, atividades como palestras, debates, exposições e entrevistas são organizadas pela associação.

No primeiro semestre de 2011, a então diretora do RCC participou de três eventos ligados ao holocausto em Toronto. Ela entrevistou uma sobrevivente do genocídio cigano de origem húngara, foi palestrante durante o *30th Annual Holocaust Education Week*, ligado ao *Sarah and Chaim Neuberger Holocaust Education Centre*, e conseguiu a inclusão dos ciganos como vítimas na exposição sobre o holocausto no *Canadian Museum for Human Rights* – chamada *Forced Migration and Holocaust*. Durante a reunião anual do RCC, a diretora fez um balanço das atividades mais importantes do ano e disse que estas ações de construção e difusão da memória do genocídio cigano devem ser vistas como grandes conquistas da associação. Isto porque tais ações contribuem para a identificação pública dos ciganos como vítimas da perseguição nazista na Europa. Assim, no contexto das ações do RCC, é considerada uma prioridade a construção de uma memória

---

<sup>22</sup> Por exemplo, as organizações não governamentais *Human Rights Watch*, Anistia Internacional e *European Roma Rights Center*, assim como fundações privadas, como a Fundação Soros e Fundação Ford.

em torno do holocausto, usualmente traduzido por agentes políticos, para o nome em romani *Porrajmos* (*the Devouring*, em hebraico, a *Shoa*).

Não apenas para o RCC este é um tópico importante. A relação do holocausto com os ciganos está intimamente ligada à história e ao desenvolvimento contemporâneo do nacionalismo cigano. Desde o início oficial de um movimento cigano internacional, com a criação da IRU, este tema é um dos mais importantes, em parceria com as ideias de “unidade dos Roma em todo o mundo, superando todas as suas diferenças, e da necessidade de luta pela igualdade de direitos em escala global”. Uma ação contemporânea importante é mostrar publicamente que há um “holocausto esquecido” – o dos ciganos, que deve adquirir relevância pública (MARUSHIAKOVA e POPOV, 2010).

Nesse sentido, Ronald Lee, representando a IRU, pediu às Nações Unidas que os *Roma* fossem reconhecidos como vítimas de perseguição histórica. Ele considera que o tema da perseguição, especialmente do genocídio durante a Segunda Guerra Mundial, é uma questão delicada, porque justifica direitos e reivindicações. Por exemplo, demandas por compensações financeiras<sup>23</sup> aparecem diretamente relacionadas a essa questão que, no primeiro congresso da IRU, foi bastante discutida e, enquanto tema, aparece em todos os congressos seguintes (Genebra em 1978, Göttingen em 1981, Varsóvia em 1990, Praga em 2000, Lanchiano em 2004, e Zagreb em 2008). A IRU criou uma Comissão específica sobre o holocausto que foi formada por Ronald Lee e Ian Hancock, entre outros.

---

<sup>23</sup> O tópico das compensações pelo holocausto é atualmente um tema importante e controverso durante os congressos da IRU e no WRC. Durante o terceiro WRC, realizado em 1981 na cidade de Göttingen, na Alemanha, este tópico ocupou boa parte das discussões e ações para alcançar o reconhecimento oficial de Estados e organismos internacionais. Entre elas, o pedido formal de reconhecimento e inclusão dos ciganos na relação de vítimas do holocausto feito por delegações de ciganos e pelo Conselho Central dos *Sinti e Roma* alemão. Segundo meus informantes, apesar do reconhecimento de que os ciganos foram vítimas do nacional-socialismo de Hitler, os ciganos não receberam apoio financeiro para prosseguir o tratamento de casos individuais, através dos quais as compensações poderiam ser pagas. Eles dizem que como não existem documentos, as pesquisas históricas foram comprometidas. Além disso, os registros herdados do regime nazista foram destruídos pelas polícias locais. Por isso, o Conselho Central tem também procurado conseguir as compensações de empresas alemãs para os sobreviventes ciganos do “programa de trabalhos forçados nazista”, porque nesses casos dispõe-se de documentação mais consistente.



O tema do holocausto dos ciganos, porém, está muito longe de ser apenas uma questão em torno de compensações financeiras<sup>24</sup>. Há uma dimensão mais importante, que é o desenvolvimento da identidade *Roma* na esfera pública. Nas últimas décadas, a perseguição étnica tem formulado a base a partir da qual a identidade *Roma* pode ser construída. Marushiakova e Popov consideram o holocausto como um paradigma global para as narrativas sobre os ciganos:

O tema do holocausto cigano, na verdade, se transformou em um conjunto inteiro de lendas etiológicas do passado e é um dos mitos mais importantes da nova ideologia nacional *Roma*, atualmente em fase de criação (MARUSHIAKOVA e POPOV, 2010, p.88).

No processo de construção da nação, “falar sobre os mortos”, estabelecer uma conexão entre os vivos e os mortos, tem um papel importante, como observa Anderson (2008). Nesse sentido, o holocausto, como uma questão no RCC, está mais relacionado ao seu interesse na construção de uma identidade do que em possíveis compensações financeiras. O reconhecimento do papel de vítima dos ciganos estrutura a narrativa de perseguição construída pelo RCC. Ronald Lee e outros agentes políticos procuram mostrar que tanto a perseguição nazista, durante a ocupação alemã no contexto da Segunda Guerra Mundial, quanto a perseguição que os ciganos vivenciam atualmente em países do antigo Bloco Comunista são questões semelhantes. Essa continuidade é concebida pelos agentes políticos do RCC como fundamental na construção de uma identidade pública para os ciganos no Canadá e no mundo. O RCC formula uma narrativa política marcada por esse histórico de vitimização, sobretudo

---

<sup>24</sup> Na literatura da última década sobre o tema (como em Marushiakova e Popov (2010) e Auzias (2004)) e, de acordo meus dados etnográficos, os ciganos, assim como suas associações e agentes políticos, não conseguiram compensações. Programas de construção da memória têm sido até criados por agentes políticos que pleiteiam recursos em diferentes arenas, como nas Nações Unidas e junto ao *Holocaust Memorial Museum* (nos Estados Unidos). Mas o genocídio cigano não conta com reconhecimento formal do Estado alemão, que deve arcar com as compensações. Em 27 de janeiro de 2011, aconteceu o primeiro ato de reconhecimento da Alemanha. Na cerimônia oficial alemã para o Dia da Memória do Holocausto, Zoni Weisz, cigano holandês que escapou da morte durante a perseguição nazista, se tornou o primeiro convidado cigano a participar. Nessa cerimônia foram reconhecidas as “injustiças nazistas aos ciganos”, como a morte do popular boxeador alemão Johann Trollmann.

frente aos grupos nacionalistas que afirmam a supremacia da raça branca. A conexão entre o nazismo, durante o período de Hitler, e a atuação de grupos neonazistas, na atualidade, estrutura o discurso público do RCC. Assim, a violência de grupos nacionalistas que agridem os ciganos na Europa se relaciona diretamente à perseguição nazista de Hitler. Essa associação entre o holocausto e a perseguição nos dias de hoje é comum ao discurso do RCC e constitui um traço fundamental da narrativa política. Em entrevista, o diretor executivo da associação disse que, recentemente, um novo grupo, chamado *National Guard*, comemora o aniversário de Hitler, marcha e espanca qualquer pessoa com a pele escura que eles encontram, “gritando ‘A República Checa é para os brancos!’”. Este grupo é um desdobramento da Guarda Magyar da Hungria:

Eu tive uma senhora no meu escritório que veio da Hungria e quando escrevi seu pedido de refúgio, constatei que não tinha acontecido muita coisa com ela, em comparação com a maioria dos casos com outros *Roma*. Então perguntei ‘Por que você veio ao Canadá?’ E ela respondeu ‘Parece que Hitler está voltando’.

Ao lado de seu esforço para que o histórico de perseguição faça parte da representação pública da identidade *Roma* no Canadá, o RCC procura mostrar que a atuação de grupos de “extrema direita branca” conta com a conivência dos Estados que, em muitos casos, são governados por partidos nacionalistas que negligenciam os ciganos e suas demandas sociais, por considerá-los estrangeiros e cidadãos de segunda categoria. Em entrevista, o diretor executivo do RCC observou que a polícia não investiga e ignora as reclamações dos ciganos quando perseguidos por grupos anticiganos:

Uma família checa foi à polícia, porque eles tiveram coquetéis molotovs jogados dentro de suas casas e foram espancados algumas vezes. Eles foram à polícia e suas queixas foram ignoradas. Um dos membros da família foi agredido sob custódia [...]. Os *Roma* são atacados o tempo inteiro. Eles me falam que mesmo mulheres grávidas são atacadas e espancadas nas barrigas. A polícia diz que se você não tem o nome dos agressores, eles não podem ajudá-lo. Sete ou oito mulheres me contaram esse mesmo tipo de história. Isso é a República Checa. A polícia não está disposta a investigar.

A construção da identidade *Roma*, tal como se observa no contexto do RCC – vítimas da perseguição nazista e sem direitos de cidadania nos seus países – justifica, em tese, a posição dos ciganos como refugiados no Canadá. Considerando que o refugiado é “uma pessoa que deixa seu país por causa do medo fundamentado de perseguição” (IRB, 2009), a narrativa linear de perseguição legitima o refúgio. A referência ao nazismo, e principalmente ao holocausto, deve ainda ser considerada levando-se em conta o valor simbólico do holocausto como *paradigma radical* (TURNER, 1974), ou seja, algo que evoca um evento principal capaz de trazer consigo toda uma série de considerações sobre uma dada temática. Nesse caso, trata-se de um acontecimento representado como o caso máximo de perseguição e assassinato em função de questões étnicas e raciais. Além disso, como Katia Lerner argumenta, o lugar que o termo “holocausto” passou a adquirir pode ser melhor compreendido a partir da mudança de estatuto que a ideia de “vítima” alcançou nas últimas décadas. Peter Novick aponta como a condição de “injustiçados” adquiriu força e valorização social, transformando a vítima em uma espécie de “anti-herói”, possibilitando-lhe ganhos de diferentes naturezas, como prestígio, recursos e assim por diante:

O historiador Charles Maier, de Harvard, talvez com algum exagero, descreveu a moderna política em determinados contextos como ‘uma competição de enaltecimento de dores. Cada grupo reivindica sua parcela de honra pública e de fundos públicos, ao pressionar com suas incapacidades e injustiças’ (NOVICK, 2000, p. 8; LERNER, 2004, p. 138).

A identidade pública de um povo perseguido, vítima do holocausto, e sem assistência de seus governantes justifica a posição dos ciganos como refugiados, tornando oportuna a produção de narrativas que afirmem sua vitimização.

## A produção da verdade nos hearings do IRB

Antes do IRB, as políticas de imigração e refúgio no Canadá eram da competência do *Minister of Employment and Immigration Canada* (EIC), agindo sob o conselho de um corpo consultivo do *Refugee Status*

*Advisory Committee* (IRB, 2009). A seleção de refugiados era feita *ad hoc*, através de documentos e sem uma audiência com os reclamantes (LACROIX, 2004, p. 150). Essa forma de se conduzir o processo de refúgio mudou depois de reclamações, como a de Harbhajan Singh. Entre 1977 e 1980, Harbhajan Singh e outros seis *Sikhs* reivindicaram *status* de refugiados no Canadá, mas tiveram seus pedidos negados pelo EIC. Singh então apelou à Suprema Corte, que considerou seu pedido de refúgio fundamentado. O caso “*Singh versus Minister of Employment and Immigration*”, de 1985, é apontado como um divisor de águas em relação à reestruturação do processo de determinação de refúgio no país (BUTLER, 2009; LACROIX, 2004). A partir desse caso, o IEC cria um tribunal independente (o IRB) para julgar os pedidos de refúgio e os refugiados passam a ter direito a uma audiência oral com os juízes – o *hearing*<sup>25</sup>.

O processo de refúgio no Canadá pode envolver vários passos, dependendo das circunstâncias dos casos, mas quatro etapas são indispensáveis: comunicar sua intenção às autoridades do país através do *Canada Border Services Agency* (CBSA) ou *Citizenship and Immigration Canada* (CIC); sendo o pedido considerado elegível, ele é encaminhado para o *Refugee Protection Division* (RPD) do IRB<sup>26</sup>; o RDP marca uma entrevista e o reclamante preenche um “formulário” chamado *Personal Information Form* (PIF). Neste, o reclamante deve escrever sua “narrativa” (categoria nativa da burocracia canadense) em duas páginas, estabelecendo em ordem cronológica

---

<sup>25</sup> A audiência se tornou obrigatória porque no julgamento do caso “*Singh versus EIC*”, a juíza Bertha Wilson considerou que os reclamantes a refúgio deveriam ter sido ouvidos para que o caso fosse analisado com justiça e não aceitou a alegação do EIC de que a realização de audiências para os refugiados era muito onerosa para o Estado. Desse modo, o *hearing* tornou-se um direito dos reclamantes a refúgio no Canadá e uma das etapas do processo de refúgio. A antropóloga Lucía Eilbaum observa que a introdução de audiências orais, na Argentina, é percebida pelos operadores do direito como uma vantagem, porque dessa forma pode-se “ver, ouvir e sentir” os depoimentos. Em seu trabalho, Lucía Eilbaum explora como na audiência oral é produzida uma verdade que tem a ver com uma avaliação do conhecimento pessoal, de percepções, e não apenas com provas fáticas (2006). A audiência realçaria a “dimensão humana” do caso.

<sup>26</sup> As principais causas de inelegibilidade incluem: não ter tido sucesso em um pedido de refúgio anterior; ter estatuto de refugiado em outros países para os quais se possa retornar com segurança; ter vindo para o Canadá através de um país seguro do Terceiro Mundo; e sendo inadmissível devido a questões de segurança, criminalidade grave ou violações de direitos humanos. Para a lista completa dos motivos de inelegibilidade, ver *Immigration and Refugee Protection Act*, SC 2001, C27, s101.

todos os eventos significativos e a razão que o levou a pedir proteção no Canadá; e, por último, uma vez que o requerente tenha preenchido e enviado o PIF, o IRB escolhe um dos três processos possíveis para decidir a reclamação: um processo rápido acelerado (*fast track process*), uma audiência rápida (*fast track*), ou uma audiência completa (*full hearing*). Na escolha do processo adequado a seguir, são considerados fatores que incluem a natureza da reclamação e do país de origem.

As audiências no IRB são definidas como um processo não adversarial (ROUSSEAU *et al.*, 2002, p. 44), no qual o reclamante apresenta as provas e o relato oral que justificam o seu pedido de refúgio. Embora a audiência tenha sido estabelecida como um direito do refugiado, os informantes ciganos falavam dos *hearings* como um julgamento no qual são concebidos como réus. Muitos reclamantes a refúgio descreveram sua audiência utilizando uma linguagem adversarial. Eles frequentemente comparavam o *board of members* com juízes e a audiência com um júri. Não apenas consideravam que estavam sendo julgados, mas também que a justiça canadense pressupõe que são “culpados” e, portanto, sempre questionará seus argumentos, ainda que as chances de se conseguir refúgio no Canadá sejam muito superiores a outros países, como Inglaterra, Alemanha e Áustria (GUY, 2003, p. 67). De fato, nas audiências que assisti, eles pareciam culpados. Observei que o juiz confrontava os argumentos e informações apresentadas e que seu comportamento contrastava com a polidez das instituições canadenses. Abaixo, passo a descrever a audiência de I Skapik<sup>27</sup>, focalizando o uso da narrativa política do RCC.

I Skapik nasceu em 1982, na cidade de Ostrava, na República Checa. Em 2008, ele chegou ao Canadá e pouco tempo depois deu entrada em seu pedido de refúgio, alegando ser perseguido por grupos de *skinheads* e neonazistas em sua cidade. Essa é a justificativa de refúgio que aparece na narrativa apresentada por I Skapik no seu formulário PIF. Como em todos os *hearings*, a audiência de I Skapik aconteceu em uma sala do IRB, onde nada pode ser registrado através da escrita ou gravação eletrônica ou outros meios de comunicação, como celular e internet. Na sala do *hearing*, a bandeira nacional e um símbolo das forças armadas

---

<sup>27</sup> I Skapik é o nome fictício de um interlocutor. Faço uso de um pseudônimo para preservar sua identidade.

do Canadá estão atrás do juiz, sentado em frente a uma mesa grande de madeira. O *counsel* do reclamante fica à esquerda do juiz e o reclamante, à direita, ao lado do tradutor; todos de frente para o juiz e de costas para o público (que pode ser formado por testemunhas, membros da família e pesquisadores como eu)<sup>28</sup>. A audiência de I Skapik começou com a leitura da lista de presença dos envolvidos diretamente no caso. Depois disso, o juiz pediu para que o reclamante apresentasse sua narrativa e justificasse seu pedido de refúgio.

Atendendo o juiz, I Skapik apresentou sua justificativa. Primeiro, falou sobre sua infância no orfanato, onde viveu por 13 anos, porque seus pais não tinham condições de criá-lo. Contou que sua família não encontra emprego na República Checa, porque são identificados como ciganos, por causa da cor escura de sua pele. De acordo com I Skapik, os ciganos são preteridos no mercado de trabalho de forma aberta pela população branca. Depois disso, I Skapik contou três histórias detalhadas de agressões que ele e seus familiares sofreram. Falou sobre os agressores, membros de grupos de *skinheads*, as dores e lesões e o péssimo atendimento que encontrou no hospital. Por fim, I Skapik descreveu o sentimento de insegurança que experienciava em sua cidade, realçando em seu discurso o crescimento de grupos neonazistas e suas articulações com a polícia. Ele descreveu rituais públicos nos quais símbolos da ideologia nazista, como durante o aniversário de Hitler, quando homens brancos vestidos de preto marcham pelas ruas. O discurso de I Skapik foi muito bem estruturado, contendo frases diretas: “Eu sinto um grande medo de voltar para a República Checa, porque já fui agredido e tenho certeza de que serei novamente pelos *skinheads*”; “A polícia não prende os agressores, porque não gosta dos ciganos”. (As citações dos atores durante a

---

<sup>28</sup> O *counsel* tem o papel de instruir o reclamante no que se refere aos trâmites e códigos da audiência e do processo de refúgio como um todo. Ele atua como um “advogado”, embora não exista a exigência de formação. O *counsel* pode ser um parente, amigo, ativista, advogado etc. O Estado canadense não oferece o serviço de *counsel*, apenas contribuindo com um fundo para *Refugee Legal Aid Service*, que não atende a demanda. Assim, existe um amplo mercado de trabalho para advogados e pessoas que se especializaram em *consulting* no país. Fora desse mercado privado, existem ONGs que oferecem o serviço através de funcionários e voluntários. Mais detalhadamente sobre a atuação do *counsel* e o seu importante papel no processo de determinação de refúgio, ver Sean Rehaag (2011), sobre o Canadá; e Ramji-Nogales (2007), sobre os Estados Unidos. O tradutor é disponibilizado pelo IRB e a tradução é literal.

audiência não correspondem a transcrições literais, sendo reconstituições da fala a partir de anotações que fiz depois de encerrado o *hearing*).

O discurso de I Skapik foi contestado e satirizado de várias maneiras pelo juiz, destaco três delas: primeiro, quando I Skapik disse que sua família não conseguia arrumar emprego, o juiz perguntou se eles recebiam auxílio do governo, seguido de um comentário “As pessoas gostam de ficar desempregadas para viver à custa do Estado”. Segundo, o juiz questionou o fato de I Skapik ter somente três registros de agressões sofridas, dizendo: “O reclamante diz ter sido agredido várias vezes, mas por que foi ao hospital e à polícia apenas três vezes? Se você é atacado por um grupo de *skinhead*, você precisa ir ao hospital. Três vezes é muito pouco; não são várias vezes”. O juiz fez essa mesma pergunta em torno de quatro vezes. Repetir a mesma questão foi comum na audiência. Por último, o juiz confrontou o texto escrito por I Skapik em seu formulário e o relato oral apresentado. Na narrativa escrita, I Skapik dizia ter sido atacado “em torno de oito vezes”, mas no relato oral disse ter “perdido a conta de quantas vezes tinha sido espancado”. O juiz insistiu na contradição entre os relatos muitas vezes, questionando o porquê de I Skapik ter alterado sua informação. As diferenças entre a narrativa escrita no PIF e o relato oral que estava sendo apresentado ocuparam a maior parte do *hearing*. Comparando a audiência de I Skapik com outras audiências que assisti, posso dizer que o “confronto entre a escrita e a oralidade” tem um papel decisivo na produção da verdade. A coerência entre a narrativa escrita no momento em que se faz o pedido de refúgio e o relato oral apresentado durante a audiência é fundamental para a produção de uma “prova a favor”. Assim, o diretor executivo do RCC costuma fazer uma cópia dos pedidos, das narrativas escritas, e, um pouco antes da audiência, ele pede aos reclamantes que façam sua leitura ou ele mesmo lê para eles, lembrando a importância de não contradizê-la. No processo de produção da verdade, a correspondência entre o texto escrito e o relato oral tem um papel muito importante. Segundo o diretor executivo do RCC, a correspondência entre o escrito e oral é um “sinal de verdade”, sendo a existência de diferenças, ainda que pequenas entre eles, motivo para suscitar a profunda desconfiança do juiz.

Enquanto I Skapik respondia as questões, o juiz interrompia seu relato, repetindo as mesmas perguntas e, de forma sarcástica, indicando sua desconfiança em relação ao que era dito. I Skapik respondia ao juiz

de forma muito organizada, repetindo frases de efeito como “Eu sou uma vítima do ódio racial dos *skinheads*”, “Eu tenho muito medo de ser morto, porque tenho a pele escura, e eles sabem que eu sou cigano”. I Skapik falou em checo e o tradutor traduzia para o inglês. O que o juiz falava em inglês era, por sua vez, traduzido para o checo. I Skapik falava em checo, mas disse algumas frases em inglês. Ele intercalou o checo e inglês em alguns momentos. Quando o juiz perguntou sobre o porquê de estar no Canadá, ele respondeu em inglês: “Eu estou aqui, porque quero ficar livre da perseguição nazista”.

Considero que I Skapik parecia ignorar a “agressividade” do juiz que chegou a bater na mesa dizendo que “não era possível que um país-membro da União Europeia, como a República Checa, pudesse ser tão inseguro”. Neste momento, o *counsel* de I Skapik interveio afirmando que os relatórios da Anistia Internacional, Cruz Vermelha e *Human Rights Watch* atestavam a violência racial contra os ciganos no país. O *counsel* tem um papel importante na determinação do processo de refúgio. Informado sobre a realidade cultural e política do país acusado de não proteger o reclamante, o *counsel* pode argumentar diante do juiz. Se ele conhece as demandas do *hearing*, e tem conhecimentos sobre a situação de perseguição na qual se encaixa o reclamante, a probabilidade da audiência ter sucesso é muito maior (SEAN REHAAG, 2011).

Apesar do bom desempenho do *counsel* de I Skapik na descrição do quadro de perseguição aos ciganos na República Checa e documentos que atestassem o seu discurso, ao fim da audiência, pensei que ela tivesse sido desastrosa por dois motivos já mencionados. Primeiro, porque o juiz fez as mesmas perguntas repetidas vezes e, segundo, pelos seus comentários. De maneira geral, a performance do juiz correspondia às descrições do antropólogo Roberto Kant de Lima para os atores que atuam no controle social de tradições jurídicas fundadas na desconfiança e suspeição (KANT; 1995 e 2010). O comportamento do juiz chamou a minha atenção, pois não esperava encontrá-lo em instituições canadenses, idealizadas por mim como espaços nos quais o “réu” teria a “presunção da verdade”.

A minha opinião em relação à audiência, no entanto, contrastava com a avaliação do tradutor e *counsel* da audiência. Para eles, I Skapik teve um bom desempenho frente à “conduta padrão” do juiz. Conversando



sobre o que me parecia um “comportamento inquisitorial”, ambos me explicaram que o juiz agiu corretamente ao externalizar sua desconfiança. Segundo eles, cabe ao reclamante provar que está falando a verdade, porque, como um “não cidadão canadense”, ele não tem a “prerrogativa da inocência”. Diferente do tratamento concedido a cidadãos, o juramento de que se falará a verdade e nada mais que a verdade não é o suficiente para que seu discurso tenha efeito de verdade. Nada impede, portanto, que o juiz mostre sua suspeição, assim como suspenda as regras da polidez<sup>29</sup> que regulam a interação social em outras esferas da sociedade, cabendo ao reclamante fornecer as provas de que o seu caso se aplica à Convenção das Nações Unidas de 1951 ou do *Immigration and Refugee Protection Act* (IRPA) para o *status* de refugiado. Nesse sentido, a suspeição era esperada como uma “operação jurídica”, não sendo uma prática sigilosa. O *counsel* e o tradutor tinham razão em discordar da minha avaliação, porque o caráter explícito do juiz canadense contrasta com a lógica inquisitorial, marcada pelo segredo (KANT DE LIMA, 1995).

De acordo com o IRPA e a Convenção das Nações Unidas de 1951 (incluindo suas ratificações), refugiado define-se como quem “devido a fundado temor de perseguição por motivos de raça, religião, nacionalidade, grupo social ou opiniões políticas, se encontra fora do país de sua nacionalidade e que não pode ou, em virtude desse temor, não quer valer-se da proteção desse país”. Considerando essa definição, o processo de determinação de refúgio não pode ser considerado apenas do seu ponto de vista técnico. Ele envolve de qualquer maneira uma mediação social cujos termos dependem do tipo de relação estabelecida com o Estado de acolhida e de quais categorias são agenciadas pelas instituições para enquadrar estes sujeitos segundo diferentes sensibilidades jurídicas (GEERTZ, 2000; KANT DE LIMA, 2010). Nesse sentido, o processo de refúgio pode ser entendido como um campo onde diferentes níveis de agência, poder e identidade são negociados e performatizados.

---

<sup>29</sup> Autores que criticam o processo de refúgio observam que quebrar as regras da polidez durante a audiência é um erro legal que pode ter consequências psicológicas catastróficas para as pessoas que reclamam refúgio (ROUSSEAU *et al.*, 2002, p. 66).

## Multiculturalismo canadense e binarismos: vítimas ou malandros?

A autorrepresentação do Canadá como uma nação harmoniosa e multicultural contribui para que a armadura discursiva geral das pessoas no país envolva o reconhecimento da diversidade em suas diferentes dimensões (étnica, nacional, linguística, religiosa, sexual etc.), das convenções humanitárias e acordos internacionais, como a Convenção de Genebra de 1951, que reconhece o *status* legal de refugiado. Como observa a página do IRB, sobre a “tradição humanitária canadense”: “Nossa compaixão e justiça são uma fonte de grande orgulho para os canadenses”<sup>30</sup>. Essa autorrepresentação multicultural e humanitária foi muito afirmada durante o trabalho de campo. A maioria dos canadenses que conheci falou sobre sua preocupação em respeitar a diversidade e direitos universais. Sendo a linguagem do multiculturalismo um imperativo comunicacional, a adoção da categoria *Roma* encontrou aceitação, assim como a narrativa de vitimização do RCC.

A categoria *Roma*, apresentada pelo RCC como a maneira correta de se designar uma etnia/nação, encontrou acolhida e canais de difusão no Canadá. O discurso do RCC de defesa dessa categoria é adequado à linguagem do multiculturalismo. Categorias nativas e “corretas”, que respeitem as diferenças, são adotadas pelo sistema de educação e outros setores da sociedade. Por exemplo, a categoria *First Nations* tem substituído o termo *Indigenous people*, em um processo semelhante e anterior à alteração de *Gypsy* por *Roma*. Assim como acontece com a categoria *Roma*, o termo *First Nations* encontra resistências daqueles que são designados por ele. Conheci “índios” canadenses que me disseram considerar o termo *First Nations* tão generalizante, externo e pejorativo quanto *Indigenous*.

A justificativa para o uso dessas categorias consideradas nativas envolve histórias de perseguição e o risco de “extinção cultural”. O histórico de sofrimento (incluindo genocídio) e o perigo da perda da cultura, como a língua, fazem com que o uso dessas categorias expresse a preocupação de seus falantes com os grupos em posição minoritária na sociedade. Em outras

---

<sup>30</sup> Ver <http://www.cic.gc.ca/english/refugees/canada.asp>.

palavras, a adoção da categoria *Roma*, assim como o reconhecimento da narrativa de vitimização, fazem parte do discurso “multiculturalmente” informado que circula em muitos espaços da sociedade canadense.

Diante desse quadro, na década de 1990, quando os ciganos começaram a pedir refúgio no Canadá enquanto ciganos, isto é, alegando serem perseguidos por sua etnicidade, alcançaram bons índices de aceitação. Entre 1996 e 1998, 90% de ciganos checos e 70% de ciganos húngaros foram aceitos como refugiados (ST. CLAIR, 2007). O reconhecimento da narrativa de perseguição pelo IRB foi tão expressivo que as audiências, segundo informantes do RCC, eram muito mais simples e rápidas do que a descrita no caso de I Skapik. Embora os pedidos fossem avaliados individualmente, o IRB reconhecia os ciganos como uma minoria étnica perseguida nos países do antigo bloco comunista por grupos nacionalistas. Assim, mesmo que julgados individualmente, existia o reconhecimento de que os ciganos eram perseguidos enquanto uma minoria étnica. Nesse período, é realizado um número significativo de *fast track hearing*.

Nos anos seguintes, entretanto, o índice de aprovação dos pedidos diminuiu rapidamente. Se entre 1996 e 1998, 70% dos pedidos encaminhados por nacionais da Hungria foram aceitos, em 1999, 92% desses pedidos foram rejeitados. Segundo o diretor executivo do RCC,

com o número cada vez maior de ciganos húngaros, e um rumor de 15.000 a mais no caminho, o IRB organizou um processo sem precedentes para avaliar as condições na Hungria. A decisão negativa, proferida em 21 de janeiro de 1999, levou a uma diminuição dramática nas taxas de aceitação para ciganos húngaros, de 70% em 1998 para 8% no período de abril a setembro de 1999.

Apesar disso, em 2001, os húngaros foram o maior grupo de refugiados no Canadá, com 3.895 casos, ou cerca de 10.000 indivíduos. Nesse mesmo ano, em dezembro, o governo canadense impôs novamente o pedido de visto de entrada ao país para nacionais da Hungria (ST. CLAIR, 2007; LEFEBVRE, 2003; IRB, 2009).

A reimposição de visto para a entrada de nacionais da Hungria no Canadá se relaciona a um conjunto de medidas adotadas pelo Estado canadense para que os ciganos não fossem mais contemplados com

decisões favoráveis ao refúgio no país (ST. CLAIR, 2007; BUTTLER, 2009; LEFEBVRE, 2003). O ministro do *Citizenship, Immigration and Multiculturalism*, Jason Kenney, tem um papel importante nesse processo ao inverter a representação dos ciganos de vítimas a potenciais criminosos, aproveitadores e “refugiados econômicos”. O ministro Kenney assinalou que os ciganos, em vez de vítimas, são, na verdade, pessoas que se aproveitam do multiculturalismo canadense e de sua política humanitária (LEFEBVRE, 2003).

Não existe uma definição jurídica para a categoria “refugiado econômico” no Canadá, mas ela aparece no discurso de representantes do Estado para descrever sujeitos que solicitam refúgio por razões econômicas, isto é, pessoas que estão em busca de emprego e/ou benefícios no país de imigração. Na perspectiva do ministro Jason Kenney e de Stéphane Lefebvre, do *Department of Solicitor General of Canada*, o “refugiado econômico” não é um refugiado legítimo, pois o motivo pelo qual ele pede refúgio não se relaciona a um fundamentado medo de perseguição (LEFEBVRE, 2003, p. 319)<sup>31</sup>. Para eles, os ciganos não são refugiados genuínos porque suas motivações são econômicas e, além disso, vivem em países democráticos e seguros<sup>32</sup>.

No texto *Roma and the Czech-Canadian visa issue*, Stéphane Lefebvre explica por que os ciganos são “refugiados econômicos”. Citando o relatório encomendado pelo governo canadense para avaliar os motivos pelos quais os ciganos deixam a República Checa, Lefebvre observa que

---

<sup>31</sup> Em uma perspectiva distinta, Hélon Povoia diz que “a nova categoria de ‘refugiado ambiental’ e a novíssima de ‘refugiado econômico’ (ambas de utilização não consensual) associam-se ao entendimento já estabelecido de refugiado *stricto sensu*, estendendo a concepção do deslocamento forçado para além da esfera tradicionalmente aceita do político” (2007, p. 5).

<sup>32</sup> A maioria dos informantes ciganos relacionava a violência contra eles à emergência da democracia no Leste Europeu. A crítica à democracia, como o momento a partir do qual rivalidades étnicas são mobilizadas no jogo político, não estava acompanhada, contudo, de um sentimento nostálgico em relação ao comunismo. Eles tinham visão crítica tanto da democracia capitalista quanto do comunismo. Apesar disso, eles insistiam que a emergência de um discurso anticigano tem a ver com a oportunidade política criada pela democracia. Como argumenta Fredrik Barth, “sistemas mais democráticos de governo podem oferecer um campo mais amplo de rivalidades que pode levar a mobilizações e movimentos étnicos (...). Esses sistemas oferecem um campo aberto para rivalidades e liderança política e, caso exista essa base de contrastes étnicos em termos de identidade que possa ser trabalhada, seguramente alguém irá usá-la” (2007, p. 28). Além disso, a democracia não corresponde necessariamente a maior tolerância e, como qualquer regime, também envolve uma política de exclusões (HERZFELD, 1997).

os ciganos enfrentam sérios problemas de discriminação racial e, por isso, 90% estão desempregados no país. Para Lefebvre, a razão pela qual os ciganos deixam a República Checa é econômica e, para dar um exemplo que fundamenta sua opinião, ele cita o caso da chegada de um grupo de ciganos no aeroporto de Toronto, que deixou o Canadá ao saber que não teria auxílio financeiro imediato ao seu desembarque:

Vários recém-chegados vieram somente por motivos econômicos. Em um exemplo flagrante, em agosto de 1997, um grupo de 17 ciganos partiu do Aeroporto Internacional de Toronto dentro de 24 horas sem pedir *status* de refugiado, porque eles estavam desapontados por não terem recebido doações financeiras e moradia imediatamente após a chegada (LEFEBVRE, 2003, p. 319).

Existem vários artigos na imprensa canadense abordando a chegada de ciganos no Canadá reclamando refúgio<sup>33</sup>. Em muitos desses artigos, o discurso de Jason Kenney afirma a condição não genuína de refúgio dos ciganos por serem oriundos de países democráticos. Para o ministro Kenney, sendo um país reconhecidamente democrático e membro da União Europeia, ele não pode produzir refugiados. O ministro afirma que os casos de violência e perseguição aos ciganos na República Checa, por exemplo, podem ser resolvidos pelo país que conta com departamentos especializados para tratar da questão, como o Ministério dos Direitos Humanos.

Durante encontro da União Europeia, quando interrogado sobre o reconhecimento pelo Estado canadense de que os ciganos são perseguidos por grupos nacionalistas na Europa, o ministro Kenney respondeu que discorda da política do IRB, que atua independente do *Minister of Citizenship, Immigration and Multiculturalism*: “As crenças e conclusões do governo contrariam marcadamente as do IRB, que havia concedido estatuto de refugiado à maioria dos requerentes *Roma*. Este é um paradoxo interessante que vai além da questão dos vistos entre o Canadá e a República Checa e que é merecedor de maior exploração” (LEFEBVRE, 2003, p. 320).

---

<sup>33</sup> Apesar do alto número de notícias, os ciganos representam apenas 7,5% do total anual de 20.000 refugiados no Canadá (KENERMAN, 2008).

O reconhecimento dos ciganos como refugiados pelo Estado canadense causa desconforto para os governos europeus, como o da República Checa, país recém-chegado à União Europeia. Durante encontros com governantes europeus, o ministro Kenney procurou explicar que o descompasso entre a sua opinião e os altos índices de aceitação dos pedidos de refúgio de ciganos da República Checa e Hungria pelo IRB tem a ver com a política independente do IRB e o fato dos ciganos estarem se aproveitando da política canadense. Para Jason Kenney, as estatísticas estão distorcidas, indicando que o número de pedidos por checos representa um abuso do sistema canadense de asilo (TAYLOR, 2000). Considerando que os ciganos não são refugiados, Stéphane Lefebvre e o ministro Kenney defendem que medidas sejam adotadas para reduzir o número de pedidos de refúgio junto ao IRB, como a reimposição de visto de entrada para cidadãos da República Checa, que havia sido suspenso pouco tempo atrás. Como não pode intervir na política do IRB, o ministro Kenney recorreu a essa medida, que implicou na expressiva diminuição dos pedidos. Em 1997, com a retirada da exigência de visto, houve um total de 1.509 pedidos de refúgio da República Checa. Depois da reimposição do visto, em 1998, houve 53 pedidos e 60, em 1999 (LEFEBVRE, 2003).

De fato, a reintrodução do visto é apontada como uma medida eficaz para a diminuição dos pedidos (KENERMAN, 2008). Para Stéphane Lefebvre, a medida adotada pelo ministro Kenney foi necessária porque os ciganos estavam se aproveitando da facilidade da política canadense: “O Canadá é o país mais fácil no mundo para um imigrante ganhar *status* de refugiado. Ele é também o país mais fácil no mundo para fraudar o pedido e ganhar *status* de residente permanente”. A reimposição do visto aparece, portanto, como uma resposta ao número exagerado de pedidos de refúgio. Em declaração à imprensa, o ministro Kenney sustenta sua decisão:

Eu não posso tolerar uma situação onde *se veem* pessoas simplesmente obtendo uma passagem aérea, chegando aqui e dizendo a palavra mágica ‘refugiado’, recebendo *status*, ganhando uma autorização de trabalho e/ou benefícios sociais. Isso é um insulto para milhões de pessoas que aspiram vir para o Canadá legalmente (CAPARINI, 2010, p. 15).

Em entrevista, o tradutor do IRB defendeu a atuação rigorosa do juiz durante a audiência de I Skapik, baseado no “mesmo discurso” do ministro Jason Kenney. Para o tradutor, o juiz agiu com a rigidez necessária, questionando toda a narrativa apresentada, porque as pessoas se aproveitam da política de refúgio canadense. O tradutor ainda comentou que sendo I Skapik “malandro<sup>34</sup> e inteligente”, o juiz deveria realmente questioná-lo e exigir provas ainda mais concretas do que as apresentadas. Quando perguntei sobre a dificuldade em se conseguir provas (que atestem perseguição étnica e racial na República Checa), ele disse que embora fosse verdade que policiais e médicos checos não registrassem os casos, os ciganos são realmente “malandros” e muitos estão se aproveitando do Canadá. O tradutor disse ainda que, baseado em sua experiência com ciganos na República Checa, poderia afirmar que eles são “malandros” e “inteligentes”, exigindo do IRB atenção especial na análise de seus pedidos.

Explorando essa ideia de que os ciganos são “malandros”, o tradutor deu dois exemplos. Primeiro, o fato dos ciganos terem ido para o Canadá em grande número assim que foi retirada a exigência de visto para os nacionais da República Checa. O tradutor observa que, em pouco tempo, muitos ciganos conseguiram *status* de refugiado no Canadá, “porque eles foram rápidos e o governo, devagar”. Até o momento em que o ministro Jason Kenney tomou alguma atitude para restringir a chegada de mais ciganos, eles já tinham chegado em um bom número e estabelecido redes de relações, que passam também pelo RCC. Segundo, para o tradutor, os ciganos são “malandros” porque aprenderam a lidar com o sistema canadense rapidamente, em especial com as audiências. Na visão do tradutor, ao apresentarem um discurso compatível com a narrativa política do RCC, os ciganos correspondem às expectativas do IRB para a definição de refugiado. Quer dizer, a narrativa de vitimização dos ciganos, construída pelo RCC, pode ser considerada perfeita no que se refere à justificação de refúgio. Na opinião do tradutor, muitos ciganos merecem o

---

<sup>34</sup> O tradutor do IRB utilizou a palavra *smart* que pode ser traduzida como “esperto” ou, como usarei aqui, pelo termo “malandro”. A definição de malandro, proposta pelo antropólogo Roberto DaMatta, deve ser realçada, pois nela encontra-se a ideia de um sujeito que vive nos interstícios da ordem e da desordem em busca de vantagens. Vê. DaMatta (1997) [1979].

*status* de refugiado, mas outros estão apenas repetindo a mesma história de sucesso que ouviram de algum parente ou amigo.

Como observa Robert Barsky, quem pesquisa o processo de refúgio percebe que a audiência com o juiz pode ser vista como uma avaliação da capacidade do requerente para construir uma imagem apropriada de refugiado, isto é, que corresponda às expectativas de quem toma as decisões. A construção da verdade depende de uma performance. Como resultado, os requerentes que são mais capazes de navegar e compreender as expectativas do país de acolhimento tendem a produzir uma imagem de “refugiado” de sucesso, enquanto outros cuja narrativa e apresentação de si não se encaixam em tais expectativas podem ser mal interpretados e rejeitados (BARKSKY, 1994).

A referência aos ciganos como “malandros” e possíveis “proveitadores” do sistema canadense pode ser observada no discurso da mídia, de funcionários e representantes do Estado<sup>35</sup>. Esse discurso estrutura uma narrativa na qual os ciganos são vistos como aproveitadores da política canadense. Existe uma polarização no que se refere ao discurso público em relação aos ciganos. Uma polarização que é conveniente, pois se eles são vítimas, cabe ao Canadá, como um país comprometido com os direitos humanos, protegê-los. Mas se eles são aproveitadores, possíveis criminosos, o governo canadense deve restringir seu acesso ao país cuja “missão é proteger vítimas verdadeiras” (LEFEBVRE, 2003).

Os jornais oferecem bons exemplos para observar esse binarismo – perseguidos e vítimas *versus* trapaceiros e criminosos – e sua materialização. Sem querer estabelecer uma narrativa linear, observo que, quando os pedidos de refúgio tinham uma boa taxa de aceitação pelo IRB (acima de 80% para ciganos de vários países europeus, como Eslováquia e República Checa), logo no começo de sua chegada, no final da década de 1990, a narrativa de perseguição e vitimização era reconhecida ou, ao menos, não abertamente questionada. Até mesmo nos jornais que costumam explorar o estereótipo dos ciganos como criminosos, eles eram

---

<sup>35</sup> Herzfeld argumenta que os estereótipos são mobilizados pelos Estados, embora frequentemente o seu uso e difusão sejam atribuídos ao discurso popular. Agentes do Estado mobilizam estereótipos e os utilizam na construção de representações públicas e essas construções são naturalizadas na vida social (HERZFELD, 1997).



descritos como vítimas da perseguição de grupos neonazistas. Vítimas que estavam encontrando proteção e refúgio no Canadá, um país reconhecido por ser uma nação multicultural com políticas premiadas de abrigo e proteção aos perseguidos<sup>36</sup>. Muitos jornais passaram inclusive a adotar a categoria *Roma* para se referir aos ciganos, atendendo à recomendação do RCC, e da política multicultural canadense (BUTLER, 2009). Quando, no entanto, o ministro Jason Kenney passou a desqualificar a narrativa política de vitimização, recorrendo a velhos estereótipos em relação aos ciganos, a narrativa de suspeição ganhou força. Citando o ministro Kenney, os jornais passaram a explorar a possibilidade do Canadá em vez de proteger vítimas, importar criminosos. Nesse contexto, a prisão de um jovem casal romeno que reclamava *status* de refugiado, preso sob acusação de furto em uma loja de bebidas, foi amplamente mencionada por políticos, como Jason Kenney, e noticiada pela imprensa.

O discurso de suspeição e o uso de estereótipos em relação aos refugiados no Canadá não se limitam aos ciganos, incluindo outras minorias étnicas, religiosas e nacionais, como tamis, muçulmanos e mexicanos. No caso dos ciganos, contudo, as consequências da evocação aos estereótipos se materializaram através de práticas, como a determinação de que os pedidos de refúgio de nacionais da República Checa fossem condicionados a uma análise da ficha criminal dos reclamantes junto ao Estado checo. De acordo com Kenerman, essa foi a primeira vez que o governo canadense decidiu analisar relatórios de antecedentes criminais de solicitantes de refúgio junto aos seus países:

O *Department of Citizenship and Immigration* do Canadá tratou os ciganos checos como uma ameaça à lei e à ordem, impondo consultas criminais em relação a eles. Esse controle tornou-se rotina depois do 9/11, embora ele tenha sido sem precedentes na época. Para justificar a necessidade das verificações criminais, o CIC reforçou e aprofundou um dos estereótipos mais negativos sobre os *Roma* (KENERMAN, 2008, p. 239).

---

<sup>36</sup> O Canadá é reconhecido como um país com progressivo e *forward-thinking social programs* e está entre os melhores países no que se refere aos índices de qualidade de vida, educação e saúde (UN HUMAN DEVELOPMENT REPORT, 2006).

O antropólogo Michael Herzfeld argumenta que os estereótipos representam uma forma de se “fazer coisas com palavras” e possuem consequências materiais. Porém, quem usa o estereótipo e quando se usa? Essas são perguntas que devem ser feitas para não se esvaziar as possibilidades analíticas do estereótipo (HERZFELD, 1997, p. 203). O ministro Jason Kenney evocou o estereótipo para restringir o acesso ao país de uma determinada minoria étnica. Abandonou-se a perspectiva humanitária, mas em nome da proteção nacional. Em resposta à narrativa de vitimização do RCC, Kenney argumentou que os canadenses podem estar sendo ameaçados por sua própria generosidade: “Querendo proteger vítimas, estão importando criminosos”. Por isso, o ministro disse que foi obrigado a adotar certas medidas, como a exigência da análise criminal dos cidadãos da República Checa que pedem refúgio no Canadá.

Os estereótipos são performativamente mobilizados. Ainda que negados, eles são evocados como um contraponto discursivo. Os agentes políticos ciganos reclamam da exotização da identidade cigana através de estereótipos. Porém, ao mesmo tempo que reclamam da exotização, eles oferecem narrativas igualmente exotizantes: como a narrativa sobre a origem indiana e guerreira dos ciganos e sua unidade como grupo ao longo da história. Em seu estudo sobre a construção da narrativa nacional grega moderna, Herzfeld escreve que a exotização nacionalista

*é realmente uma ironia instrutiva: como autodenominados ocidentais discursivamente procuram se distanciar do ‘atavístico’ dos Balcãs e mundo muçulmano, geralmente denunciando uma suposta falta de racionalidade nessas populações, eles encontram-se imitando precisamente a mesma estratégia paradoxal de, simultaneamente, exotizar seu próprio passado e apontar para ele como a fonte de seu caráter nacional (1997, p. 136).*

Neste texto, as estratégias discursivas e representacionais acionadas por Ronald Lee e outros atores para construir uma identidade cigana pública são apresentadas. Considero que essa publicização deve ser acompanhada de uma análise que contextualize o lugar a partir do qual os agentes políticos produzem seus discursos. Como Jean Jackson (1995) apontou, quando usamos um argumento construtivista para mostrar como eles, os agentes políticos, têm que ser o que eles agora dizem

que são, na verdade, estamos colocando-os em risco, porque torna mais fácil para o Estado dizer “Ah, então não é real, que está apenas inventando-se” (imaginando-se). Porém, pode-se dizer a mesma coisa sobre o Estado. Como Herzfeld argumenta, é um erro a tendência a tratar o que o Estado faz como sendo de um tipo totalmente diferente do que as pessoas comuns fazem. De fato, estes são processos sociais, em grau igual. O Estado, porém, tem uma capacidade muito maior para reivindicar um penhor sobre a sua eterna verdade. O Estado consegue de forma mais poderosa naturalizar sua imaginação (HERZFELD, 1997, p. 32).

Nesse sentido, sendo o Canadá um país especialmente preocupado em enfatizar seus valores liberais e humanitários, parte de um projeto mais amplo de nação multicultural (KENERMAN, 2008, p. 232), o reconhecimento dos ciganos como aproveitadores e possíveis criminosos justifica, na perspectiva do ministro Kenney, a necessidade de práticas que restrinjam seu acesso ao país (LEFEBVRE, 2003). A análise da ficha criminal, uma vez justificada pelo estereótipo dos ciganos como pessoas não confiáveis, não compromete, dessa forma, a representação internacional do Canadá como um lugar de refúgio e proteção aos perseguidos.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACTON, T. *Gypsy politics and social change*. London: Routledge and Kegan Paul, 1974.
- \_\_\_\_\_. Human rights as a perspective on entitlements: the debate over “Gypsy” fairs in England. *Essex Human Rights Review*, v. 1(1), 2004.
- ANDERSON, B. *Comunidades imaginadas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- AUZIAS, C. *Samudaripen: le genocide des tsigane*. Paris: L'Éspirit Frappeur, 2004.
- BARTH, F. Etnicidade e o conceito de cultura. *Antropolítica*, n. 19, pp.15-30, 2007.
- BARSKY, R. F. *Constructing a productive other: discourse theory and the convention refugee hearing*. Amsterdam; Philadelphia: John Benjamin's Publishing Company, 1994.
- BERNAL, J. Anglune Lava. In: HANCOCK, I. *We are the Romani people*. Hatfield: University of Hertfordshire Press, 2002, pp. xv-xvi.
- BUTLER, J. Contested histories and identities: Romani refugees in Toronto. Tese (Doutorado em Antropologia). University of Western Ontario, Anthropology Department, 2009. 142 p.
- BURTON, R. *The Gypsy, The Jew and El Islam*. London: Hutchinson & Co., 1898.
- CAPARINI, M. State protection of the czech Roma and the canadian refugee system. *CEPS Liberty and Security in Europe*. (Centre for European Policy Studies), 2010.
- DAMATTA, R. *Carnavais, malandros e heróis*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997 [1979].
- EILBAUM, L. *O bairro fala: conflitos, moralidades e justiça no conurbano bonaerense*. Tese (Doutorado em Antropologia). Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal Fluminense (PPGA/UFF), Niterói, 2009.
- ERIKSEN, T. *Common denominators: ethnicity, nationbuilding and compromise in Mauritius*. Oxford; New York: Global Issues, 1998.
- FEYS, C. Towards a new paradigm of the nation: the case of the Roma. *PATRIN* sem página, 1998.
- FISCHER, A. *Between nation and State: examining the international Romani unions*. Senior Projects Spring 2011. Paper 12. Disponível em: [http://digital-commons.bard.edu/senproj\\_s2011/12](http://digital-commons.bard.edu/senproj_s2011/12).

- GEERTZ, C. *O saber local: novos ensaios em Antropologia Interpretativa*. 8 ed. Petrópolis: Vozes, 2000.
- GELLNER, E. *Nations and nationalism*. Oxford: Blackwell, 1983.
- GUY, W. 'No soft touch': Romani migration to the UK at the turn of the twenty-first century. *Nationalities Papers*, 31:1, pp. 63-79, 2003.
- HANCOCK, I. *We are the Romani people*. Hatfield: University of Hertfordshire Press, 2002.
- \_\_\_\_\_. The emergence of Romani as a Koïné outside of India. In: ACTON, Thomas (Ed.). *Scholarship and the Gypsy struggle: commitment in Romani studies*. Hatfield: University of Hertfordshire Press, 2000, pp. 1-13.
- HERZFELD, M. *Cultural intimacy: social poetics in the Nation-State*. New York; London: Routledge, 1997.
- \_\_\_\_\_. As ideias são lugares (entrevista). *Etnográfica*, v. II (1), 1998, pp. 149-166.
- HOLY, L. *The Little Czech and the Great Czech Nation: national identity and the post-communist social transformation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- JACKSON, J. E. Culture, genuine and spurious: the politics of indianness in the Vaupés, Colombia. *American Ethnologist*, v. 22 (7), pp. 3-27, 1995.
- KANT DE LIMA, R. A polícia da cidade do Rio de Janeiro: seus dilemas e paradoxos. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense, 1995. v. 1. 164 p.
- \_\_\_\_\_. Sensibilidades jurídicas, saber e poder: bases culturais de alguns aspectos do Direito brasileiro em uma perspectiva comparada. *Anuário antropológico*. Rio de Janeiro, v. 2, 2010, pp. 25-51.
- KENERMAN, G. Refugee interdiction before heaven's gate. *Government and Opposition*, v. 43, n. 2, pp. 230-248, 2008.
- KENRICK, D.; PUXON, G. *The destiny of Europe's Gypsies*. London: Sussex University Press and Chatto-Heibemann, 1972.
- KIRTK, M. Review of leaving shadows: literature in English by Canada's Ukrainians by Lisa Grekul. *Great Plains Quarterly*. Paper 1519. 2007. Disponível em: <http://digitalcommons.unl.edu/greatplainsquarterly/1519>.
- LACROIX, M. Canadian refugee policy and the social construction of the refugee claimant subjectivity: understanding refugeeness. *Journal of Refugee Studies*, v. 17 (2), pp. 147-166, 2004.

- LEE, R. *Goddam Gypsy*. Montreal: Tundra Books, 1971. (relançado como *The Living Fire*. Toronto: Magoria Books, 2009).
- \_\_\_\_\_. Post-Communism Romani migration to Canada. *Cambridge Review of International Affairs*, v. XIII, n. 2, spring/summer 2000, pp. 51-70.
- \_\_\_\_\_. *Learn Romani*. Hatfield: University of Hertfordshire Press 2008.
- \_\_\_\_\_. *Romani Dictionary: Kalderash - English*. Toronto: Magoria Books, 2010.
- LEFEBVRE, S. Recent research Roma and the Czech-Canadian visa issue (1998-9). *Contemporary Politics*, v. 9, n. 3, sep. 2003.
- LERNER, K. *Holocausto, memória e identidade social: a experiência da Fundação Shoah*. Tese (Doutorado em Antropologia). Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGSA/UFRJ), 2004.
- LIEGEOIS, J. P. *Los gitanos*. México: Fundo de Cultura Econômica, 1988.
- MARCHBIN, A. A. Gypsy immigration to Canada. *Journal of the Gypsy Lore Society*, 3rd ser., v. 13 (3), pp. 134-139, 1934.
- MARUSHIAKOVA, E.; POPOV, V. The Roma: a nation without a State?. In: *Mitteilungen des SFB "Differenz und Integration" 6: Segmentation und Komplementarität*, 14, 2004, 71-100.
- \_\_\_\_\_. Holocaust, Porrajmos, Samudaripen. Tworzenie nowej mitologii narodowej. *Studia Romologica*, 2010.3, pp. 75-94.
- MATRAS, Y. The role of language in mystifying and de-mystifying Gypsy identity". In: SAUL, N.; TEBBUTT, S. (Eds.). *The role of the Romanies*. Liverpool University Press, 2004.
- MAKIN, K. Crown calls Gypsies 'Roma', destroys own case. *Globe & Mail National Newspaper*, 25 may 2003.
- NOVICK, P. *The holocaust in american life*. Boston, New York: First Mariner Books, 2000.
- PINTO, P. G. H. Etnicidade e nacionalismo religioso entre os curdos da Síria. *Antropolítica*, dossiê "Fronteiras e passagens: fluxos culturais e a construção da etnicidade", n. 19, Niterói, 2005.

- POLANSKY, P. Using oral histories and customs of the Kosovo Roma as a guide to their origins. In: MARSH, Adrian (Org.) *Gypsies and the problem of identities: contextual, constructed and contested*. I.B. Tauris/Swedish Research – Istanbul, August 2006.
- PÓVOA NETO, H. Rejeitar, sinalizar, conter: as barreiras físicas à mobilidade como dispositivos de política migratória. 31. *Encontro Anual da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (ANPOCS)*, Caxambu. Home Page do 31º Encontro Anual da ANPOCS, 2007.
- ROUSSEAU *et al.* The complexity of determining refugeehood: a multidisciplinary analysis of the decision-making process of the Canadian immigration and refugee board. *Journal of Refugee Studies*, v. 15, n. 1, 2002, pp. 43-70.
- SAID, E. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- SALO, M.; SALO, S. *The Kalderaš in Eastern Canada*. Ottawa: National Museums of Canada, 1993 [1977].
- SILVERMAN, C. Urban Anthropology. *Urban Gypsies*, v. 11, n. 3/4, fall-winter 1982, pp. 377-398.
- SINGH *versus* Canada (Minister of Employment and Immigration) [1985] 1 S.C.R. 177.
- SOUZA, M. Ciganos, Roma e Gypsies: projeto identitário e codificação política no Brasil e Canadá. Tese (Doutorado em Antropologia). Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal Fluminense (PPGA/UFF), 2013. 352 p.
- ST. CLAIR, P. Migration of hungarian Roma to Canada (and back). *Paper* apresentado durante a conferência “Forced migration: human rights challenges”. *Canadian Association for Refugee and Forced Migration Studies*, 2007.
- SUTHERLAND, A. “The american Rom: a case of economic adaptation. In: REHFISCH, Farnham (Ed.). *Gypsies, tinkers and other travellers*. New York: Harcourt, Brace Jovanovich, 1975, pp. 1-40.
- \_\_\_\_\_. *Gypsies: The hidden americans*. London: Tavistock Publications, 1975.
- TAYLOR, L. Czech Roma seek safe heaven. *The Toronto Star*. June 12, 2009.

TONIMATO, P. The making of gypsy diaspora. *Journal Transnational Studies*, (forthcoming), 2007. Disponível em: <http://www.diasporas.ac.uk/assets/The%20Making%20of%20Gypsy%20Diasporas.pdf>.

TURNER, V. *Dramas, fields and metaphors: symbolic action in human society*. Ítaca, Londres: Cornell University Press, 1974.

VERMEERSCH, P. Ethnic minority identity and movement politics: the case of the Roma in the Czech Republic and Slovakia. *Ethnic and Racial Studies*, v. 26, n. 5, sep. 2003, pp. 879-901.





# Direitos humanos, violência contra a mulher e linguagens religiosas: negociação de sentidos em uma ONG marroquina

REBECCA DE FARIA SLENES<sup>1</sup>

## Introdução

Este texto discute o trabalho de associações femininas em prol dos direitos da mulher e contra a violência no Marrocos. A maioria dessas associações marroquinas utiliza uma abordagem de direitos humanos, apoiando-se em documentos internacionais, como a Convenção sobre a Eliminação de todas as Formas de Discriminação Contra a Mulher (CEDAW), para se mobilizar contra a violência de gênero. Como exatamente é promovida essa abordagem de direitos humanos dentro do contexto cultural marroquino? A partir de observações etnográficas dentro de uma organização não governamental (ONG) marroquina de direitos da mulher e de discussões bibliográficas sobre direitos humanos e violência, discuto o papel de ativistas marroquinas na promoção dos direitos da mulher, mostrando que elas são centrais em um processo complexo de negociação que produz novas concepções de direitos e de violência, assim como mudanças de subjetividades. O texto é parte de minha pesquisa de mestrado sobre o trabalho de ativistas marroquinas de direitos da mulher e contribui para discussões sobre como noções

---

<sup>1</sup> Gostaria de agradecer à minha orientadora, Guita Grin Debert, como também à professora Souad Slaoui pela orientação no trabalho de campo no Marrocos. Agradeço também às professoras Heloísa Buarque de Almeida e Francirosy Campos Barbosa Ferreira pelos comentários críticos na ocasião do meu exame de qualificação que contribuíram na escrita deste artigo. Essa pesquisa foi possível graças ao apoio da bolsa de mestrado FAPESP e da Bolsa Estágio e Pesquisa no Exterior (BEPE) da FAPESP.

transnacionais de direitos humanos são articuladas em contextos locais, especialmente em contextos árabes-islâmicos.

O caso do Marrocos é interessante porque o movimento feminista no país tem apoiado suas demandas no regime de direitos das Nações Unidas, mas os ideais de ativistas feministas disputam com aqueles de uma série de outros atores no país, como o Estado, agentes da justiça (juízes, advogados) e grupos islâmicos. Localizado no noroeste do continente africano, o Marrocos é liderado por uma monarquia que está no poder desde a segunda metade do século XVII. O país foi colonizado pela França (de 1912 até 1956) e mantém fortes ligações econômicas e sociais com a Europa. Mas, ao mesmo tempo, tem relações estreitas com países no Oriente Médio, compartilhando o Islã como religião oficial e o árabe como língua oficial (além do berbere, língua dos povos Amazigh, originários do Marrocos muito antes da chegada dos árabes). O Marrocos vem sofrendo pressão internacional para melhorar seu comprometimento com os direitos humanos.

A Primavera Árabe e o grande envolvimento de mulheres marroquinas em movimentos sociais (BELHORMA, 2011)<sup>2</sup> são fatores importantes que contribuíram para a crescente mobilização em torno dos direitos da mulher e da luta contra a violência no país. Mas desde pelo menos os anos 1980, ativistas marroquinas vêm se organizando diante dessas questões. O foco do movimento feminista tem sido a mudança legal. Sua luta emblemática está na reforma do Código da Família, ou *Moudawana*, “que constitui o lócus de discriminação legal e civil contra a mulher<sup>3</sup>” (SADIQI, 2008b, p. 329) e que regula tudo que está ligado à família, como o casamento, o divórcio e a guarda dos filhos, entre outras coisas. O governo marroquino, na figura do rei Mohamed VI, tem driblado as pressões de grupos feministas e da comunidade internacional,

---

<sup>2</sup> A Primavera Árabe em Marrocos foi conhecida pelo Movimento 20 de Fevereiro, que teve forte inspiração em outros movimentos em países árabes-islâmicos. Liderado por jovens marroquinos através do uso de redes sociais, o movimento pediu reformas constitucionais e um governo mais democrático. Como resposta ao movimento, o rei Mohamed VI convocou uma comissão para a reforma da constituição (de 1996). A nova constituição marroquina foi votada em *referendum* em julho de 2011. A relativa violência do movimento comparada com outros movimentos em países árabes e a rápida resposta do rei contribuíram para a noção de um “excepcionalismo marroquino” (BELHORMA, 2011).

<sup>3</sup> Tradução própria. Todas as traduções são minhas, a não ser que o contrário seja assinalado.

de um lado, e de grupos mais conservadores, especialmente os islâmicos, do outro. Em novembro de 2013, foi apresentada a primeira proposta de uma lei que criminaliza a violência contra a mulher, que o governo vinha prometendo desde 2006. Mas ativistas continuam exigindo mudanças legais, alegando que suas demandas não foram incluídas na proposta (TAHIRI, 2014).

## Globalização dos direitos humanos

Com convenções de direitos humanos sendo implementadas e monitoradas por instituições nacionais e internacionais, o regime de direitos humanos tem se expandido globalmente. Essa globalização de discursos de direitos e sua inserção em contextos locais é complexa. Diante dessa expansão dos direitos humanos, Cowen *et al.* (2001, p. 12) apontam para um “discurso estruturante” de direitos, que pode ser compreendido como um “aspecto da cultura global, transnacional, *a sui generis* fenômeno de modernidade”. Como um conjunto de ideias estruturantes, uma “cultura de direitos” tem certos elementos. Ela “é individualista em concepção, trata o sofrimento com uma lente legal/técnica e enfatiza certos aspectos da coexistência humana (os direitos do indivíduo) sobre outros (os deveres ou necessidades do indivíduo)” (COWEN, 2001, p. 12). Em um contexto diferente, mas com implicações semelhantes, Cohen (1998) relata como na Índia um discurso internacionalista sobre gerontologia foi criado com base nas experiências do Ocidente. Presupunha-se que a produção de saber sobre a velhice americana funcionaria no contexto indiano e assim foi necessário “criar” a velhice na Índia como um “problema”. Para Cohen, “a ‘gerontologia internacional’ é, portanto, o esforço de universalizar uma epistemologia cultural específica por meio da comunicação unidirecional. Qualifico de ‘internacionalista’ o procedimento de invocar uma comunidade global de saber, a fim de difundir as pretensões de verdade de uma visão de mundo particular” (1998, p. 73). Ao invocar uma visão de um mundo particular baseada na modernidade liberal e em sujeitos individuais e autônomos, promovendo a “democracia, o regulamento legal, o capitalismo e o mercado livre” (MERRY, 2004, p. 49), o discurso sobre direitos

humanos é internacionalista. De acordo com o sociólogo Santos, a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 é uma “marca ocidental-liberal [desse] discurso dominante de direitos humanos” onde “pressupostos (...) tipicamente ocidentais” (1997, pp. 19-20) são expostos<sup>4</sup>. Mas, segundo o autor, é possível conceber os direitos humanos como multiculturais através de um diálogo em que os direitos passariam a operar na forma de um “cosmopolitismo” (quando grupos subordinados se mobilizam em práticas contra-hegemônicas): “é precisamente no campo dos direitos humanos que a cultura ocidental tem de aprender com o Sul para que a falsa universalidade atribuída aos direitos humanos no contexto imperial seja convertida, na translocalidade do cosmopolitismo, num diálogo intercultural” (SANTOS, 1997, p. 29). Segundo Anthony Chase (2012), estudioso político sobre os direitos humanos no mundo islâmico, esse diálogo intercultural já acontece. Para ele, os direitos humanos são “redefinidos em maneiras que os fazem significativos localmente” (CHASE, 2012, p. 66) e por isso não se pode falar de um fluxo unidirecional do global sendo imposto no local: “os direitos são continuamente redesenhados em campos de contestação pelo mundo, incluindo o mundo islâmico. Isso não é nem um processo universalista, no qual o global é imposto sobre o local, nem um [processo] limitado estritamente por unidades culturais preexistentes que são separadas desses fluxos normativos transnacionais” (CHASE, 2012, p. 4). A antropóloga Sally Engle Merry compartilha essa posição, alegando que os direitos humanos são um produto de “negociação e discussão, ao invés de imposição” (2011, p. 41).

Para compreender de fato como o conceito de direitos humanos atravessa fronteiras, é preciso olhar para como ideias de direitos humanos são inseridas e entendidas em contextos específicos. A antropóloga portuguesa, Maria Cardeira da Silva (2006: 80), faz um apelo nessa direção. Falando especificamente sobre o mundo árabe-islâmico, ela diz:

---

<sup>4</sup> Como, por exemplo, a ideia de “uma natureza humana universal que pode ser conhecida racionalmente; a natureza humana é essencialmente diferente e superior à restante realidade; o indivíduo possui uma dignidade absoluta e irredutível que tem de ser defendida da sociedade ou do Estado; a autonomia do indivíduo exige que a sociedade esteja organizada de forma não hierárquica” (SANTOS, 1997, pp. 19-20).

a antropologia tem trabalhado pouco com movimentos de direitos humanos e associações e sua performance dentro desses contextos [...] esse é um campo onde as práticas etnográficas e a descrição densa de como os discursos locais, nacionais e transacionais funcionam, especialmente em contextos de pluralismo legal, pode ser útil (2006, p. 80).

Busco, neste artigo, iniciar essa reflexão proposta por Silva.

### Associação Warda: o caso estudado

A Associação Warda<sup>5</sup> fica na cidade de Ijmet, uma cidade de 30 mil habitantes que está localizada ao sul de Meknes na região do centro-norte do país. Como a grande maioria de ONGs que trabalha em prol dos direitos humanos da mulher no país, a Associação Warda se concentra na proteção legal. Dessa forma, as principais atividades oferecidas pela associação são o acompanhamento jurídico para mulheres vítimas de violência e aulas de educação jurídica e de direitos humanos para mulheres e meninas na região. Sendo a ONG mais antiga da cidade, a Associação Warda recebe mulheres de Ijmet e de toda a região rural em torno da cidade, e a maioria dessas mulheres é proveniente de níveis socioeconômicos e educacionais muito baixos. A grande maioria é casada e sofre de violência nas mãos dos maridos. A associação contabiliza os casos de violência em cinco tipos: violência legal/jurídica, física, econômica, psicológica e sexual. A mais comum é o que as ativistas chamam de “violência jurídica”. Ela se refere à discriminação de autoridades governamentais, assim como a recusa em providenciar certos documentos e a responder a queixas jurídicas.

Essa ênfase na violência jurídica e em ajudar mulheres a conseguir direitos legais faz parte do “referencial de direitos humanos”, nas palavras de uma das ativistas, promovido pela associação. Para ela, violência está sempre ligada à noção de direitos, ou, no caso, a uma falta de direitos: “A violência é qualquer coisa feia, seja machucar, seja

---

<sup>5</sup> Escolhi um nome fictício para a associação, assim como para a cidade, de modo a proteger a identidade das mulheres que trabalham nela. Passei três meses (maio, junho e julho de 2013) acompanhando diariamente o trabalho das ativistas nessa ONG em suas diferentes atividades.

bater; é algo que toca o *direito da pessoa*, seja mulher ou homem. É uma coisa *que fere os direitos e a dignidade* das pessoas” (grifos meus).

Assim, a palavra “direitos” (*hoquq* em árabe) aparece frequentemente no discurso das ativistas. Aconselhando a clientela da ONG, elas dizem “É o seu direito fazer tal e tal”, ao se referirem aos processos jurídicos, como queixas de violência, pedidos de divórcio e pedidos de pensão relevantes a cada caso.

A Associação Warda recebe financiamento de órgãos internacionais de direitos humanos, participando assim de redes transnacionais. Ela faz parte de uma rede de ONGs no Marrocos, na Tunísia e na Argélia lideradas pela ONG internacional *Global Rights*, que trabalha no país desde 2000 oferecendo apoio técnico e legal a ONGs locais de direitos da mulher<sup>6</sup>. Juntas nessa rede, estão pressionando o governo marroquino para promulgar uma lei de combate à violência contra a mulher. Além do *lobby* com parlamentares e ministros no país, as ativistas da rede fazem litígios internacionais junto com órgãos de direitos humanos das Nações Unidas (ONU), como o Comitê Contra a Tortura, que, em 2011, exigiu que o governo marroquino trabalhasse para combater a violência contra a mulher (RELATÓRIO ANUAL GLOBAL RIGHTS, 2012). Outras associações marroquinas de direitos da mulher, como a *Association Démocratique des Femmes du Maroc* (ADFM, Associação Democrática de Mulheres do Marrocos) e a *Union de l'Action Féminine* (UAF, União da Ação Feminina), também estão exigindo reformas jurídicas no Código da Família, no Código Civil e no Código Penal para a proteção da mulher. Para compreender como essas organizações articulam um discurso de direitos, e antes de olhar para o trabalho específico da Associação Warda nas aulas de direitos humanos, é importante olhar para como violência contra a mulher se tornou um tema de direitos humanos e como essa questão entrou no Marrocos e influenciou o movimento feminista no país.

---

<sup>6</sup> Além dos países no Norte da África, a *Global Rights* trabalha em sete países na África, Ásia e América Latina para a proteção de grupos marginalizados através de assistência técnica e capacitação de associações locais. Em cada país os temas trabalhados são diferentes e incluem, além da violência contra a mulher, mobilização contra a discriminação racial (no Brasil) e contra a discriminação de homossexuais (no Uganda). A *Global Rights*, com sede em Washington D.C., foi fundada em 1978 com o nome *International Human Rights Law Group* (IHRIG). Disponível em: [http://www.globalrights.org/site/PageServer?pagename=wwa\\_history](http://www.globalrights.org/site/PageServer?pagename=wwa_history). Acesso em: 11 fev. 2014.

## Violência contra a mulher como uma violação de direitos

A transformação da violência contra a mulher em um tema de direitos humanos, uma ideia que se consolida nos anos 1990, é fruto de um longo processo envolvendo a aliança entre ativistas de direitos da mulher e de direitos humanos (MERRY, 2001, p. 36). Merry (2001) traça a evolução do conceito de direitos, desde os direitos civis e políticos para a inclusão de “direitos coletivos, culturais, e direito social e econômico”. Segundo a autora, o conceito moderno de direitos humanos surgiu no século XX depois da Segunda Guerra Mundial quando, diante do holocausto, percebeu-se a necessidade de proteger cidadãos dos poderes do Estado. Junto com as Nações Unidas criou-se um regime internacional de direitos humanos que foi baseado em um conceito de direitos universais e inalienáveis que não podem ser infligidos por tradições culturais ou religiosas.

A ONU foi fundamental nesse processo da expansão do conceito de direitos. Segundo Keck e Sikkink (1998), uma série de encontros internacionais da ONU reuniram ativistas dos países do norte e do sul, possibilitando a articulação de redes feministas transnacionais sobre uma causa em comum: a violência contra a mulher. Em um desses primeiros encontros no Ano Internacional da Mulher, em 1975, na cidade de México, notou-se uma clivagem entre as demandas das mulheres do norte e do sul global. Enquanto que as ativistas do norte se concentravam na discriminação, as do sul se preocupavam mais com temas de desenvolvimento e justiça social que atingia tanto homens quanto mulheres (KECK e SIKKINK, 1998, p. 170). Segundo as autoras, essa clivagem diminuiu efetivamente na conferência da ONU de Nairobi em 1985, da qual saíram várias recomendações para tratar da questão de violência contra a mulher. A questão da mulher no desenvolvimento (inspirada pela Década de Desenvolvimento e Década da Mulher da ONU) também ajudou na direção de unir os grupos de mulheres. Mas, segundo as autoras, ela não levou à criação de redes internacionais de ativistas como aconteceu com a questão da violência contra a mulher. Através de uma articulação comum em torno de violência contra a mulher, temas que não eram ligados anteriormente, como “estupro e violência doméstica nos EUA e na Europa, mutilação genital feminina na África, escravidão sexual na Europa e na Ásia, mortes por dote na



Índia e tortura e estupro de prisioneiras políticas na América Latina”, foram unidos (KECK e SIKKINK, 1998, p. 171).

Em 1992, uma cláusula definindo violência de gênero como uma forma de discriminação foi incorporada ao CEDAW<sup>7</sup>. Com isso, a violência contra a mulher passou a ser uma violação de direitos humanos (MERRY, 2001, p. 36). Em 1993, na Conferência de Viena, o tema de violência contra a mulher ficou ainda mais importante na agenda internacional, quando a Assembleia Geral da ONU adotou a Declaração sobre a Eliminação da Violência Contra as Mulheres (HEMMENT, 2011; MERRY, 2001). E em 1995, a Plataforma de Ação de Beijing na quarta conferência sobre a mulher citou uma série de fatores que perpetuam a violência e que Estados precisam eliminar, afirmando também a necessidade de combater a violência doméstica (HAJJAR, 2001, p. 14).

Tanto o CEDAW como a Declaração sobre a Eliminação de Violência Contra a Mulher permitiram que a violência na esfera familiar fosse categorizada como violência contra a mulher. Como a maioria dos casos de violência contra a mulher acontece no âmbito familiar, “erradicar a violência de gênero supõe colocar em cheque a desigualdade de poder no seio familiar” (GREGORI, 1993, p. 69). Assim, a criação do conceito de “violência de gênero” foi fruto da “reivindicação das feministas por uma intervenção legal e social sobre a ordem patriarcal familiar” (MORAES e SORJ, 2009, p. 7); elas exigiam que violências no âmbito familiar fossem vistas como violações de direitos, levando assim à sua criminalização. Segundo Merry (2001, p. 37), essa mudança “depende de uma redefinição da família para que ela não seja protegida do escrutínio jurídico”. Além disso, ao mesmo tempo em que violência contra a mulher passou a ser uma violação de direitos humanos, foi rejeitada a justificativa dessa violência como parte da cultura ou tradição. A CEDAW coloca que Estados não devem “invocar costumes, tradições ou religião” (MERRY, 2001, p. 37) para sair da obrigação de eliminar a violência, enquanto que a plataforma de ação da conferência de Beijing chega a afirmar que violência contra a mulher “se deriva essencialmente de padrões culturais” (MERRY, 2001, p. 37). Países que assinam esses documentos são obrigados a combater e a punir práticas que discriminam ou que causam

---

<sup>7</sup> Quando foi redigido, em 1979, o CEDAW não falava nada sobre violência, estupro ou abuso (HEMMENT, p. 186).

violência à mulher. No entanto, alguns Estados recusam essa concepção de direitos humanos sobre padrões culturais ou religiosos. Assim, vários países ratificaram a CEDAW com uma série de restrições<sup>8</sup>. O Marrocos ratificou o CEDAW em 1993 com reservas nos artigos 2 e 16, que dizem respeito ao divórcio e à não passagem de cidadania de mãe para filhos. A justificativa foi que o país queria reconciliar “visões Ocidentais com o sistema legal marroquino” (SADIQI, 2008b, p. 329) e que esses dois artigos se chocavam com a *Moudawana*. Em Marrocos, o CEDAW também provocou discussões entre grupos feministas, para quem os direitos humanos são universais, e grupos islâmicos, que promovem uma “especificidade cultural da família marroquina” (SALIME, 2011, p. 27).

Na mesma época em que o conceito moderno de direitos foi consolidado, surgiu a noção contemporânea de vítima, diante das guerras e da experiência do holocausto (SARTI, 2011, p. 54). Para Sarti, “foi [justamente essa] emergência da questão dos direitos, na modernidade, que nomeou a violência e a qualificou como tal, associando a categoria de vítima à de direitos” (SARTI, 2011, p. 57). Dessa forma, pode-se dizer que a noção de direitos possibilitou a nomeação da violência, e ainda que a noção de direitos *produz* certas violências na medida em que diferentes violências são qualificadas. Segundo Sarti, existem violências variáveis, pois elas são produzidas de acordo com o contexto: “Não se parte de uma definição *a priori* do que constitui a violência, mas sua definição é referida ao sistema simbólico que a qualifica como tal, o que estabelece as condições de possibilidade de sua elaboração” (SARTI, 2011, p. 58). Portanto, o que conhecemos por “violência no âmbito familiar” foi *caracterizado como tal* quando virou uma violação de direitos humanos, isto é, quando surgiram leis internacionais e nacionais levando à criminalização da violência doméstica. O mesmo aconteceu com o estupro conjugal, que foi criminalizado em alguns países. O estupro conjugal não é crime em Marrocos. Ativistas de direitos da mulher procuram mudar essa realidade através da exigência de uma lei contra violência que criminalize o estupro conjugal e também através da educação sobre os direitos humanos, ensinando mulheres a conceber certas práticas como violência.

---

<sup>8</sup> Em 1997, 160 estados haviam ratificado a CEDAW, mas um terço deles o fez com reservas. Assim, o CEDAW é o artigo internacional com maior número de reservas. (MERRY, 2001, p. 37).

## Discurso de direitos humanos em Marrocos

A retórica de direitos humanos e de desenvolvimento entrou em Marrocos como parte de uma política estatal nos anos 1980 e 1990 e moldou também as estratégias de grupos feministas. A década de 1980 (1983-1994) foi marcada por uma política de neoliberalismo através dos programas de reajuste estrutural implementados pelo Banco Mundial e pelo Fundo Monetário Internacional (IMF)<sup>9</sup>. Com isso, o governo marroquino privilegiou o investimento privado no lugar de investimentos estatais. Durante esse período a mídia e o Estado se abriram para um discurso de cidadania e de direitos humanos. Dessa forma, segundo Pittman (2007, p. 259), um discurso de igualdade entre homens e mulheres na esfera política mudou para uma “abordagem de direitos” (*rights-based approach*). O Estado também embarcou nesse discurso de direitos com a criação do Conselho de Direitos Humanos nos anos 1990, que depois virou o Ministério de Direitos Humanos (SALIME, 2011, p. 26). Como recomendação do programa de desenvolvimento da ONU (no Relatório de Desenvolvimento Humano de 1990), criaram-se alianças entre organizações feministas e alguns departamentos do Estado que trabalham para o desenvolvimento. As demandas desses grupos eram articuladas dentro de um discurso enfatizando a importância de mulheres no desenvolvimento<sup>10</sup> que emergiu nos anos 1980 nos países do Magrebe (Marrocos, Tunísia, Argélia<sup>11</sup>) (SADIQI, 2008a, p. 458; SALIME, 2011, p. 26). Esse discurso permitiu a criação de novas instituições dirigidas por mulheres e encorajou a criação de ONGs que trabalhavam com essa perspectiva de desenvolvimento e de direitos humanos. Foi nessa época, com o que Pittman (2007, p. 259) chama de ‘a segunda geração de ativistas’, que as organizações feministas marroquinas começaram a ter um papel principal na mudança de normas sociolegais.

---

<sup>9</sup> Esse projeto de liberalização também foi marcado por uma mudança democrática que incluiu abertura para a participação de partidos de oposição (partidos de esquerda e nacionalistas) e para o primeiro partido islâmico (SALIME, 2011).

<sup>10</sup> O *women in development* (WID) é uma abordagem que dá importância a questões das mulheres em projetos de desenvolvimento.

<sup>11</sup> O Magrebe também inclui a Líbia e às vezes a Mauritânia, mas frequentemente esses três países (Marrocos, Tunísia e Argélia) são comparados por terem algumas características em comum, entre elas o legado da colonização francesa e a influência da escola de jurisprudência islâmica Maliki.

## ONGs feministas e islâmicas

Nos anos 1980 e 1990 houve um grande aumento no número de organizações feministas e de direitos da mulher em Marrocos. As primeiras organizações surgiram de partidos políticos de esquerda. Sabendo da importância da ONU para sua mobilização, ativistas feministas se aliaram com movimentos transnacionais e pressionaram o governo marroquino para mandar delegações para reuniões da ONU sobre a mulher<sup>12</sup> onde a ideia dos direitos humanos se tornou a principal abordagem. Na Conferência de Nairobi, redes transnacionais foram formadas com a ajuda de ONGs marroquinas. A ADFM, por exemplo, participou na criação do *Collectif 95 Maghreb Égalité* (Coletivo 95 Magrebe Igualdade) no norte da África e da rede internacional *Women Living Under Muslim Laws* (WLUML, Mulheres Vivendo Sob Leis Islâmicas) (SALIME, 2011, pp. 23 e 28). Outras redes formadas por ONGs marroquinas são: o *Égalité Sans Reserve* (Igualdade Sem Reserva), para pressionar o governo a tirar as reservas sobre o CEDAW; o *Printemps d'Égalité* (Primavera de Igualdade), uma coalizão para a reforma do Código da Família; o *Printemps Dignité* (Primavera da Dignidade), para a reforma do Código Penal; e o *Printemps Féministe Pour Democratie et Egalité* (Primavera Feminista Para a Democracia e a Igualdade), criado durante o processo de discussão sobre a nova constituição de 2011 para apresentar reivindicações ao governo<sup>13</sup>.

Ao mesmo tempo em que proliferaram essas organizações feministas, viu-se a emergência de grupos que se mobilizam em torno do islã. De acordo com esses grupos, “a *sharia*<sup>14</sup> islâmica providencia códigos de conduta ética tanto para indivíduos como para o Estado e, portanto, é o lugar especialmente legítimo para pensar a mudança social”

---

<sup>12</sup> Como na Cidade do México em 1975, Copenhague em 1980, Nairobi em 1985, e Beijing em 1995 (SADIQI, 2008b, p. 328). Keck e Sikkink (1998) discutem a história dessas reuniões da ONU sobre mulheres.

<sup>13</sup> Entrevista com ativista da ADFM.

<sup>14</sup> *Sharia* (também reconhecido por *charia* ou *xária*) se refere ao código moral e às leis religiosas do islã. As interpretações da *sharia* variam, mas ela é baseada principalmente no Alcorão e na *suna* (atos, práticas e falas) do profeta Mohamed. A jurisprudência islâmica se chama *fiqh*. No islã sunita, ela foi desenvolvida por quatro escolas de jurisprudência principais, a *Maliki*, *Hanfi*, *Shafi* e *Hanbali*. Vê. <http://pt.wikipedia.org/wiki/Charia>.

(SALIME, 2011, p. xv). A primeira ONG islâmica feminina, a *Organisation du Renouveau de la Prise de Conscience Féminine* (ORCF, Organização da Renovação da Tomada de Consciência Feminina)<sup>15</sup>, abriu em 1994, uma década depois das primeiras associações feministas. Como foi o caso com ONGs feministas que surgiram de partidos de esquerda, antes de formar organizações independentes, mulheres que participavam de organizações políticas islâmicas se mobilizavam pelo islã político dentro desses grupos.<sup>16</sup> As associações femininas islâmicas em Marrocos também se mobilizam em redes, como o *Forum Azzahrae de la Femme Marocaine* (Fórum Azzahrae da Mulher Marroquina), e exigem mudanças legais do governo. Elas também participam de conferências da ONU sobre a mulher. Segundo Salime (2011), por exemplo, a ORCF utilizou uma retórica de direitos da mulher como uma maneira de participar da Conferência de Beijing, em 1995.

## Reivindicações em torno do Código da Família

O movimento feminista marroquino de direitos da mulher tem concentrado suas demandas sobre reformas legais. Isso se explica pela centralidade do Código da Família, ou *Moudawana*, que regula tudo que é referente às relações entre os sexos dentro da família (divórcio, guarda dos filhos, herança etc.). A *Moudawana* foi instaurada um ano após a independência da França em 1956. Ela foi baseada em uma interpretação rígida da escola de jurisprudência islâmica *Maliki* e foi um símbolo de identidade e soberania nacional. Como é o caso em outros países islâmicos, enquanto muitos códigos (civil, penal) foram laicizados, as

---

<sup>15</sup> Essa ONG continua sendo uma referência no país entre as ONGs islâmicas femininas. Bassima Hakkaoui, a atual ministra da Solidariedade, da Mulher, da Família e do Desenvolvimento Social (*Ministère de la Solidarité, de la Femme, de la Famille et du Développement Social*), nomeada pelo partido islâmico no poder, foi fundadora da ONG.

<sup>16</sup> As principais organizações do islã político em Marrocos são o *Adl wa-l-ihsane* e o *al-Tawhid wa-l-islam* (que tem um partido político, o *al-Adala wa-l-tanmia*). Os dois contêm grandes componentes femininos (SALIME, 2011). O *Partie de la Justice et du Développement* (PJD) é o atual partido islâmico que está no poder desde 2011.

leis da família se mantêm sob forte inspiração religiosa<sup>17</sup>, seguindo os princípios da *sharia*. Consequentemente, a *Moudawana* se tornaria um local de contestação sobre noções de identidade nacional, cidadania e gênero (SALIME, 2011, pp. 4 e 32).

Em 1992, grupos feministas fizeram uma campanha massiva, liderada pela UAF, para reformar a *Moudawana*<sup>18</sup>. Em resposta a essa mobilização, o rei Hassan II criou uma comissão e pequenas reformas foram feitas no código. Após essa campanha, mulheres islâmicas começaram a se organizar e a colocar a preservação da *Moudawana* como demanda central, visto que ela é o único código que se diz conformar à *sharia* (SALIME, 2011, p. xvi). Em 1999, como parte de seu projeto de democratização, o rei Mohamed VI promulgou o Plano de Ação Nacional para a Integração das Mulheres ao Desenvolvimento (PANIF)<sup>19</sup>. Parte do plano discutia reformas à *Moudawana*. O plano causou grandes embates entre modernistas e islamistas<sup>20</sup>. Quando milhares de pessoas saíram às ruas em Rabat apoiando o plano, um grande grupo protestou contra ele em Casablanca. Em resposta, o rei Mohamed VI criou uma comissão de especialistas para discutir reformas ao código e em 2004, promulgou uma nova *Moudawana* com reformas mais significativas, justificando a mudança da lei na religião islâmica, ao mesmo tempo em que ela era compatível com os direitos humanos. A reforma foi permitida segundo os princípios de *ijtihad* (que significa empenho de interpretação para compreender as prescrições de Deus)

---

<sup>17</sup> Para uma discussão sobre Estados e Lei da Família em países árabes-islâmicos, ver Charrad (2001), Welchman (2005) e Brand (1998). Para uma discussão mais detalhada das reformas do Código da Família em Marrocos, ver Aflal (2008), Benlabbah (2008) e Sadiqi (2003).

<sup>18</sup> Foi um movimento conhecido como a “Campanha para um milhão de assinaturas”, em que ativistas conseguiram esse número de assinaturas exigindo reformas do governo.

<sup>19</sup> O plano foi desenvolvido em conformidade com a Declaração de Beijing, que insistiu na criação de estratégias nacionais de integração das mulheres no desenvolvimento e teve a cooperação de setores do governo, ONGs e ativistas dos direitos da mulher, junto com o apoio financeiro do Banco Mundial, da União Europeia e das Nações Unidas. O plano previa investimento em setores como educação, saúde e emprego, assim como direitos legais e políticos. O plano contribuiu para trazer a discussão dos direitos da mulher para o debate público. Ver Aflal, 2008.

<sup>20</sup> São os termos que autoras como Sadiqi e Harrack (2009) usam para descrever a clivagem diante do plano entre grupos mobilizados por discursos religiosos por um lado (islâmicos) e grupos que se distanciam desses discursos religiosos (os modernistas ou seculares) por outro.

que possibilita a interpretação dos textos sagrados (EL HAJJAMI, 2008; BENLABBAH, 2008), neste caso “dentro de uma perspectiva de melhoria da condição jurídica das mulheres” (EL HAJJAMI, 2008, p. 119). A reforma foi, segundo Afilal (2008, p. 123), “uma reviravolta decisiva para o Marrocos”. Ela trouxe o aumento da idade mínima de casamento de 15 para 18 anos, o retiro da exigência da tutela matrimonial (que exigia a assinatura do pai para o casamento) para mulheres maiores de idade, grandes limites na poligamia e a facilitação do divórcio para mulheres, além de “[colocar] a família sob responsabilidade conjunta dos esposos” (EL HAJJAMI, 2008, p. 120).

## Judicializar os direitos

Conceber violência contra a mulher como um tema de direitos humanos significa judicializar o conceito, significa “introduzir o mundo da lei, da justiça e da impessoalidade no âmbito privado” (SORJ, 2004, p. 14), uma tendência demonstrada internacionalmente, como no Brasil, com as Delegacias Especializadas de Atendimento à Mulher, que se expandiram para outros países da América Latina. Em Marrocos, o governo criou células nos tribunais de primeira instância que mantêm contato com profissionais em hospitais e na polícia para atender vítimas de violência<sup>21</sup>. Essa criação de políticas públicas e instituições específicas para mulheres vítimas de violência é fruto dessa inserção da questão no âmbito legal. É também um exemplo de como a noção de direitos produz, nas palavras de Sarti (2011, p. 53), “uma intrincada relação entre particularidade e universalidade”. Isso fica claro em movimentos sociais identitários que exprimem direitos particulares de uma determinada população.

Além disso, “como os direitos são, por definição, legais, a internacionalização dos direitos estabeleceu expectativas e obrigações para reformar regimes legais nacionais em conformidade com estatutos legais internacionais” (HAJJAR, 2001, p. 15). Isso implica a necessidade, por parte de organizações de direitos da mulher, de conhecer as leis

---

<sup>21</sup> Mas de acordo com um relatório da Global Rights baseado em relatos de ONGs locais, essas células muitas vezes não funcionam (GLOBAL RIGHTS, 2011).

internacionais (KECK e SIKKINK, 1998). Já nos anos 1980, a violência contra a mulher era uma prioridade para vários órgãos americanos de financiamento, como a *Ford Foundation* (HEMMENT, 2011, p. 169). Assim, ativistas que têm conhecimento ou experiência legal são privilegiadas, tendo mais acesso a financiamento. As ativistas da Associação Warda que recebem financiamento e treinamento de órgãos internacionais certamente são privilegiadas nesse sentido.

## Educação jurídica e de direitos humanos

Uma atividade importante da Associação Warda são as aulas de educação jurídica e de direitos humanos para mulheres e meninas na associação e em escolas, assim como aulas sobre o projeto de lei contra violência. Segundo uma das ativistas:

Quando a mulher vem no primeiro dia, ela *não sabe nada*; não sabe aonde ir, não sabe do Tribunal, não sabe o que é o divórcio ou quais são os procedimentos para o divórcio ou para conseguir a pensão. Quando passa um tempo, você vê que *a mulher passa a saber tudo*; ela sabe desses procedimentos e vai fazê-los sozinha, ela passa a saber entrar na administração.

Acredita-se que quando a mulher vem pela primeira vez à associação, ela não sabe nada ou quase nada sobre seus direitos, mas que com as aulas e o atendimento oferecido, ela “passa a saber tudo”. Esse conhecimento adquirido sobre os direitos faz parte do objetivo de capacitar (*renforcement de capacité*) ou empoderar as mulheres vítimas de violência para que elas possam conhecer e saber defender seus próprios direitos diante da lei. As aulas promovidas pela ONG lembram os programas de educação em direitos humanos (*legal literacy*) que se multiplicaram pelo mundo em desenvolvimento para populações marginalizadas, e especialmente para mulheres. A ADFM começou com esses programas em Marrocos nos anos 1980 (SALIME, 2011, p. 144). No Brasil também existem organizações que fazem esse trabalho de educação sobre direitos humanos com mulheres de baixa renda, como o curso de



formação de *Promotoras Legais Populares* (PLP), que surgiu em 1993 da Conferência Mundial de Direitos Humanos em Viena. O PLP, que se espalhou por diversas cidades no país, foi baseado nas experiências do CLADEM (Comitê Latino-Americano de Defesa das Mulheres) e em programas de educação sobre direitos humanos em outras partes do mundo (como África do Sul, Filipinas e Caribe).

Através dessas aulas de educação legal e de direitos humanos é possível refletir sobre as concepções de direitos das ativistas e observar como essas noções são entendidas por aquelas que assistem às aulas. Duas ativistas da Associação Warda animaram uma dessas aulas sobre o projeto de lei contra violência em uma associação de mulheres rurais perto de Ijmet. Mulheres de todas as idades estavam presentes, algumas com filhos pequenos. Não havia cadeiras suficientes para todas, então algumas sentavam no chão. Jamila<sup>22</sup>, uma das duas ativistas, abriu a sessão pedindo para as participantes definirem ‘violência’ e, então, ela explicou os tipos de violência: física, sexual, econômica, psicológica e jurídica. Depois, apontando para um grande pôster com desenhos ilustrando cada uma das 12 demandas do projeto de lei que a ONG exige do governo, explicou-os um por um. Entre elas, estão oito demandas que se referem ao Código Penal: exigir que o policial faça o boletim de ocorrência em toda queixa de violência doméstica, habilitar a polícia a intervir imediatamente, tirar a exigência de testemunhas para a perseguição do agressor, criminalizar o estupro conjugal, criminalizar toda forma de assédio sexual, incluir punições severas em caso de violência doméstica, penalizar mesmo delitos pequenos e aumentar a pena para atos repetidos em caso de violência doméstica. E no Código Civil são quatro demandas: proibir a mediação entre o casal em casos de violência, expulsar o agressor da residência familiar (e não a vítima), exigir a continuação do pagamento da pensão pelo marido durante os procedimentos jurídicos e prescrever ordens judiciais de proteção para a mulher, proibindo a aproximação do agressor (GLOBAL RIGHTS, 2007). Jamila e Amina apresentaram essas leis como demandas “das mulheres,” mulheres, segundo elas, de todas as regiões do Marrocos,

---

<sup>22</sup> Os nomes foram trocados para preservar as identidades das mulheres.

estudadas e analfabetas, jovens e idosas, casadas e solteiras, que passaram por experiências de violência<sup>23</sup>.

No final da aula, houve momentos de muito barulho com todas querendo falar ao mesmo tempo e houve um bate-boca entre uma mulher mais velha que se sentava à frente e uma das ativistas. Amina parecia um pouco incomodada com alguns comentários dela. Referindo-se ao artigo que exige ordens de restrição judicial para homens agressivos (proibindo o violador de chegar perto da vítima), a mulher disse que isso nunca seria uma realidade em Marrocos. Jamila tentou explicar melhor, alegando que essa lei funcionava bem na Europa. A mulher comentou que nunca havia ouvido falar nessas coisas, era a primeira vez que ouvia esse discurso que Amina e Jamila apresentavam. Em seguida, a mesma mulher disse que algumas moças usavam *shorts* e roupas decotadas nas ruas para chamar a atenção dos homens. Jamila respondeu enfaticamente que ninguém tem o *direito* de assediar ou incomodar outro na rua, não importe o que ele/ela estiver vestindo. Ela comentou que os homens usam *shorts*, mas que ninguém os incomoda e disse que é a escolha de cada mulher se vestir como quer, desde o *niqab*<sup>24</sup> até o *shorts*<sup>25</sup>. Apontando para sua irmã, que estava na plateia e que também trabalha na associação, Jamila deu o exemplo: “Minha irmã não usa o *hijab* [véu] porque não quer, enquanto eu uso”. Outra moça alegou que a violência vem da falta de bom caráter. Amina discordou e disse que não tem nada a ver com caráter; ela falou da necessidade de respeitar os *direitos* dos outros, dizendo que ninguém tem o *direito* de agredir o próximo. E que por isso as leis têm que garantir essa proteção para impossibilitar que o direito de alguém seja infligido.

---

<sup>23</sup> De acordo com as ativistas, o projeto é fruto de inúmeros encontros, nos quais as diferentes ONGs marroquinas da rede da *Global Rights* consultaram mulheres vítimas de violência em suas respectivas regiões e juntaram suas recomendações e demandas. Depois foram feitos encontros com advogados, juízes, partidos políticos e policiais para reunir as recomendações e redigir o projeto de lei.

<sup>24</sup> Vestimenta que cobre o rosto todo da mulher, deixando só os olhos à vista. É popular na Arábia Saudita e em outros países do Golfo Pérsico, sendo muito pouco utilizado no Marrocos.

<sup>25</sup> No *shopping center* em Fes, é possível ver mulheres usando desde o *niqab* até os *shorts* ou saias curtas. Na praia de Rabat também é possível encontrar uma ou outra mulher com o *niqab*, muitas com o *hijab* (véu) e com roupas que cobrem o corpo todo, assim como várias de *shorts* e/ou biquíni.

Essas discussões apontam para tensões existentes entre as concepções das ativistas e das mulheres que assistem às aulas. Utilizando uma linguagem de direitos, as ativistas exigem leis inspiradas em códigos europeus ou americanos. Elas enfatizam a liberdade da mulher de vestir o que ela quer e ir aonde ela quiser sem ser incomodada como uma questão de direito. São ideias novas para muitas das mulheres na plateia. Sorj (2009, p. 11), que estuda práticas feministas no Brasil, nota essa “articulação tensa” entre as instituições baseadas nos direitos humanos e sua inserção em contextos locais. Em uma “etnografia da prática de direitos humanos”, Merry examina o “processo social de implementação de direitos humanos e resistência a isso” (2006, p. 39). Para ela, a antropologia tem dado pouca atenção para “o processo no qual ideias de direitos humanos universais são adotados e aplicados localmente” (MERRY, 2006, p. 40). Descrevendo esse processo, a autora foca no papel daqueles que trabalham entre os órgãos internacionais e as populações. Segundo ela, ativistas de direitos humanos ocupam essa posição intermediária que é a de um tradutor: traduzem conceitos de convenções internacionais de maneira que façam sentido para as populações com quem trabalham, e ao mesmo tempo, traduzem uma série de experiências ou categorias dessas populações para uma linguagem dos direitos humanos.

No caso dessas aulas da Associação Warda, ideias como ordens de restrição judiciária e estupro conjugal precisam ser traduzidas para se tornarem compreensíveis àquelas que estão assistindo às aulas, mulheres muitas vezes de áreas rurais, com baixo nível socioeconômico e educacional. Jamila e Amina precisam apresentar suas ideias em termos culturais que serão aceitos pelas mulheres e pela comunidade, mas, ao mesmo tempo, elas precisam falar uma linguagem dos direitos humanos internacionais, especialmente porque grande parte de seu apoio financeiro vem de órgãos internacionais. Consequentemente, elas ocupam uma posição intermediária, negociando sentidos e conceitos entre esses órgãos que as financiam e as populações locais com que trabalham. Esse diálogo é descrito por Merry como um processo de *vernacularização* em que a “linguagem dos direitos humanos é (...) extraída do universal e adaptada para comunidades nacionais e locais” (2006, p. 39).

Segundo Merry, esses tradutores trabalham entre níveis desiguais de poder e são influenciados por aqueles que os financiam. Assim, programas desenvolvidos em nações ricas circulam transacionalmente para

países mais pobres. Descrevendo o processo de transplante de modelos de combate à violência à mulher na Turquia, a antropóloga Shively observa que a inspiração para fazer leis e programas para combater a violência doméstica foi influenciada por requisitos exigidos pelo Banco Mundial e a União Europeia, assim como o CEDAW, e que “as leis e instituições foram apropriadas – frequentemente indiscriminadamente – de outras nações ou da comunidade internacional” (2011, p. 74). A autora alerta para as dificuldades de transplantar esses modelos ocidentais em diferentes contextos. Segundo ela, no discurso internacional de direitos humanos, violência doméstica é definida como *intimate partner violence* (violência entre parceiros íntimos; conjugal ou relacional). Mas, segundo Shively, esse conceito não se aplica a situações em países não ocidentais onde a violência doméstica toma múltiplas formas. No contexto da Turquia, por exemplo, onde a família é patrilinear e patrilocal, a mulher casada frequentemente passa a morar com a família do marido e pode vir a sofrer violência da mãe dele ou de outras mulheres da família. O mesmo acontece no Marrocos. Shively alega que, baseando-se em uma concepção bem estreita de violência, os abrigos para mulheres financiados pelo governo turco colocam uma série de restrições ao atendimento, proibindo a entrada de prostitutas, mulheres com doenças mentais e dependentes de drogas. Em Marrocos, muitas políticas públicas do governo marroquino sobre a mulher e sobre violência também foram inspiradas nos discursos de direitos humanos e desenvolvimento vindos de pressões internacionais e de grupos feministas desde os anos 1980. Em 2008, o governo lançou a iniciativa Tamkine (*Programme Multisectoriel de Lutte Contre les Violences Fondées sur le Genre* – Programa Multissetorial de Luta Contra a Violência de Gênero) em parceria com a ONU para cumprir com os objetivos de desenvolvimento do milênio que previa a criação de abrigos e de centros dentro dos tribunais da família para mulheres e crianças vítimas de violência. Mas nem sempre a utilização de uma linguagem de direitos e a instituição de programas de garantia de direitos à populações vulneráveis significam um compromisso sério por parte do governo (MERRY, 2006). Como na Turquia, alguns abrigos em Marrocos financiados pelo governo proíbem a entrada de prostitutas e de mães solteiras. Isso parece ser uma maneira de não contabilizar essas populações “ilegais”, já que relações sexuais fora do casamento são proibidas por lei em Marrocos.

## Estratégias de negociação

As aulas de educação para os direitos humanos, oferecidas para meninas e mulheres na Associação Warda e em escolas da cidade, acontecem semanalmente. Na associação, elas são organizadas para mulheres que participam do curso de corte e costura que a ONG oferece. O curso é aberto para mulheres da cidade que se matriculam, mas algumas alunas haviam sido encaminhadas através do acompanhamento jurídico oferecido pela ONG. Havia alunas de idades variadas, mas a maioria tinha entre 15 e 23 anos. Algumas ainda estudavam e outras, mais velhas, haviam terminado o colegial, mas grande parte delas havia parado antes de completar o ensino médio. Em uma dessas aulas, Jamila partiu de uma metáfora sobre como cozinhar *harira*, a tradicional sopa marroquina à base de tomates, para falar sobre o resultado de casamentos forçados. As alunas foram divididas em dois grupos e um tomate foi dado para cada um; era para imaginarem que um tomate estava estragado e o outro estava bom. Jamila perguntou sobre o resultado de cada sopa e as meninas responderam que o tomate estragado daria uma sopa ruim, ou como ela ressaltou, um resultado final ruim, e vice-versa. O mesmo aconteceria com a escolha de um marido; sem o consentimento e a vontade da mulher no início, o resultado do casamento não seria bom. Para reforçar essa mensagem, Jamila contou um *hadith*<sup>26</sup> em que o profeta Mohamed imediatamente anulou o casamento de uma mulher que chegou até ele alegando não o ter consentido. Jamila disse que além do direito de escolher seu parceiro, isso demonstra o “direito de pedir o divórcio”.

Jamila pediu para as mulheres compararem essa história com os dias de hoje. Todas concordaram que, às vezes, uma menina era impedida de escolher seu próprio marido e que esse direito ao divórcio não era efetivamente exercido por causa da pressão familiar para manter o casamento. Uma aluna comentou que a maioria das mulheres aguenta<sup>27</sup> e

---

<sup>26</sup> Os *ahadit* (*hadith* no singular) são tradições orais do profeta Mohamed. Os *ahadit* e as histórias do profeta são conhecidas como sua *suna*, ou caminho. A *suna* e o Alcorão são as principais fontes na derivação da jurisprudência islâmica.

<sup>27</sup> O verbo *ktsaban* utilizado pela aluna significa literalmente “pacientar” e tem conotação de ‘suportar’, ‘resistir’ ou ‘aguentar’.

assim elas esperam, aceitam e ficam em relacionamentos ruins. Outra falou que hoje, quando uma menina “fica bonitinha e vai se arrumando”, os pais querem logo casá-la para ela não trazer problemas à família. Disseram ainda que os homens querem mulheres jovens e comentaram um caso de uma menina que casou aos 13 anos porque a família do marido pagou o juiz para autorizar o casamento da menor<sup>28</sup>. Jamila explicou as leis na *Moudawana* de 2004 que permitem o casamento somente a partir dos 18 anos e autorizam a mulher a se casar sozinha, sem a tutela ou permissão do pai.

Essa utilização de conceitos religiosos junto à linguagem jurídica faz parte da proposta das aulas de direitos humanos. As aulas são baseadas em um manual escrito em árabe que contém material provindo de convenções internacionais de direitos humanos, de leis nacionais e de ensinamentos religiosos. O manual propõe uma série de atividades interativas baseadas em cada aula. A ideia é construir um ambiente de confiança onde as meninas e mulheres possam discutir e pensar livremente sobre os tópicos das aulas, relacionando-os com suas experiências de vida. Os temas e o material do manual foram propostos pelas ONGs marroquinas que fazem parte da rede da *Global Rights* e a escrita do manual foi um processo em conjunto entre todas essas associações e o órgão financiador. Foram feitas duas versões do manual, a primeira em 2004 e a última em 2010, contendo 424 páginas. Cada capítulo contém histórias que são baseadas nas realidades marroquinas. Por exemplo, um capítulo fala sobre o direito ao *sdaq*, o dote que na lei islâmica deve ser pago pelo marido para a esposa antes do casamento, e outro sobre a idade de casamento. Para afirmar esses direitos, o manual cita leis nacionais e convenções internacionais de direitos humanos que o Marrocos ratificou, mas ao mesmo tempo todo capítulo contém versículos do Alcorão e *ahadit* que apoiam essas leis.

Sobre essa utilização da religião, Ramírez (2003) alega que ela é muitas vezes uma escolha estratégica na luta para os direitos da mulher.

---

<sup>28</sup> Na *Moudawana* de 2004, a idade mínima de casamento é de 18 anos para homens e mulheres. Mas os juízes têm o poder de autorizar casamentos de menores em casos excepcionais após fazer uma perícia médica e investigação social para averiguar se a menina está apta para o casamento. No entanto, pesquisas têm mostrado que raramente essas perícias são feitas e que em mais de 90% das demandas os casamentos de menores são autorizados (ANARUZ, 2012).

Para Al-Naim (1995), grupos de defesa da mulher precisam fazer esse diálogo com a religião para articular seus próprios discursos a fim de formar justificações islâmicas para os direitos, porque isso impediria a usurpação do domínio religioso do diálogo por grupos islamistas. E segundo Sadiqi (2003, p. 25), “se [as feministas] rejeitarem preceitos islâmicos, elas sofrerão uma dupla sanção: em Marrocos, não conseguirão se relacionar com a grande maioria de mulheres que são pobres, analfabetas e muito religiosas, e fora do Marrocos, serão acusadas de não representar sua própria cultura”. Nessa mesma perspectiva, uma ativista de uma ONG em Marrakesh explica: “É importante [incorporar uma linguagem religiosa], pode facilitar a compreensão [pelas mulheres] de seus direitos. E se você encontra coisas dentro da religião que são [favoráveis] aos direitos, por que não as utilizar?”. Nesse sentido, essa utilização de uma linguagem religiosa faz parte do processo de tradução de conceitos de direitos humanos para o contexto local. Mas ela também tem que ser vista como mais do que uma ferramenta estratégica para conseguir se comunicar com mulheres rurais.

## Deus como fonte de direitos

No primeiro dia em que fui com Amina para a aula de direitos humanos na escola, encontramos 22 meninas esperando ansiosamente na sala de aula. As alunas tinham entre 13 e 17 anos. De acordo com Amina, elas eram “meninas em risco” (*en risque*), o que significa que, provavelmente, eram de famílias provenientes de níveis socioeconômicos mais baixos. Com ajuda das meninas, Amina começou a arrumar as cadeiras em círculo e depois grudou um grande papel na parede com a lista de regras que as meninas haviam estabelecido no primeiro encontro (respeitar a opinião da outra, não interromper enquanto uma conversa etc.). Havia a tentativa de criar uma solidariedade entre as ativistas e as alunas. Amina se sentava na roda junto com as alunas e quando elas a chamavam de “professora”, ela respondia: “Não sou professora, sou igual a vocês”.

O tema da aula foi dignidade. Era a terceira aula do manual da *Global Rights*. Amina escolheu três meninas e deu a cada uma alguns papéis. Em cada papel havia uma palavra escrita, palavras que tinham a ver com

dignidade e direitos. As três meninas começaram o jogo se posicionando atrás de uma linha marcada no chão. Amina foi lendo algumas palavras e a menina que segurava o papel com aquela palavra dava um passo à frente; aquelas que não tinham a palavra ficavam paradas. As palavras que Amina falou que consegui capturar foram: saúde, alimentação, circulação, aprendizado, liberdade, trabalho, se expressar. No final da brincadeira, uma menina terminou mais à frente do que as outras duas. Na discussão, chegaram à conclusão que ela tinha mais direitos e dignidade do que as outras. Dignidade foi definida como a totalidade dos direitos de uma pessoa. As palavras lidas por Amina na atividade constituíam esses direitos. Em seguida, Amina leu trechos do Alcorão que falavam sobre a dignidade. Ela também mostrou três desenhos para as meninas. Cada desenho continha duas pessoas e mostrava uma diferença entre elas: diferença de gênero, de cor, e de nível socioeconômico. A conclusão da discussão foi que apesar dessas diferenças, todos tinham os mesmos direitos e Amina enfatizou que Deus era a fonte desses direitos.

Essa fala de Amina sobre Deus como a fonte de direitos sugere que, além de uma escolha estratégica nesse processo de tradução de conceitos para a população local, ideais religiosos são importantes também para as ativistas. Assim, em resposta à minha pergunta sobre o papel da religião nesse trabalho em prol dos direitos da mulher, uma interlocutora da pesquisa falou da importância de respeitar a lei islâmica ao dialogar com leis internacionais:

Não podemos trazer um acordo interacional que vai contra a religião islâmica [...]. Por exemplo, o casamento influencia um grupo de leis que vem da *sharia* islâmica ou de costumes ou de acordos internacionais. Esses acordos internacionais ou costumes têm que estar em harmonia com a nossa religião. Não podemos seguir uma lei que diz, por exemplo, que duas mulheres podem se casar [aqui ela se refere ao casamento homossexual]. Isso não tem no Islã, mesmo sendo reconhecido nas convenções internacionais. Aqui não podemos seguir, porque aqui é um país islâmico, a religião continua sendo a fonte principal, trazemos as nossas leis dela [da religião].

Além disso, muitas das ativistas da Associação Warda tinham um discurso que valorizava práticas e ensinamentos religiosos. Em uma conversa entre algumas delas, por exemplo, foi discutido como seria bom oferecer



aulas de alfabetização para mulheres na ONG através da leitura do Alcorão. Uma delas disse que essa iniciativa trazia muita bênção, alegando que aquele que ensina alguém a ler um versículo do Alcorão recebe a recompensa toda vez que o versículo é recitado pela pessoa que o aprendeu.

## Secularismo *versus* religião: uma falsa oposição

Nos discursos de Jamila e Amina, existe uma interpelação constante para o conceito de direitos definido pela tradição liberal democrática, ao mesmo tempo em que existe a incorporação de uma linguagem religiosa através do uso de versos do Alcorão, da *suna* do profeta e dessa ideia de Deus como fonte dos direitos. Apesar da presença dessa linguagem religiosa, a linguagem de direitos toma precedência no discurso de Jamila e Amina; nas palavras de uma das interlocutoras, elas são uma ONG que trabalha para os direitos humanos e não uma ONG religiosa. É interessante notar que as ativistas da Associação Warda não dialogam com ativistas da ONG feminina islâmica na cidade (que também presta apoio a mulheres vítimas de violência), pois, segundo elas, essa ONG islâmica não trabalha a partir do “referencial dos direitos humanos.” Ramírez (2003), que estudou movimentos femininos em Marrocos, aponta para essa ausência de diálogo entre ativistas de organizações feministas de direitos humanos e ativistas de organizações femininas islâmicas. Mas apesar dessa divisão entre os grupos, estudos etnográficos e sociológicos revelam que os projetos dos dois não são monolíticos e que não se pode compreendê-los através do binômio “secularismo” e “religião”. Diferente das análises polarizantes, Salime (2011) olha para a interdependência e interinfluência dos dois movimentos em Marrocos, o que acarretou no que ela chama de uma “feminização do movimento islâmico” e de uma “islamização do movimento feminista”. Estudos etnográficos recentes têm olhado mais a fundo para a participação de mulheres em movimentos islâmicos, um tema até recentemente pouco estudado na Antropologia. Esses estudos têm chamado a atenção para modelos de agência e de subjetividades não liberais (MAHMOOD, 2005 e 2006) e demonstrado a simultânea influência de projetos islâmicos e de ideais laicos nas subjetividades dessas mulheres (HAFEZ, 2011).

Descrevendo mulheres participantes em movimentos islâmicos, Hafez coloca que “as subjetividades e desejos de mulheres [nesses movimentos] não podem ser descritos como religiosos, mas [são] moldados, em parte, pela concomitante prática islâmica e projetos do secularismo liberal” (2011, p. 154) – projetos estes que, segundo ela, vêm de décadas de discursos sobre modernização e progresso no Egito. Eu diria que o mesmo se aplica às mulheres que trabalham em prol dos direitos da mulher em Marrocos<sup>29</sup>. Na mídia e em discursos políticos no país, projetos de direitos humanos, de desenvolvimento e democratização caminham lado a lado com imagens e valores religiosos. Esses projetos, considerados laicos, funcionam concomitantemente a ideais religiosos presentes nas falas e práticas das ativistas em maior ou menor grau. Dessa forma,

é conceitualmente enganador falar de discursos ‘puramente’ religiosos ou laicos sobre os direitos da mulher, pois os dois interagem e se sobrepõem muito na prática. As pessoas não compartimentalizam o religioso e o laico em suas mentes, sendo que os dois coincidem e interagem constantemente no dia a dia (AN-NAIM, 1995, p. 52).

Portanto, a utilização da religião por ativistas de direitos da mulher em Marrocos faz parte dessas diferentes linguagens que sempre estiveram interligadas, tanto em discursos formais, como no cotidiano das pessoas. Em conjunto, essas linguagens (de religião e de desenvolvimento e direitos) fazem parte do processo de negociação de sentidos (do qual as ativistas são protagonistas) para produzir maneiras socialmente inteligíveis de reivindicação dos direitos da mulher.

---

<sup>29</sup> Essa afirmação é baseada principalmente nas observações etnográficas na Associação Warda, mas também inclui observações e entrevistas com ativistas em mais 14 ONGs de direitos da mulher no país.

## Negociação de sentidos e diferentes entendimentos

Segundo Merry, ideias de direitos humanos vêm de uma visão específica “do Estado como provedor de justiça social e o indivíduo como responsável por fazer demandas de direito ao Estado” (2006, p. 49); e esse sistema precisa “ênfatizar individualismo, autonomia, escolha, integridade corporal e igualdade – ideias embutidas nos documentos legais que constituem as leis de direitos humanos” (MERRY, 2006, p. 49). São esses os ideais que Amina e Jamila parecem querer passar nas aulas. Palavras como liberdade, expressão, circulação, trabalho e educação estavam entre os termos que Amina listou para descrever a dignidade e os direitos.

Mas nesse processo de vernacularização dos direitos humanos, várias coisas podem acontecer, segundo Merry (2006): os conceitos transnacionais podem ser ignorados, podem ser incorporados em instituições para formar coisas híbridas, ou podem ser transformados em coisas bem diferentes do que eram em sua origem. Como um exemplo do primeiro (um programa que é transplantado sem muitas modificações), a autora fala de um programa para tratamento de agressores (homens violentos) no Japão modelado de acordo com um programa americano, mas que utiliza alguns símbolos sobre masculinidade japonesa para dar certo. Como um exemplo do segundo (um programa híbrido), ela discute um sistema de tribunais femininos na Índia que se apropriam de uma instituição jurídica do vilarejo, introduzindo ideias de direitos humanos. E como um exemplo da terceira alternativa, de quando o discurso de direitos humanos é apropriado e transformado em algo diferente da intenção original, Merry fala de ativistas na Nigéria que utilizam uma linguagem de direitos para se referir não aos direitos humanos especificados em convenções internacionais, mas aos direitos da mulher dentro da *sharia* (2006, p. 40).

Moraes e Sorj descrevem a tendência notada por Merry – de como um discurso pode fugir de suas pretensões iniciais – na agenda feminista:

A agenda feminista que se inspira em valores individualistas, igualitários e universalizantes se transforma e, por vezes, se distancia da intenção original, em virtude do processo de apropriação e transformação dessa agenda, e das instituições nela inspiradas, pelos atores sociais locais inseridos em contextos socioculturais específicos (2009, p. 10).

O estudo de Gregori sobre o SOS ilustra esse ponto: ao concentrar-se na “comparação e [n]o confronto entre a visão feminista – mediante a prática e as proposições do SOS – e as concepções de mulheres que sofrem violência” (1993, p. 14), sua pesquisa capturou as tensões existentes entre as reivindicações feministas das fundadoras da SOS e as demandas das vítimas.

Essas tensões são visíveis entre as ativistas da Associação Warda e as mulheres que assistem às aulas promovidas por elas. Apesar da tentativa de criar uma solidariedade em que todas eram iguais, as diferenças entre as ativistas e as alunas eram claras, de classe social, de idade e de estado social. As ativistas provinham de níveis socioeconômicos mais altos e tinham maior nível educacional (Amina fez faculdade e Jamila terminou o ensino fundamental, o que não era o caso de muitas das meninas e mulheres nas aulas). É importante notar também que o casamento, muito valorizado em Marrocos, aumenta o prestígio social de uma mulher. Jamila e Amina, que tinham na faixa dos 30 a 40 anos, eram casadas, enquanto que a maioria das alunas nas aulas na associação e na escola era bem jovem e solteira. Um dia, saindo de uma dessas aulas na escola, Amina demonstrou frustração com a reação das meninas, dizendo que a mentalidade delas já estava formada. Amina esperava que elas mudassem a mentalidade de querer casar e essa ideia de que deveriam ficar em casa. Esses sentimentos refletem a distância entre os ideais que as ativistas querem passar e sua aceitação pelo público.

As tensões existentes nesse processo de negociação são fruto dessas diferenças entre as ativistas e alunas e também entre os mundos ao qual elas pertencem. Em uma aula na escola, por exemplo, Jamila pediu para as meninas escreverem uma lista de características positivas e negativas específicas para mulheres e outra para homens. As meninas listaram “virgem” (*bakra*<sup>30</sup>) como um atributo positivo da mulher. Isso suscitou vários comentários, até que uma menina ligou a virgindade à honra. Jamila, querendo convencê-las que a honra (*sharf*) não tem relação com virgindade, voltou a atenção para o conceito de honra, pedindo para as meninas o definirem.

---

<sup>30</sup> *Bakra* é o termo que as meninas e Jamila usam. Significa virgindade, mas pode também se referir ao hímen. Uma marroquina explicou que, na linguagem popular, o hímen é sinônimo de virgindade. Mais precisamente, *ghisha' lbakra* é o hímen. *Ghisha'* significa membrana.

JAMILA: Vamos discutir entre nós, o que é a honra para vocês?

— Ela acaba com a reputação da família.

JAMILA: — Não, estou falando de honra e o [seu] significado.

Uma aluna fala:

— O significado [de honra] é proteger a virgindade.

JAMILA: — Vocês estão de acordo com isso é a honra?

Outra aluna responde:

— Não, é proteger a reputação dela.

JAMILA: — Como vem essa reputação?

As alunas dão várias respostas:

— Dignidade.

— Caráter.

— Educação.

— A mulher não diminui o valor dela.

JAMILA: — Se ela não for virgem, ela não tem valor?

— Não.

JAMILA: — Eu só quero entender se a honra é medida pela virgindade. Eu não sou virgem, [significa que] não tenho honra? [Silêncio.]

JAMILA: — Alguém nasce sem o hímen/sem ser virgem. Tem meninas que nascem sem o hímen, elas nasceram assim, significa que elas não têm honra? A honra é medida pela virgindade? [Silêncio.]

JAMILA: — Esses são pensamentos que não falamos. Talvez vocês tenham ouvido a sociedade dizer que se faz assim, mas a virgindade nunca foi medida pela honra. A honra não é a virgindade, a honra é o caráter, a educação, o respeito, é muitas coisas. Você encontra uma mulher que é virgem, que protegeu a virgindade dela, mas ela tem relação sexual ou relações com garotos [fora do casamento] só que ela protegeu sua virgindade.

Em outro momento, Jamila enfatiza a mesma coisa na tentativa de desconstruir a relação entre honra e virgindade. Ela fala que o corpo físico da mulher é uma criação de Deus, mas que a honra não depende da biologia e, portanto, é igual para os dois sexos: “A honra nunca é medida pela virgindade. Esse hímen (*ghisha*’), Deus nos criou assim com isso. O homem não tem hímen (*ghisha*’ *lbakara*), mas até ele tem honra”.

Jamila continua perguntando como a honra é medida para os homens e, junto com as alunas, lista uma série de características para tentar mostrar que a honra está no bom caráter e no bom comportamento de uma pessoa (homem ou mulher). O conceito de virgindade biológica, social e performativa descrito por Abu-Odeh (1996, p. 151) é interessante para pensar essa situação. Para a autora, o casamento esgota a necessidade de virgindade biológica para a mulher, mas ainda ficam as outras duas. No esforço de Jamila para desconstruir a ligação entre virgindade e honra, fica entendido que mesmo sem a virgindade biológica (por nascer sem o hímen), uma menina deve manter uma virgindade social e performativa. Assim, enquanto Jamila questiona a ligação entre virgindade (designada pelo hímen) e honra expressada pelas meninas, ela não questiona a ligação entre honra e o comportamento social prescrito para mulheres. O socialmente aceito é que esse bom comportamento significa que a mulher não deve sair com homens ou ter relações sexuais antes do casamento.

Bourquia (2006) e Abu-Odeh (1996) descrevem como sistemas de socialização em Marrocos e no mundo árabe-islâmico constroem essa virgindade social e performativa “através de um sistema elaborado de comandos e proibições [em que] as meninas ‘aprendem’ sua performance em uma idade muito jovem” (ABU-ODEH, 1996, p. 151). A reputação, citada pelas meninas da escola como importante para demonstrar a honra, é, segundo Abu-Odeh, uma maneira cultural para manter a menina na linha. Para a autora, a reputação funciona junto com a instituição da *fofoca*, a segregação entre os gêneros, a separação espacial, e o abuso físico.

Em Marrocos, o termo *hashuma*, que significa vergonhoso, é utilizado amplamente na linguagem popular como uma forma de controle social, especialmente na educação de crianças e principalmente de meninas, quando a criança faz algo errado. Em sua etnografia dos Ali’Awlad no Egito, Abu-Lughod (1999) demonstra a participação das

mulheres na promoção do valor de honra através desse conceito de *hasham*, ou vergonha, que seria a honra das mulheres. Para Abu-Lughod o *hasham* é uma forma de ‘autocontrole’; é uma ação voluntária que elimina a necessidade do outro de demonstrar a sua força. A autora relata que a posição dos homens na hierarquia é validada pelo respeito dado a eles por seus dependentes. Assim, as mulheres, ao serem modestas e ao usarem o véu, mostram respeito àqueles que têm mais poder social (ABU-LUGHOD, 1999, p. 165). Ao contrário, a recusa de uma mulher a *tahashshum* (inibir sua sexualidade<sup>31</sup>) desestabiliza a posição do homem responsável por ela.

Apesar dessa longa discussão sobre honra na aula de direitos humanos, a mensagem que Jamila tentava passar parece não ter chegado às meninas. No final, uma aluna ainda insistiu na ligação entre virgindade e honra: “Temos que proteger a honra. A virgindade é a prova da honra”. Virgindade, para elas, parece ser acima de tudo um código social de comportamento baseado no *hasham*, que protege a honra da mulher e de sua família. Esses diferentes entendimentos entre as ativistas e as meninas demonstram os limites desse processo de tradução de conceitos entre diferentes grupos sociais e também apontam para as dificuldades na construção de conceitos de direitos supostamente universais.

## Mudanças de subjetividade

A linguagem dos direitos humanos é uma linguagem de poder que possibilita legitimar demandas específicas de grupos excluídos. Nesse processo de tradução ou negociação de sentidos, uma prática que não é considerada violência na linguagem local (como ser forçada a ter relações sexuais pelo marido) é colocada dentro de uma linguagem de direitos (é o seu direito escolher), e assim a mesma prática é vista como uma violação de direitos (nesse caso, estupro conjugal). Segundo Merry (2006, p. 44), esse processo pode produzir mudanças de subjetividades. Na aula de Jamila, o conceito de virgindade é desvinculado da noção de honra.

---

<sup>31</sup> Aqui, *tahashams* é utilizado como verbo. Também é utilizado assim em Marrocos, com o sentido de “vergonha”.

Se aceito pelas meninas, isso poderia produzir mudanças de subjetividades. É o que acontece, por exemplo, quando uma mulher passa a enxergar o não pagamento da pensão por parte de seu marido como uma violação de seus direitos. Esse é um exemplo de como, nesse processo de negociação dos direitos humanos para um contexto específico em Marrocos, novas formas de violência são concebidas e novos direitos são construídos.

Esse processo de negociação produz mudanças de subjetividades também para as ativistas, como mostram os relatos de mulheres trabalhando em ONGs de direitos da mulher:

Eu não sabia dos meus direitos, não sabia que tinha direitos, não sabia, por exemplo, que meu marido não tem o direito de me bater. Agora tenho o direito de muitas coisas, tenho o direito de decidir minha vida, decidir meus estudos. Por exemplo, sentia vergonha de falar na frente de todos, mas agora eu consigo falar. Muitas coisas mudaram, agora faço alguma coisa na sociedade.

*Hashuma* [que vergonha], agora, em 2013, a mulher ainda é violentada! Se eu não tivesse estudado, se não tivesse essa experiência toda, talvez não soubesse. É possível que eu fosse igual a essa mulher, isto é, que eu fosse casada e mesmo com meu marido me batendo, eu diria 'Isso é normal. Foi assim que meus pais me educaram; até meu pai batia em minha mãe'. Entendeu? Não! Agora, quando meus irmãos gritam com as esposas deles e estou por perto, eu já falo, 'Não, não é seu direito, nunca é seu direito gritar com ela'.

Essas falas são testemunhos de como esse discurso de direitos humanos e as novas concepções de violência e direitos promovidas por ela têm o potencial de transformar as visões e práticas das ativistas elas mesmas, e não só das mulheres com quem trabalham.



## Conclusão

A utilização de uma linguagem religiosa na promoção dos direitos humanos, assim como as tensões existentes entre as visões das ativistas e das alunas, deve ser pensada como parte desse processo em que conceitos de direitos humanos são negociados para contextos específicos. Merry resume bem o paradoxo da vernacularização dos direitos humanos:

Para serem aceitos, [os direitos humanos] precisam ser adaptados de acordo com o sistema cultural local. No entanto, para fazer parte do sistema de direitos humanos, eles precisam enfatizar individualismo, autonomia, escolha, integridade corporal e igualdade – ideias embutidas em documentos legais que constituem a lei de direitos humanos (2004, p. 49).

Essa tensão está sempre em jogo nesse processo em que ativistas de direitos humanos ocupam um lugar central. A todo momento, esse processo é marcado por disputas sobre diferentes concepções de gênero, diferentes maneiras de ser mulher em Marrocos. Essas disputas são visíveis não apenas nos diferentes entendimentos das ativistas e das mulheres que elas atendem nas ONGs, mas também estão presentes em discussões na mídia e na sociedade civil, nos discursos do Estado e nas visões de agentes da justiça (juízes, advogados etc.) e de diferentes ativistas (que podem se considerar feministas, islâmicas, e/ou em prol dos direitos da mulher). Essa negociação de discursos de direitos humanos para comunidades locais produz mudanças de subjetividades e formas inusitadas de conceber e articular noções de direitos. Esses processos, crescentes em nosso mundo globalizado, merecem ser mais bem estudados.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABU-LUGHOD, Lila. *Veiled sentiments: honor and poetry in a Bedouin society*. Berkeley: University of California Press, 1999.
- ABU-ODEH, Lama. Crimes of honor and the construction of gender in Arab societies. In: YAMANI, May (Ed.). *Feminism and Islam: legal and literary perspectives*. New York: New York University Press, 1996.
- AFILAL, Rachida. Do Moudawana ao Código da Família: processos e conteúdos de uma reforma estratégica. In: HARRACK, Fatima *et al.* (Orgs.). *Cadernos PAGU*, n. 30, PAGU - Núcleo de Estudos de Gênero, Unicamp, Campinas, jan.-jun. 2008.
- ANARUZ. Les violences fondées sur le genre au Maroc. Quatrième Rapport. Réseau National des Centres d'Écoute des Femmes Victimes de Violences. Rabat: ADFM, 2012.
- AN-NA'IM, Abdullahi. The dichotomy between religious and secular discourse in islamic societies. In: MAHNAZ, Afkhami. *Faith and freedom: women's human rights in the muslim world*. Syracuse: Syracuse University Press, 1995.
- BELHORMA, Souad. The impact of the Arab Spring: spotlight on the future of moroccan women. *Morocco World News*. 4 dec. 2011. Disponível em: <http://www.morocccoworldnews.com/2011/12/17635/the-impact-of-the-arab-spring-spotlight-on-the-future-of-moroccan-women/>. Acesso em: 30 mar. 2014.
- BENLABBAH, Fatiha. Islam y derechos de la mujer en Marruecos. In: HARRACK, Fatima *et al.* (Org.). *Cadernos PAGU*, n. 30, PAGU - Núcleo de Estudos de Gênero, Unicamp, Campinas, jan.-jun. 2008.
- BOURQUIA, Rahma. *Femmes et fécondité*. Rabat: Éditions Afrique Oriente, 1996.
- BRAND, Laurie. *Women, the State, and political liberalization*. New York: Columbia University Press, 1998.
- CHASE, Anthony Tirado. *Human rights, revolution, and reform in the muslim world*. Boulder: Lynne Rienner Publishers, 2012.
- CHARRAD, Mounira. *States and women's rights: the making of postcolonial Tunisia, Algeria and Morocco*. Berkeley: University of California Press, 2001.
- COHEN, Lawrence. Não há velhice na Índia: os usos da gerontologia. In: DEBERT, Guíta Grin (Org.). *Antropologia e velhice*. Campinas: IFCH/Unicamp, 1994.
- COWAN, Jane K. *et al.* *Culture and rights: anthropological perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- EL HAJJAMI, Aicha. A condição das mulheres no Islã: a questão da igualdade. In: HARRACK, Fatima *et al.* (Org.). *Cadernos PAGU*, n. 30, PAGU - Núcleo de Estudos de Gênero, Unicamp, Campinas, jan.-jun. 2008.

- FEIX, Virginia. *Sobre gênero e justiça: o projeto Promotoras Legais Populares*. Disponível em: <http://www.ifch.unicamp.br/pagu/sites/www.ifch.unicamp.br/pagu/files/colenc.01.a10.pdf>. Acesso em: 25 fev. 2014.
- GLOBAL RIGHTS. *Pénalisation, protection, pas de tolérance: revendications des femmes pour une Loi Contre les Violences*. Global Rights, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Annual Report 2012: giving voice to the voiceless*. Disponível em: [http://issuu.com/globalrights1/docs/gr\\_ar\\_2012\\_april22-final/1?e=2937024/2200669](http://issuu.com/globalrights1/docs/gr_ar_2012_april22-final/1?e=2937024/2200669). Acesso em: 6 fev. 2014.
- GREGORI, Maria Filomena. *Cenas e queixas: um estudo sobre mulheres, relações violentas e a prática feminista*. São Paulo: Paz e Terra, 1993.
- HAFEZ, Sherine. *An Islam of her own: reconsidering religion and secularism in women's islamic movements*. New York: New York University Press, 2011.
- HAJJAR, Lisa. Religion, State power, and domestic violence in muslim societies: a framework for comparative analysis. *Law and Social Inquiry*, v. 29, n. 1, winter 2004.
- HARRACK, Fatima. *The history and significance of the new moroccan family code*. Institute for the Study of Islamic Thought in Africa. Working paper number 09-002. The Roberta Buffett Center for International and Comparative Studies. Evanston: Northwestern University, 2009. Disponível em: [http://www.cics.northwestern.edu/documents/workingpapers/ISITA\\_09-002\\_Harrak.pdf](http://www.cics.northwestern.edu/documents/workingpapers/ISITA_09-002_Harrak.pdf). Acesso em: 8 jun. 2012
- HEMMENT, Julie. Global civil society and the local costs of belonging: defining violence against women in Russia. In: WIES, Jennifer R.; HALDANE, Hillary J. (Orgs.). *Anthropology at the front-lines of gender-based violence*. Nashville: Vanderbilt University Press, 2011.
- KECK, Margaret E.; SIKKINK, Kathryn. *Activists beyond borders: advocacy networks in international politics*. Ithaca: Cornell University Press, 1998.
- MAHMOOD, Saba. Teoria feminista, agência e sujeito liberatório: algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico no Egito. *Etnográfica*, v. 10, n. 1, Lisboa, maio 2006.
- \_\_\_\_\_. *The politics of piety: the islamic revival and the feminist subject*. Princeton: Princeton University Press Princeton, 2005
- MERRY, Sally Engle. Translational human rights and local activism: mapping the Middle. *American Anthropologist*, v. 108, n. 1, 2006.
- \_\_\_\_\_. Changing rights, changing culture. In: COWAN, Jane K. et al. (Org.). *Culture and rights: anthropological perspectives*. Cambridge University Press, 2001.

- MORAES, Aparecida F.; SORJ, Bila. *Gênero, violência e direitos na sociedade brasileira*. Rio de Janeiro: Viveiros de Castro Editora Ltda., 2009.
- PITTMAN, Alexandra. The evolution of discourse: the campaign to change family law in Morocco. In: ALPIZAR, Lydia et al. (Ed.). *Building feminist movements and organizations: global perspectives*. London: Zed Books, 2007.
- RAMÍREZ, Ángeles. Other feminisms? Muslim associations and women's participation in Morocco. *Etnográfica*, v. 10, n. 1, 2006.
- SADIQI, Fatima. *Women, gender and language in Morocco*. Leiden: Koninklijke Brill NV, 2003.
- \_\_\_\_\_. Facing challenges and pioneering feminist and gender studies: women in post-colonial and today's Maghreb African and Asian Studies 7, 2008a.
- \_\_\_\_\_. The central role of the family law in the Moroccan feminist movement. *British Journal of Middle Eastern Studies*, 35 (3), 2008b.
- SALIME, Zakia. *Between feminism and Islam: human rights and shaira law in Morocco*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2011.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. Por uma concepção multicultural de direitos humanos. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 48, jun. 1997.
- SARTI, Cynthia. A vítima como figura contemporânea. *Caderno CRH*, v. 4, n. 61, Salvador, jan.-abr. 2011.
- SHIVELY, Kim. We couldn't just through her in the street: gendered violence and women's shelters in Turkey. In WIES, Jennifer R.; HALDANE, Hillary J. (Orgs.). *Anthropology at the front-lines of gender-based violence*. Nashville: Vanderbilt University Press, 2011.
- SILVA, Maria Cardeira da. *Social movements in islamic contexts: anthropological approaches*. *Etnográfica*, v. 10, n. 1, 2006.
- SLENES, Rebecca. *Marital disputes and women's agency in Morocco: courts, custom, and alternative dispute resolution in resolving conflict*. Fulbright research report. 2010.
- SORJ, Bila. Os paradoxos da expansão dos direitos das mulheres no Brasil. In: MORAES, Aparecida Fonseca; SORJ, Bila (Eds). *Gênero, violência e direitos na sociedade brasileira*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2009.
- TAHIRI, Mariam. Morocco reviews new violence bill. *AllAfrica*. 7 jan. 2014. Disponível em: <http://allafrica.com/stories/201401081071.html>. Acesso em: 30 mar. 2014.
- WELCHMAN, Lynn. *Honor: crimes paradigms and violence against women*. London: Zed Books, 2005.



# Donos da luta: sacralização de lideranças camponesas e indígenas assassinadas em áreas de conflito fundiário

EDIMILSON RODRIGUES DE SOUZA<sup>1</sup>

## Introdução

Estatísticas da Comissão Pastoral da Terra (CPT) apontam números cada vez mais alarmantes sobre conflitos e mortes na Amazônia e Nordeste brasileiros em decorrência de conflitos fundiários, envolvendo castanheiros, seringueiros, garimpeiros, posseiros, indígenas, entre outros. Sérgio Sauer (2005) afirma que mais de 700 camponeses, indígenas e defensores dos direitos humanos (lideranças sindicais, agentes pastorais, ativistas políticos, ambientalistas, religiosos, entre outros) foram assassinados no estado do Pará nos últimos 30 anos, com o objetivo de desarticular as organizações de luta pela terra na região (pp. 13-14).

Ariovaldo Umbelino de Oliveira (2011) também declara que dos 638 conflitos de terra deflagrados no Brasil em 2010, 36,8% envolveram camponeses e posseiros; 1,7% camponeses proprietários; os sem-terra somaram 29%; os assentados compuseram 10,2%; quilombolas, 12,4%; e os indígenas, 5,2% (p. 59).

Assassinados de forma violenta, alguns desses atores ficam conhecidos como “marcados para morrer” por questionarem apropriações ilegais, grilagem de terra, direito de permanência e retomada de territórios tradicionalmente ocupados, e por proporem modelos alternativos de “desenvolvimento”. São, em sua maioria, vítimas de crimes por encomenda, antecedidos por ameaças verbais e/ou escritas.

---

<sup>1</sup> Antropólogo, graduado em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Pará (UFPA), mestre em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES) e doutorando em Antropologia Social pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). E-mail: edimilsonrondon@gmail.com.

Neste artigo, analiso dois casos emblemáticos ao reunir os dados de pesquisas etnográficas realizadas em São Geraldo do Araguaia (PA, 2010), Ribeirão Cascalheira (MT, 2011) e Pesqueira (PE, 2013): os assassinatos de Raimundo Ferreira Lima (Gringo) e Francisco de Assis Araújo (Xicão *Xukuru*), ocorridos em 29 de maio de 1980 e 20 de maio de 1998, respectivamente.

O intuito não é construir uma ilusão biográfica (BOURDIEU, 1996). Ao contrário, valendo-me da crítica elaboradora por Suely Kofes (2001, pp. 23-25) sobre o argumento deste autor, a intenção é delinear os traços simbólicos que marcam a trajetória dessas duas lideranças populares, assim como as conexões entre elas e a luta pela terra no sudeste do Pará e no agreste pernambucano, a fim de problematizar o significado dessas mortes na elaboração de modelos de ação, em repertórios de luta pela terra.

[...] os sujeitos sociais são em si mesmos entrecruzamentos de relações às quais estão ligados, quer pelos significados já dados a estas relações e que constituem os sujeitos enquanto pessoas sociais, quer pelos significados que eles agenciam e narram (KOFES, 2001, p. 25).

Este artigo não tratará a morte nem os ritos funerários como tema central<sup>2</sup> – aqui, examinarei a violência em áreas de intenso conflito fundiário e os assassinatos de lideranças populares decorrentes das tensões nestas zonas. Portanto, já é possível sugerir que não há uma distinção rígida entre vida e morte, mas uma similaridade ontológica, evidenciada na luta pela terra (e pela vida).

Estes elementos revelam uma teoria do morto, expressa nos rituais/romarias e ativada pela morte na luta. Com este foco é possível explorar outros pontos de vista sobre a morte, traduzida em violência. Esta análise tenciona, em certo sentido, compor uma topologia da escatologia que fabrica (na medida em que transforma o líder morto) mártires da terra e/ou encantados.

---

<sup>2</sup> Sobre morte e ritos funerários é sugestiva a leitura de *A morte e os mortos na sociedade brasileira* (MARTINS, 1983) e *Os mortos e os outros: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó* (CUNHA, 1978).

“Um marimbondo só é fácil de ser atacado, mas unidos são respeitados”<sup>3</sup>: narrações sobre Raimundo Ferreira Lima (Gringo)

Estudos sobre a colonização da Amazônia tendem a relacionar a abertura das estradas – Belém-Brasília, Cuiabá-Santarém, Perimetral Norte e Transamazônica – aos intensos fluxos migratórios para a região. Estas rodovias compunham o Plano de Integração Nacional (PIN) e mobilizaram grupos de camponeses, especialmente entre as décadas de 1960 e 1970 (VELHO, 1976 e 1982; IANNI, 1978; MARTINS, 1980; 1984 e 2009; HÉBETTE, 2004).

A estrada Belém-Brasília, atingindo a ponta oriental da região Amazônica propriamente dita, criava novas condições para a ocupação da Amazônia, que se combinava com a penetração de grandes firmas pecuaristas no norte de Mato Grosso e com o movimento de camponeses marginais nordestinos no Maranhão que haviam começado a alcançar o local da futura estrada do Norte [...]. Simultaneamente, outra estrada era iniciada de Brasília na direção da ponta ocidental da Amazônia brasileira, no Acre.

[...] na década de 60, após a abertura da Belém-Brasília, é que parece terem surgido condições reais para que essa ocupação definitiva e em grande escala começasse a se materializar (VELHO, 1976, p. 157).

Contudo, ao estruturar essa política de “integração”, os órgãos governamentais desconsideravam a ocorrência de diversos fluxos migratórios anteriores, das populações genericamente denominadas camponesas (castanheiros, ribeirinhos, garimpeiros, entre outros), assim como a existência de povos indígenas de variadas etnias (DAMATTA e LARAIA, 1978).

Octávio Ianni (1978) disserta sobre episódios dessa ocupação no sul do Pará, especificamente no povoado de Conceição do Araguaia, alertando para o fato de que esta localidade era habitada somente por índios *Karajá*

---

<sup>3</sup> Maria Oneide, entrevista concedida em 19 de dezembro de 2010.



e *Kayapó*, quando chegaram, em diferentes períodos, os primeiros navegantes, missionários dominicanos e grupos de migrantes, em sua maioria, caboclos amazonenses e nordestinos – coletores de drogas do sertão, caçadores, pescadores, criadores de gado, roceiros, caboclos, castanheiros, mangabeiros, seringueiros, caucheiros, viajantes e exploradores.

De acordo com Ianni, a ocorrência de inundações periódicas na vila de Sant’Ana da Barreira, na margem goiana do rio Araguaia, era um dos fatores que provocava o deslocamento da população do local para o interior da mata. Contudo, havia o receio de defrontar-se com os “índios bravos”, em especial os *Kayapó*. A partir desses acontecimentos, os habitantes do vilarejo empenharam-se em explorar os campos e matas da região do Baixo Pau D’Arco, no lado paraense do rio

Frei Gil [dominicano francês] entendeu-se com os índios que viviam próximos de Sant’Ana da Barreira, no sentido de induzi-los a localizarem-se, com eles [os índios], em terras livres de inundações e boas para cultivo, criação e morada. [...] Aí também juntaram-se os cristãos trazidos por frei Gil de Barreira (1978, p. 14).

Essa negociação remonta aos primeiros tempos de colonização do sul do Pará, com a ocupação das terras e os confrontos entre índios e sertanejos. A fundação de Conceição do Araguaia em 1897 intencionava, além de uma localização segura para os sertanejos, desenvolver um programa de catequização dos índios, que deveriam confiar algumas de suas crianças aos cuidados dos missionários. O programa consistia em “subtraí-las [as crianças] cedo da influência do meio em que nasceram, impedi-las de contrair os hábitos da vida selvagem e lhes inculcir os da vida cristã [...]” (IANNI, 1978, p. 15). O resultado esperado pelos dominicanos seria a extinção do elemento “selvagem” e a anexação das crianças indígenas à população não índia. A partir desses primeiros contatos, estruturou-se um circuito de comercializações de bens materiais e espirituais, que resultou, entre outras, na incorporação dos índios em atividades extrativistas, pecuárias e agrícolas. Conceição do Araguaia tornou-se, desde então, ponto de apoio para essas populações e para as que a sucederam, oriundas de diversos fluxos migratórios, mobilizados pela extração do látex, das drogas do sertão, exploração do minério cristal de quartzo, e de terras para cultivo e criação de gado.

Jean Hébette retoma essa questão ao afirmar que

[...] O sul do enorme município de São Domingos do Capim, no Pará, era apenas perambulado por pequenos grupos de povos indígenas (*Amanayé, Anambé, Turiwara e Gavião*). O envolvimento desses povos com a terra era total. Terra, mata, rio faziam parte de suas vidas; era seu espaço, sua subsistência, sua moradia, seu lazer, sua experiência ritual. Sem valor, sem preço, sem comércio (2004, vol. II, p. 44).

Dentre os mais atingidos com a intensa migração e colonização das terras da Amazônia por pecuaristas, camponeses, garimpeiros, madeireiros e grandes empresas de extração, encontram-se os povos *Suruí, Akuáwana-Asurini e Gavião*. Estes povos sofreram grandes danos em suas organizações sociais, foram remanejados de seus territórios, dizimados e contaminados por doenças como gripe e pneumonia, além da imposição de uma economia de mercado (HÉBETTE, 2004). Em 1978, DaMatta e Laraia descreviam a situação local nos seguintes termos:

Essas experiências, negativas ou positivas, têm expressão num verdadeiro folclore corrente entre os índios do Cocal e que nos dão uma ideia de como os brasileiros são vistos através de um caçador que andava com uma matilha de cães, caçando e matando os *Gaviões*, que, após serem assassinados, serviam de repasto para os animais. Na outra, conta-se a triste experiência de um velho chefe indígena que foi recebido a bala por castanheiros, quando tentava estabelecer com eles relações pacíficas (1978, p. 141).

Todos esses acontecimentos produziram inúmeras formas de violência, invasões, e também negociação e barganhas entre índios e não índios, ou mesmo entre diferentes povos indígenas (DAMATTA e LARAIA, 1978; IANNI, 1978; MARTINS, 2009). A eclosão desses conflitos evidencia-se especialmente a partir das ocupações de terras devolutas e das concessões de terras amazônicas a grandes empresas agropecuárias. Esse movimento foi classificado por Martins como um período de grandes correntes migratórias que provocaram tensões sociais resultantes dos problemas estruturais da política fundiária brasileira:

Aquela [corrente], que do Nordeste se dirige para a Amazônia Oriental, procede principalmente do campo, de regiões em que há grande proporção de pequenos estabelecimentos com pequena proporção de terras e, ao mesmo tempo, poucos estabelecimentos grandes com muita terra [...].

[...] Essa corrente migratória do Nordeste dirige-se diretamente para o que é hoje uma das áreas mais tensas do país, a região do Araguaia-Tocantins. Justamente nela, no sul do Pará e no norte do Mato Grosso, está concentrada a maior parte das grandes fazendas de gado constituídas com os incentivos fiscais administrados pela Sudam (Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia). Há nessa região mais de 50 mil famílias de posseiros, sem contar pelo menos 17 tribos indígenas que somam cerca de 10 mil pessoas (1980, pp. 83-84).

O estímulo à migração que justificava a resolução de conflitos fundiários, especialmente no Nordeste e Sudeste do país, resultou na geração de novos conflitos pelos mesmos dilemas. Descentralizando o problema, não se imaginou que pudessem ser organizadas novas formas de ocupação e resistência, em outros espaços de disputa.

Para a Amazônia estão se deslocando, portanto, contingentes populacionais desalojados por uma estrutura fundiária concentracionista e expropriatória, agravada por uma política governamental de franca opção pela grande empresa e pela propriedade capitalista da terra. A Amazônia é hoje [1980] uma das regiões mais tensas do país exatamente porque nela estão se acumulando tensões geradas em outras áreas, ao mesmo tempo em que a reprodução deliberada e exacerbada da estrutura fundiária concentracionista, que expulsa lavradores e trabalhadores rurais, faz dela uma região de desespero (MARTINS, 1980, p. 86).

Martins continua sua análise denunciando que, entre 1975 e 1976, 90% das mortes em conflitos pela terra ocorriam na região amazônica. Esses conflitos graves estavam ligados à resistência dos posseiros no local (1980, pp. 86-87); o que reforça esta estatística é, sem dúvida, o desenho da migração na região, pois, se por um lado chegavam

pequenos posseiros<sup>4</sup>, gente simples que cultivava a terra para provisão<sup>5</sup> do grupo familiar, por outro, também migravam para a região empreendedores capitalistas, que tornavam-se grandes fazendeiros, aos quais foram concedidos, pelos órgãos do Estado<sup>6</sup>, centenas de alqueires de terra.

Tornou-se recorrente a *grilagem de terras* que, de acordo com Octávio Ianni, atingiu tanto terras devolutas quanto terras ocupadas por posseiros recentes ou antigos. Nesta prática, documentos antigos e escrituras foram falsificados. Mesclam-se a isto atos de violência e desapropriações de posseiros: intimidação, violência física, destruição e queimada de roça e habitações (1978, pp. 164-178). A confluência desses atores e a diversidade dos seus interesses tensionaram a eminência de confrontos carregados de violência física, seguidos por desapropriações e mortes.

Todos esses movimentos revelam o mosaico da fronteira amazônica. As terras que ofereciam fartos recursos revelavam marcas inversas de violência e escassez. Nelas, os retirantes nordestinos projetavam a possibilidade de escapar do tempo do cativo, um tempo no qual “tinha-se que trabalhar em troca de nada, apenas recebendo comida e algumas roupas. Não podiam deixar o local onde trabalhavam” (VELHO, 1976, p. 235).

Nessa perspectiva, o trabalho de Otávio Velho na região de Marabá (PA) revela o caráter de desconfiança dos camponeses no local, atentos para qualquer sinal de retorno ao tempo do cativo. Para estes atores, o

---

<sup>4</sup> A identidade do posseiro da fronteira amazônica traduz-se a partir de três elementos centrais: a) trajetória de migração e de luta pela permanência na terra, pois esses sujeitos transitam por diversas áreas da região como peões, vaqueiros e trabalhadores urbanos em atividades pouco qualificadas; ao entrar na terra estabelecem-se nestes espaços; b) relações de trabalho e reprodução social, aliando o “saber fazer agricultura” com o “controle dos meios de produção”, elaborando sucessivamente estratégias de produção de bens para consumo e comercialização na medida em que vão c) reivindicando direitos de permanência aliados à sua incorporação nestes espaços e reconhecimento dos vínculos ao lugar (GUERRA, 2001, pp. 84-85).

<sup>5</sup> Substituí a expressão “subsistência” por “aprovisionamento” tomando como base a leitura que Pietrafesa de Godoi faz de Marshall Sahlins (1970) ao sugerir que a primeira “vem acompanhada de uma concepção equivocada que comporta o binômio trabalho contínuo-sobrevivência” (1998, p. 51), ao passo que a segunda, quando trata de produção para provisão, reconhece que não há apenas produção para consumo direto, mas atenta para um tipo específico de produção que articula interesses de troca para conseguir alimentos não produzidos pelo grupo familiar e outros bens de consumo.

<sup>6</sup> Dentre os quais destaco: Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), Grupo Executivo de Terras do Araguaia-Tocantins (GETAT), Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia (SUDAM), Instituto de Terras do Pará (ITERPA).

retorno estaria ligado à imagem apocalíptica da “besta-fera”, que por sua vez materializava-se na figura do Estado e dos agropecuaristas (VELHO, 1976, pp. 236-238).

José de Souza Martins retoma a questão analisada por Otávio Velho e afirma:

A ‘besta-fera’ é um personagem muito definido para o posseiro amazonense. A ‘besta-fera’ é o dinheiro. Vocês sabem que a besta é um personagem do Apocalipse. E no Apocalipse não aparece como uma espécie de demônio, abstrato, espirrando fogo pelas ventas ou ameaçando as pessoas abstratamente. Trata-se de um personagem muito concreto. [...]

Na Bíblia, a besta tem um número. O número da besta é 666. Isso foi decodificado por pessoas que se especializaram no assunto (e eu lembro aqui o Carlos Mesters, que é um teólogo): 666, decodificado, é o nome de Nero. Portanto, é um personagem muito concreto, quer dizer, é um inimigo muito real, trata-se de um problema de opressão política. Esse 666, no nosso país, é também a soma do valor das notas em circulação, ou seja, 500 mais 100, mais 50, mais 10, mais cinco, mais um.

Por isso, o caboclo, quando se refere à ‘besta-fera’, fala concretamente do dinheiro e ele sabe que o dinheiro é a ‘besta-fera’. [...] De fato, o dinheiro é um mediador diabólico, ele tem essa característica não só para o sertanejo mas para nós também.

[...] De fato, o dinheiro, quando passa a permear as relações entre as pessoas, subverte a existência, altera a existência, tira das mãos das pessoas o controle da sua vida, tira o controle das suas opções, tira o direito de optar, tira a liberdade (1981, pp. 132-133).

Esses desdobramentos, marcados por diversos tempos históricos<sup>7</sup>, inscrevem atores de distintas origens numa cosmografia<sup>8</sup>, a partir da qual eles encontram motivos para resistir ao modelo oficial de colonização, justificando a permanência com base em referenciais, como a tradicionalidade da ocupação, fluxos migratórios em grupos familiares ou de afinidade, tempo de chegada, sucessão de domínio e trabalho investido. Estes argumentos são acessados regularmente frente às ameaças de desocupação e desapropriação advindas dos órgãos governamentais ou grilagem de proprietários rurais.

O universo cultural referencial do posseiro do Sudeste do Pará é diverso, no sentido de que vem de áreas diferentes, com costumes variados, e valores culturais ligados, cada um, a uma história particular. Embora se unifiquem no desejo de serem donos de seus meios de produção e deles terem controle, divergem em vários aspectos desta mesma questão. Uns se satisfazem com o simples estar na terra. Outros querem uma documentação, ainda que precária. Outros, uma documentação definitiva. A maioria pretende lotes individuais. Outros, em minoria, têm uma perspectiva mais coletivizadora. Ter a terra e dela fazer uso para dela tirar o seu sustento é uma ponte de afinidade entre os posseiros (GUERRA, 2001, p. 43).

---

<sup>7</sup> “[...] o tempo histórico de um camponês dedicado a uma agricultura de excedente é um. Já o tempo histórico do pequeno agricultor próspero, cuja produção é mediada pelo capital, é outro. E é ainda outro o tempo histórico do grande empresário rural. Como é outro o tempo histórico do índio integrado, mas não assimilado, que vive e se concebe no limite entre o mundo do mito e o mundo da história. Como ainda é inteiramente outro o tempo histórico do pistoleiro que mata índios e camponeses a mando do patrão e grande proprietário de terra: seu tempo é o do poder pessoal da ordem política patrimonial, e não o de uma sociedade moderna, igualitária e democrática que atribui à instituição neutra da justiça a decisão sobre os litígios entre seus membros. A bala de seu tiro não só atravessa o espaço entre ele e a vítima. Atravessa a distância histórica entre seus mundos, que é o que os separa” (MARTINS, 2009, p. 139).

<sup>8</sup> Paul Little define cosmografia como a relação particular que cada grupo social mantém com seu respectivo território, sendo “os saberes ambientais, ideologias e identidades – coletivamente criados e historicamente situados – que um grupo social utiliza para estabelecer e manter seu território. A cosmografia de um grupo inclui seu regime de propriedade, os vínculos afetivos que mantém com seu território específico, a história da sua ocupação guardada na memória coletiva, o uso social que dá ao território e as formas de defesa dele” (2002, p. 4).

Da identificação de interesses comuns emerge outra forma de resistência regularmente identificada: o acesso a um repertório narrativo e ritualístico de elementos mítico-históricos (SAHLINS, 1985), que revelam o cunho pronominal da luta pela terra, na medida em que se alternam e inscrevem pontos de vista paralelos ou contrários ao discurso oficial sobre o direito à propriedade privada.

Neste último modelo, eventos, atos míticos, lendas e profecias são acasados para assegurar o direito à permanência e à defesa dos projetos de vida. Uma dessas profecias, a das Bandeiras Verdes, acompanha o imaginário dos retirantes na região da foz do rio Araguaia, entre o norte do Mato Grosso e sul do Pará. Autores como Maria Antonieta da Costa Vieira (2001) e José de Souza Martins (1980 e 2009) dedicam-se à análise dessa profecia.

Para Vieira, as Bandeiras Verdes podem ser definidas como uma localidade espacial, um lugar e uma direção rumo ao oeste, que coincide com a fronteira “inexplorada”, as matas atravessadas pelo rio, o que não significa que se trate de um local fixo.

Este lugar, que fica para oeste, parece estar referido ao mundo natural, expresso na mata, no verde. É possível destacar duas características da mata: ser um lugar inexplorado e ser um lugar fértil. A mata é um espaço que ainda não foi amansado: é virgem, brava, não foi tocada pelo homem, ou melhor, por cristão. Populações indígenas são vistas, nesta perspectiva, como parte deste mundo natural.

Mas se a mata apresenta este lado selvagem, inóspito, com feras e perigos, que exige que índios, árvores e animais, sejam amansados, ela tem uma outra face. Ela é dádiva e fartura: lugar de reserva e abundância de caça e pesca, que oferece o húmus, a palha, as frutas, o confronto da mata. Este lugar verde – essas matas grandes... que os rios não secam, lugar bom que chove muito – contrapõe-se à aridez, à seca nordestina, à precisão, à fome.

Pode-se dizer que este lugar de natureza, inexplorado e fértil, é também entendido como um lugar social possível para os que não têm lugar, que deixam as terras de dono, a terra medida e saem à procura de matarias pra trabalhar. Neste sentido, é concebido como um território livre, espaço passível de apropriação, lugar de proteção e sossego (2001, pp. 150-151).

Acompanhando a tese de Martins sobre esta temática, reconhecem-se elementos que dão condições de apontar para outros eixos mobilizadores dos fluxos migratórios para a região e que não se restringem à abertura das rodovias que atravessaram a Amazônia:

Pude observar diretamente que as migrações espontâneas do Nordeste para a Amazônia, para um número muito grande de pessoas, estão motivadas por concepções milenaristas. Em diferentes pontos de uma extensão de cerca de 800 quilômetros ao longo do rio Araguaia, encontrei diversos grupos de camponeses que chegaram à região inspirados pelas profecias do padre Cícero sobre a existência de um lugar mítico depois da travessia do grande rio. E tive notícias de um grupo desgarrado, empenhado na mesma busca, que se estabeleceu à beira do rio Tocantins. Esse lugar mítico é reconhecido como o lugar das Bandeiras Verdes, que ninguém sabe dizer exatamente o que é nem onde é. Mas seria reconhecido quando fosse encontrado, por ser um lugar de refrigério, de águas abundantes, de terras livres, em contraste com o Nordeste árido e latifundiário (2009, p. 164).

Essas narrativas atravessam o imaginário da abundância sobre a região, alimentado pelas bandeiras verdes, e revelam também sua potência agenciadora a partir da concessão de documentos de posse de terras a grandes empresas, particularmente pela Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia (SUDAM), órgão criado para atrair grupos empresariais nacionais e internacionais para a região, oferecendo créditos bancários e incentivos fiscais (VELHO, 1976 e 1982; IANNI, 1978; MARTINS, 1980; 1984 e 2009; FIGUEIRA, 1986; HÉBETTE, 2004). Esta política de ocupação ocasionou novos conflitos agrários, ao invés de resolver antigos dilemas da questão fundiária, especialmente nas regiões Sudeste e Nordeste:

[...] no município de Conceição do Araguaia, em 1977, o campesinato está subdividido em três grupos. O primeiro, de formação mais antiga, compõe-se de sitiantes; o segundo, relativamente recente, compõe-se de posseiros; e o terceiro, recente de poucos anos, ou mesmo meses, compõe-se de colonos. Não são sempre distintos um do outro; frequentemente mesclam-se ou confundem-se. Entretanto, distinguem-se não só como grupo no seio do campesinato, mas também como expressões históricas de formação e crise desse campesinato (IANNI, 1978, p. 134).



Ao mesmo tempo dos últimos grupos de camponeses, também chegavam à região os grandes projetos agropecuários, estimulados pelos incentivos fiscais do Estado:

Em 1977, o município continua a ser uma área cujas terras estão ocupadas principalmente por posseiros, antigos e recentes, pequenos, médios ou mesmo grandes. Houve, é verdade, alguma distribuição de títulos provisórios ou definitivos, por parte da Secretaria de Agricultura do Pará (SAGRI), Instituto de Terras do Pará (ITERPA) ou Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA). [...] Ocorre que a maior parte das terras tituladas ou licenciadas pela SAGRI, ITERPA ou INCRA tem sido destinada às grandes e médias fazendas, nas quais a SUDAM tem incentivado, por meios fiscais e creditícios, a implantação de projetos agropecuários (IANNI, 1978, p. 145).

Os conflitos possibilitaram articulações diversas e reivindicações de direitos por parte dos pequenos grupos que foram sufocados por grandes empreendimentos agropecuários. Desses confrontos, seguiram-se perseguições políticas, alianças sindicais, vínculos religiosos e evidenciaram-se desapropriações e assassinatos de lideranças sindicais, padres e agentes pastorais. Diante da indiferença e ausência do poder público, famílias camponesas tornaram-se reféns do medo e da insegurança.

[...] intensificavam-se as pressões pela expropriação de um grande número de lavradores. Em toda parte, em lugares muitíssimo distantes de Xambioá ou de Marabá, podia-se e pode-se ainda observar a mesma resistência obstinada dos posseiros em deixar a sua terra, sua última esperança, sua 'bandeira verde' das profecias do Padim Ciço. Este teria profetizado que seria necessário atravessar o Araguaia, buscar as 'bandeiras verdes', antes que fosse tarde. Um dia, o Araguaia iria ferver e quem não tivesse passado não passaria mais. Além do que, previra para os primeiros anos da década de 70 o aparecimento do 'capa verde', o cão, dissimulado de amigo e conselheiro, fazendo a bondade e querendo a maldade, falando em paz e fazendo a guerra (MARTINS, 1980, p. 143).

O que se evidenciou até então foi uma terra onde a justiça é feita com as próprias mãos, sem que haja intervenções do Estado. Os lobos continuam soltos, reforça Figueira ao narrar a fábula de La Fontaine:

Um lobo decidiu comer um cordeiro e seu argumento era de que o cordeiro sujava as águas do rio bebidas pelo lobo. Depois de refletir por um tempo, o cordeiro respondeu que era impossível, porque estava na parte baixa do rio. O lobo retrucou que se não foi o cordeiro, foi seu pai, seu irmão, seu primo e isso não tem a menor importância porque tinha decidido: vou comê-lo, custe o que custar (1986, p. 95).

Nesta direção, é possível sugerir que a ritualização de lideranças mortas em espaço de intensos conflitos pela posse da terra e de disputas de território e poder funciona como modelo para a ação de sujeitos submetidos e pressionados pelo poder das oligarquias locais à lógica da monocultura e da criação de gado em larga escala. São organizadas formas de articular práticas rituais e posturas políticas com a finalidade de fortalecer os grupos minoritários, desolados frente ao poder dos antigos coronéis travestidos de novos agropecuaristas.

O agravamento dessas situações [violentos despejos, massacres, assassinatos, prisões, espancamentos e torturas] ativou a presença de diversas forças sociais no campo, que procuraram representar e articular os trabalhadores e fazer mediação na resolução desses conflitos. Vale destacar, aqui, a presença dos sindicatos dos trabalhadores rurais das regiões de tensões sociais, reivindicando as desapropriações de terras com base no Estatuto da Terra, e os setores progressistas da Igreja Católica [...] a Comissão Pastoral da Terra (CPT), criada em 1975, ligada à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) (PEREIRA, 2004, pp. 2-3).

Os enfrentamentos relacionados aos conflitos fundiários nessas áreas ganharam força e visibilidade política com a emergência de ideais progressistas no interior da Igreja Católica, a Teologia da Libertação.

Matias Martinho Lenz, ao analisar a Teologia da Libertação, explica que este movimento se caracteriza por uma prática cristã libertadora “não só escatológica, mas buscada na história; de uma libertação simultaneamente na instância econômica, política e religiosa, entendidas como totalidade” (1992, p. 125).

Para o autor, esta concepção teológica formulada após o Concílio Vaticano II (na primeira metade da década de 1960) “tenta traduzir

para o campo religioso as críticas aos sistemas levantadas pela análise social”. Dela emergem organizações pastorais militantes que trabalham junto a grupos marginalizados socialmente, das quais Lenz cita: Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), Pastoral da Terra (CPT), Pastoral Operária (PO) e Conselho Indigenista Missionário (CIMI). Todos eles caracterizam-se pela conotação social e política das práticas religiosas (1992, p. 125).

Entre suas principais ações destaca-se: “uma importante releitura de conceitos, concepções teológicas e textos religiosos, inclusive a Bíblia, lida agora por Comunidades Eclesiais de Base à luz de sua prática libertadora e como inspiradora da opção preferencial e ‘evangélica’ pelos pobres” (LENZ, 1992, p. 125).

No Baixo Araguaia, região entre o sudeste do Pará e o norte de Goiás (atualmente Tocantins), a Teologia da Libertação apresentou contornos significativos no início da década de 1980, com a chegada dos padres Aristides Camio e François Gouriou. Junto aos posseiros, estes religiosos desenvolveram trabalhos de formação pastorais e sindical.

No entanto, desde a década de 1960, alguns atos de resistência junto aos posseiros já eram articulados por Raimundo Ferreira Lima (Gringo), agente pastoral e líder sindical. Gringo mudou-se para Itaipavas (distrito de Conceição do Araguaia (PA), atualmente distrito de Piçara) em 1967. Na ocasião, era fiscal do Banco do Brasil, mas decidiu permanecer no povoado e por isso aceitou o cargo de gerente da fazenda Shangri-lá, onde trabalhou por dois anos.

A brevidade desta função foi ocasionada por um desentendimento entre Gringo e o proprietário da referida fazenda. A esse respeito, Alex Costa Lima, filho do Gringo, relata que posseiros entraram na área da Shangri-lá e Luso Sales solicitou ao Gringo que tomasse providências para expulsá-los. Houve recusa e o clima de tensão entre os dois foi agravado a ponto de o fazendeiro contratar um vaqueiro para matar Gringo.

Em Itaipavas, havia muitos posseiros, contudo, conforme descrito por Maria Oneide (viúva do Gringo), o sindicato local apoiava apenas os grandes proprietários de terra. Gringo começou, então, a participar de reuniões com os lavradores, para “conscientizá-los dos seus direitos”:

[...] eu já era casada, aí quando nós fomos pra Itaipavas, morar em Itaipavas, aí tinha a questão de terra, já tinha posseiros nesta área e o Sindicato de Trabalhadores Rurais de Conceição [Conceição do Araguaia (PA)] não defendia os posseiros, os pequenos proprietários. E foi a partir daí que o Gringo entrou nesta questão (Maria Oneide, em entrevista concedida em 19 de dezembro de 2010).

Um episódio ocorrido numa localidade conhecida como “Lote 7”, revela o tônus da atuação do Gringo junto aos posseiros:

O conflito mais grave estava se formando no chamado ‘Lote 7’, ocupado por cerca de 20 posseiros, entre os quais um irmão de Oneide, Francisco. No início de 1976, ‘Gringo’ foi visitar o cunhado e ver se tirava uma posse. Havia uma intimação para os posseiros comparecerem à delegacia, e ‘Gringo’ vai junto. O pretensão proprietário das terras, Geraldo Berardo, queria que todos assinassem um documento, dizendo-se agregados e reconhecendo sua propriedade. ‘Gringo’ não assinou e ninguém assinou. Por isso, o delegado mandou prendê-lo, e alguns posseiros acabaram assinando o documento. Oneide foi avisada da prisão do marido, correu à delegacia, esbravejou e ‘Gringo’ foi solto minutos depois (Jornal do Campo, s/r. Fonte: Arquivo pessoal de Alex Costa Lima).

Maria Oneide explicou que episódios como este descrito acima, de enfrentamentos protagonizados pelo Gringo, provocaram inclusive, no início da década de 1970, a mudança da família para o Mato Grosso, entre os anos de 1971 e 1972, quando tropas militares começaram a ocupar o sul do Pará, para conter os militantes responsáveis pela Guerrilha do Araguaia<sup>9</sup>. Na ocasião, o pai de Maria Oneide ficou preocupado, pois o Gringo “lia muito” e “questionava algumas ações do poder público local”.

---

<sup>9</sup> “A Guerrilha do Araguaia teria sido o confronto armado entre 69 militantes do PC do B e o Exército na região do Araguaia, entre 1972 e 1975, na divisa dos Estados de Goiás e Pará. Com o objetivo de derrubar o governo da ditadura militar e instaurar no país uma ‘democracia popular’, militantes do PCdoB passaram a viver clandestinamente entre posseiros da região. Descobertos pelo Exército, iniciou-se, em abril de 1972, uma guerra de guerrilhas terminando somente em janeiro de 1975 após a morte de quase todos os militantes do partido” (PEREIRA, 2004, p. 50).

MARIA ONEIDE: — Quando as tropas da polícia chegaram aqui, pra prender os comunistas, toda vida eles chegavam, entravam, cortavam e entravam. E aquelas pessoas, os informantes, então, quando eles sabiam que as pessoas que eram mais assim, liam muito, discutiam com o povo, eles já ficavam em cima, sabe? E aí, por duas vezes eles prenderam o Gringo, justamente por isso: por pensar que ele tinha alguma ligação com o pessoal da Guerrilha.

EDIMILSON: — Eles invadiram a sua casa em algum momento?

MARIA ONEIDE: — Eles invadiram por duas vezes, eles invadiram. Teve uma vez que eles foram prender meu marido, eles não prenderam, porque ele estava num mutirão. Dessa vez meu pai o mandou sair: vai embora, porque eles querem te prender e invadiram lá em casa. Eles mexeram em tudo, reviraram, procurando lá alguma coisa, e num encontraram, porque não tinha nada (Entrevista concedida em 19 de dezembro de 2010).

O casal decidiu ir morar por algum tempo em São Félix do Araguaia (MT). Lá, Gringo conheceu Dom Pedro Casaldáliga<sup>10</sup> e começou a participar de trabalhos pastorais, junto às recém-criadas Comunidades Eclesiais de Base (CEBs). Depois de algum tempo, Gringo e Oneide retornaram ao Baixo Araguaia e se defrontaram novamente com os conflitos pela terra. A Guerrilha do Araguaia já havia acabado e Gringo deu continuidade à sua atuação como agente mediador entre os posseiros de pequenas áreas rurais.

Para enfrentar esses problemas, nós temos um órgão, que é o Sindicato dos Trabalhadores Rurais, com 10.300 associados. Mas este órgão não defende os posseiros, os lavradores. Está sempre do lado do patrão. Recentemente o presidente foi enrolado num processo como testemunha de acusação de posseiros, a favor dos irmãos Badoazzi, da Fazenda Marajoara II.

Depois de estudar essa situação, resolvemos fundar a ‘Oposição Sindical’ para concorrer o pleito do dia 29 de junho próximo [de 1980]. Ela foi muito bem aceita na região.

---

<sup>10</sup> Bispo da Prelazia de São Félix do Araguaia (MT) desde a década de 1970, Dom Pedro Casaldáliga, inspirado pela proposta do movimento político-religioso conhecido como Teologia da Libertação, exerce um importante papel enquanto mediador dos conflitos decorrentes da implementação de grandes projetos latifundiários na região norte do Mato Grosso.

Se não houver bandalheira, acreditamos que a gente tem condições de vencer com 90% de votos. [...] O primeiro ponto de nosso programa seria a reforma agrária imediata, sem a transferência dos lavradores. Porque o governo quer fazer uma concessão aos grupos Bamerindus, Bradesco, Almeida, Prado etc. Tirando os lavradores do local e levando para o ‘pronto-socorro’, como nós chamamos que são as regiões de Tailândia e São Félix do Xingu. Além disso, reivindicamos a melhoria das estradas e melhores condições de atendimento sanitário nos povoados (Jornal: Tribuna Operária, s/r. Matéria: ‘O campo sofre e luta: Raimundo Ferreira Lima fala à Tribuna Operária’. Fonte: Arquivo pessoal de Alex Costa Lima).

A ausência de documentação oficial colocava os posseiros da região em situações precárias e em risco iminente de perder suas terras. Eles recorriam à igreja, onde encontraram o apoio das pastorais sociais (CEBs, CPT, CIMI), “pois não havia mais ninguém com quem podiam contar”, explica Maria Oneide.

Foi nesse período, final da década de 1970, com o apoio da igreja e dos trabalhadores rurais, que Gringo decidiu candidatar-se ao Sindicato de Trabalhadores Rurais de Conceição do Araguaia (PA).

A Oposição sindical cresceu, foi lançado um jornal de oposição e, para administrá-lo, o lavrador Francisco Bonifácio de Jesus ficou tempo integral na campanha. Com isso, a Oposição criou força, marcaram uma reunião e foi escolhida uma pessoa para encabeçar a chapa de oposição que seria a chapa 2, e foi escolhido o agente pastoral, Raimundo Ferreira Lima, conhecido como ‘Gringo’, morador de Itaipavas, região de São Geraldo (Baixo Araguaia). Gringo foi escolhido pela sua atuação junto aos lavradores do Lote 7; era um homem corajoso, combativo e que sabia discutir como os homens das leis.

Houve uma reorganização da Oposição Sindical em todo o município, e no distrito de São Geraldo, os trabalhadores conseguiram por pressão o reconhecimento de três delegacias: uma em Perdidos, uma em Luzilândia e outra em Sobra de Terra, hoje Piçarra. Os lavradores tomaram consciência de que tinham que se organizar para retomar o STR [Sindicato dos Trabalhadores Rurais] e a oposição cresceu, começou a questionar onde havia despejo, era atuante, combatia na defesa dos interesses dos lavradores.

Dia 29 de maio de 1980, menos de um mês das eleições, houve uma tragédia: o Gringo foi assassinado em Araguaína (TO). Gringo retornava de São Paulo, onde foi participar de um encontro com os operários e metalúrgicos, e foi obrigado a dormir em Araguaína, por falta de transporte, pois não tinha ônibus no mesmo dia para Itaipavas. Dormiu num hotel e, às seis horas da manhã, saiu para um encontro em frente ao Banco Bradesco no centro da cidade; foi sequestrado por pistoleiros de José Antônio, filho adotivo de Fernando Leitão Diniz, que foi morto em um confronto com posseiros na região de São Geraldo.

José Antônio decidiu vingar essa morte assassinando alguém muito querido dos lavradores, que fosse capaz de organizar e liderar os camponeses.

E o escolhido foi Gringo, que na época não era posseiro naquela área e nem tinha participado do conflito, mas era uma pessoa íntegra, combativa, trabalhava com a Equipe Pastoral de São Geraldo e acompanhava o padre Aristides visitando as comunidades, levando o Evangelho, e comparando a realidade, e confirmando as comunidades na fé e na luta, dando apoio aos lavradores. José Antônio levou-o fora da cidade, matando-o com três tiros à queima-roupa (LIMA, 2003, s/p).

Com a morte, Gringo foi reconhecido como mártir pelos camponeses da região e pelos setores progressistas da Igreja Católica. Seu martírio foi justificado pelo protagonismo nestas lutas e por suas habilidades individuais, reconhecidas e legitimadas no interior do próprio grupo, tanto pelas trajetórias de luta e resistência quanto pelo seu percurso de formação pelos religiosos católicos, especialmente Pedro Casaldáliga, Aristides Camio e François Gouriou.

## A fabricação do martírio

Quando Fausto recupera a análise de Déléage (2005 *apud* FAUSTO, 2008, p. 332), para nos advertir que o mestre-dono<sup>11</sup> tem sua origem naquilo que o fabricou, talvez pudéssemos relacionar aspectos desta teoria às ações do Gringo com as disputas pela terra no Baixo Araguaia. Trata-se de um experimento conceitual, para estabelecer e sugerir possíveis conexões entre a liderança exercida por Gringo nesta área e a relação entre terra, ocupação tradicional e trabalho.

Gringo, em certo sentido, engendrava estas fabricações míticas às quais Fausto (2008, pp. 332 e 337-338) se refere. Para os camponeses do Lote 7 e das demais áreas rurais do Baixo Araguaia, ele representava, na luta pela terra, a figura e o fundo.

Gringo tinha 43 anos quando foi morto. [...] Seu percurso de liderança – instigado pelas lutas, calado pela violência militar – manteve o rumo mesmo após a morte. ‘Se eu morrer lutando pelo povo, eu morro alegre’, dizia o lavrador à sua esposa. O cortejo de Gringo transformou-se em ato de protesto, no qual compareceram, além dos líderes locais, representantes da Contag [Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura], do Movimento contra a Carestia de São Paulo, da Oposição Sindical Metalúrgica de São Paulo e figuras políticas do Pará. E havia, é claro, os lavradores sem notoriedade ou posição quaisquer, apenas companheiros de luta. Em discurso proferido durante o enterro, um desses homens descreveu tal condição, homenageando a vítima em um relato sobre a liberdade à custa de sangue: ‘Eu tenho muito sentimento de ver o Brasil numa ditadura. O prazer desse pessoal é ver todo mundo analfabeto, pra ninguém saber defender o seu direito. Mas todo analfabeto também sente o sangue derramado, todo analfabeto também é brasileiro’ (CARNEIRO e CIOCCARI, 2011, pp. 266-267).

---

<sup>11</sup> Esta categoria foi analisada por Carlos Fausto (2008) em contextos ameríndios, contudo, mostraram-se bem apropriadas para pensar as relações de propriedade e domínio encontradas entre camponeses e lideranças sindicais assassinadas em áreas de conflito fundiário.



Essa trama e seus enredos sugerem algumas questões. A primeira delas está relacionada à morte desse líder, que não “cala” a luta, mas anima e revigora as forças do grupo frente aos “opressores”, representados neste contexto pelos órgãos do Estado (INCRA, GETAT, SUDAM, ITERPA), Exército Nacional, latifundiários e grileiros. O assassinato dos líderes sindicais, na perspectiva dos latifundiários da região, acabaria com o conflito, no entanto, ocorre o processo inverso, o líder morto assume uma imagem mítica, com matizes espirituais, relacionando perspectivas dos mediadores (STRs, CPT, CIMI) à luta dos camponeses.

E ele [Gringo] sabia. Quando ele vinha de São Paulo, ele sabia que estava sendo seguido, mas aí, ele pensou: ‘Não, eu tenho que ir pra casa’. Porque tinha mais de mês que ele tinha ido pra lá [São Paulo]. Estava no encontro sindical e depois, na volta, ele ia passar em Conceição para participar do encontro diocesano. Com um mês e dois dias que ele estava fora de casa, ele foi assassinado.

Ele trazia um dinheiro pra um financiamento e eles não mexeram. Eles não mexeram em nada, não era pra roubar. E a pessoa que o matou era conhecida, foi chamá-lo no hotel. Tirou ele do hotel e levou para onde eles o mataram lá. E era conhecido, porque ele não saía, quando ele viajava ele dizia ‘Pode quem quiser me chamar, só se eu conhecer a pessoa, só vou se for conhecido e eu confiar na pessoa’. E depois, a gente soube que foi o delegado de polícia de Itaipavas quem o chamou lá (Maria Oneide, em entrevista concedida em 19 de dezembro de 2010).

Pensar os processos de regularização fundiária no Baixo Araguaia torna-se um problema cada vez maior. Num contexto ainda dominado por latifundiários e agropecuaristas, a tentativa de forçar o Estado a promover um reordenamento fundiário tem gerado muitos conflitos e mortes. Aqui, tratei de um líder sindical assassinado, mas ele não foi o único, inúmeras lideranças populares, “defensores” da floresta e das “minorias” no campo, sofreram ataques, emboscadas e ameaças constantes.

Os assassinatos prosseguiram no Baixo Araguaia. Em 1985, mataram o delegado sindical Lázaro Pereira Sobrinho na fazenda Fortaleza. De 1980 até 1985 assassinaram 38 peões e posseiros. Aí, terminou a ditadura e começou o governo civil. Depois, ainda mataram muitos trabalhadores rurais.

De fato, o martírio atingiu, além de São Geraldo, toda nossa Igreja do Araguaia. Na diocese, de 1980 a 1994, mataram em torno de 200 lavradores na luta pela terra ou na busca da libertação do trabalho escravo. Clama por justiça o sangue dos sindicalistas de Rio Maria, João, José e Paulo Canuto, Expedito Ribeiro, Belchior e Brás; dos posseiros de Xinguara, Sinhozinho e Leonilde Resplandes; do peão Olímpio Calixto, que fugia de uma fazenda em Santana do Araguaia e dos lavradores de São Geraldo, Joaquim, João Pereira, Leocácio, Lázaro Sobrinho, Adão e tantos outros. Clama por justiça o sangue dos 19 trabalhadores sem terra, mortos pela Polícia Militar, em 17-04-96, no município vizinho de Eldorado dos Carajás, e dos 51 feridos.

[...] Que o sangue do cordeiro e o sangue dos nossos mártires nos tragam vida! (Panfleto Equipe da Terra da Diocese de Conceição do Araguaia (PA), jul. 1996. Fonte: Arquivo pessoal de Alex Costa Lima).

Contudo, aquilo que parecia não ter mais sentido com a morte, retomou novas forças e reorganizou os pontos de vista sobre o direito de permanecer no lugar e de reivindicar a posse legítima da terra, utilizando-se de atos cotidianos de criação e reapresentação da figura do líder.

A morte do Gringo indica que aspectos sagrados foram atribuídos à suas práticas cotidianas, o que o transformou em *mártir da luta*.

Por três vezes, ele [Gringo] em casa, e chegaram dois pistoleiros para matá-lo. E ele chamou, conversou com eles, e eles disseram que estavam ali para matá-lo, estavam ganhando 1.000 cruzeiros, naquela época, pra matá-lo. E ele disse: 'Rapaz, se vocês quiserem me matar, vocês matem, porque a única arma que eu tenho é a bíblia'. E quando ele viajou uma época pra Conceição, tinha dois caras o seguindo, quando ele chegou a Itaipavas, ele falou que quando ele estava em Araguaína, tinha dois caras o seguindo, num carro, só que ele não viu quem era. Ele foi ameaçado várias vezes (Maria Oneide, em entrevista concedida em 19 de dezembro de 2010).

“Estrela não morre, apenas muda de lugar”<sup>12</sup>:  
a trajetória de um cacique-encantado

Por ocasião da 5ª Romaria dos Mártires da Caminhada, realizada em julho de 2011, em Ribeirão Cascalheira (MT)<sup>13</sup>, me deparei com um repertório de lutas e trajetórias biográficas daqueles que são qualificados como mártires da luta pela terra e pelas águas, em zonas de intenso conflito fundiário. Nas falas dos grupos, espaços de emergência desses líderes, suas histórias de luta são narradas, especialmente por suas viúvas e filhos.

Rodolfo Lunkenbein, Xicão *Xukuru* e Simão Bororo (mártires da terra indígena), Josimo Morais (mártir dos lavradores do Bico do Papagaio), Chico Mendes (mártir da floresta), Francisco Jentel (mártir do povo do Araguaia), Margarida Alves (mártir das mulheres lavradoras), Marçal Tupã’I e Sepé Tiaraju (mártires da causa indígena), Antônio Conselheiro (mártir do povo sertanejo), Dorothy Stang (mártir dos povos da floresta), João Bosco (mártir da luta contra a tortura e da reforma agrária) e Gringo (mártir do sindicalismo)<sup>14</sup> são alguns exemplos desses líderes magnificados. Seus nomes e suas imagens são sempre lembrados em reuniões, atos públicos e romarias na Amazônia e em outras partes do país (BARROS e PEREGRINO, 1996; CHAVES, 2000; SILVA, 2012) e agenciam concepções alternativas sobre a morte como continuidade da luta pela terra (COMERFORD, 1999; LOERA, 2006).

A romaria brevemente mencionada aparece como um ponto de convergência dessas biografias marcadas pelas lutas pela terra de camponeses,

---

<sup>12</sup> Durante os trabalhos de campo, em janeiro de 2013, li esta frase, na camiseta de um índio *Xukuru*; na mesma camiseta estava estampada a imagem do cacique Xicão.

<sup>13</sup> A Romaria dos Mártires da Caminhada é uma peregrinação que reúne grupos camponeses, quilombolas, povos indígenas, lideranças sindicais, agentes pastorais e ativistas políticos de diversas regiões do Brasil e do mundo, no município de Ribeirão Cascalheira, situado na região nordeste do Mato Grosso, na porção ocidental do vale do rio Araguaia. O município é centro da topografia sagrada, referência na celebração dos *mártires-encantados*, sede da Galeria dos Mártires da América Latina. No local, foi assassinado em 1976 o padre João Bosco Penido Burnier, mineiro de Juiz de Fora, jesuíta e missionário que atuava entre os índios *Bakairi*. A Galeria dos Mártires, conhecida também como Santuário dos Mártires da Caminhada foi construída no mesmo local onde o padre João Bosco foi baleado por policiais (SOUZA e CICCARONE, 2012).

<sup>14</sup> Fonte: Diário de Campo, Ribeirão Cascalheira (MT), julho de 2011.

quilombolas, sertanejos, indígenas, entre outros; um importante espaço-ritual de narração e elaboração da memória desses grupos, que ao ritualizar o cotidiano constroem os relatos das experiências de violência que originaram a condição de martírio das suas lideranças.

Ao final da romaria, questões sobre esses mártires mostravam-se ainda latentes. Uma delas era a tradução indígena para o *martírio*, uma vez que o cacique Francisco de Assis Araújo (Xicão *Xukuru*), assassinado em 20 de maio de 1998, foi qualificado de *mártir da causa indígena* pelos agentes mediadores da Igreja Católica (CIMI e CPT), entretanto, uma segunda classificação foi produzida pelo povo *Xukuru* do Ororubá, que elegeu o cacique Xicão à condição de *encantado*.

Ao explorar a atenção que a literatura antropológica atribuiu aos encantados, destaco especialmente a análise de autores como Eduardo Galvão (1955), Raymundo Heraldo Maués (1992 e 1999) e Vânia Fialho (1998 e 2011).

O primeiro, ao pesquisar um grupo do Baixo Amazonas, revela como os aspectos da religiosidade da comunidade conectavam-se aos elementos das práticas cotidianas. Para Galvão (1955), o sistema de ideias desse povoado, nomeado ficticiamente de *Itá*, relaciona o catolicismo caboclo, “marcado por acentuada devoção aos santos padroeiros da localidade e um pequeno número de ‘santos de devoção’ identificados à comunidade”, às crenças e práticas religiosas de origem ameríndia (pp. 4-5 e 163-164).

Da síntese dessa imbricação, resulta a relação dos habitantes de *Itá* com os cultos aos santos do catolicismo oficial e a crença em *visagens* e *encantados*. Dos santos, busca-se aproximação através de cultos, orações, promessas ou atos festivos. Aos *bichos visagentos* não se confere qualquer culto ou devoção, uma vez que a eles são atribuídos “poderes malignos” (GALVÃO, 1955, p. 6).

Os *currupiras*, *anhangas*, *cobra-grande*, *matinta-perera*, *boto*, entre outros, são descritos por Galvão como “uma força mágica, atribuída aos sobrenaturais”; apresentam algumas características semelhantes às humanas e agem como espíritos familiares dos pajés e curadores, mas devem ser evitados pelos outros indivíduos do grupo, para não atrair sua malignidade (*idem*, pp. 91-93). E conclui:

Os casos e as descrições dos sobrenaturais, ‘encantados’ como os companheiros do fundo ou os botos, bichos visagentos, currupiras e anhangas, acentuam as concepções básicas que definem as relações entre estes seres e o homem. Todos os bichos são malignos, quando não efetivamente, como no caso dos botos ou dos currupiras, pelo menos, em potencial, como os animais comuns – o veado, o macaco, o inhambu, que dependendo das circunstâncias podem se tornar em visagentos. Essa maneira de encará-los, diferencia-os radicalmente dos santos católicos, criaturas benévolas. A *malineza*, porém, não é uma simples atitude de antagonismo entre o homem e forças extraordinárias. Ela resulta do fato que os bichos visagentos dominam ou controlam um setor do ambiente natural, a mata e os rios. São como entidades protetoras que guardam a natureza contra sua depredação pelo homem. A crença nas mães de bicho ou nas mãos do rio, do igarapé, do porto, é o fulcro dessa concepção. [...] A atitude fundamental é de respeito pelas forças que presidem a natureza, ao mesmo tempo de insegurança ante esses poderes cuja ação escapa à interferência protetora dos santos (pp. 109-110).

Explorando a relação entre catolicismo popular e pajelança, analisada por Galvão (1955), Raymundo Herald Maués (1992 e 1999) nos oferece elementos para pensar o conceito de *encantado* e seus desdobramentos em contextos etnográficos distintos. O autor adverte que *santos* e *encantados* são distintos na medida em que os *santos* são “entidades que se caracterizam por suas numerosas estampas e imagens”, já os *encantados* são comumente invisíveis ou indescritíveis e, portanto, não é possível reproduzir sua forma através de uma imagem (1992, p. 203).

No entanto, o mesmo autor alerta para algumas semelhanças entre estes seres, dentre as quais pode-se citar:

- a. Ambos são entidades sobrenaturais que povoam tanto o universo do catolicismo popular quanto da pajelança;
- b. Relacionam-se “com os seres humanos de forma específica e em contextos diferentes e/ou coincidentes”;
- c. Ambos “se manifestam às vezes diante das pessoas, em aparições a devotos privilegiados”; a diferença é apenas a frequência e a variedade desse tipo de evento (MAUÉS, 1992, pp. 200-203).

Em *Malineza: um conceito da cultura amazônica* (1999), Raymundo Heraldo Maués esclarece que “os encantados são vistos como seres humanos que não morreram, mas passaram para outro plano, o do encanto” (p. 240). A diferença é de grau de humanidade e não de substância, podendo, inclusive, haver uma relação de auxílio desses seres sobrenaturais com os humanos, mediada pelo respeito de ambos às matas, rios e manguezais.

Tanto nos casos analisados por Galvão quanto nos explorados por Maués, os encantados aparecem como pessoas que não morreram (ou como força mágica atribuída ao sobrenatural), caracterizam-se pela invisibilidade aos seres humanos comuns; assim sendo, incorporam-se nos pajés ou curadores, e podem curar ou provocar doenças (GALVÃO, 1955; MAUÉS, 1992 e 1999).

Vânia Fialho, que explora a presença desses seres na cosmologia do povo *Xukuru*, revela que neste caso específico, os *encantados* aparecem como espíritos iluminados, povoam os rios e as matas e manifestam-se na prática do ritual. São responsáveis pelos direcionamentos e/ou organização do grupo, e não há prática de malineza<sup>15</sup>; ao contrário, eles são classificados como *seres iluminados*, com os quais deve-se consultar para pedir proteção e auxílio:

[...] o ritual propriamente dito era realizado no local mais alto, denominado ‘Pedra do Rei’, de onde se tinha a vista dos arredores de Pesqueira. [...]

[...] o ritual era iniciado saudando os ‘caboclos do Urubá’, a ‘mãe Tamain’ (Nossa Senhora das Montanhas) e o pai ‘Tupã’. [...] Em meio a esta atividade, alguns índios (homens e mulheres) ‘manifestavam-se’ com a incorporação de espíritos de seus antepassados; quando isto acontecia, eles se situavam no centro do círculo e apresentavam movimentos frenéticos, tremendo, dançando de maneira mais enfática, muitas vezes caindo no chão; eram ajudados por outros que os seguravam. O pajé em alguns momentos chegava junto aos manifestados e colocando sua mão sobre a cabeça do indivíduo findava o momento de transe (FIALHO, 1998, pp. 81-82).

---

<sup>15</sup> Para Maués (1999, p. 237), *malineza* pode ser entendida como o ato de praticar o mal ou fazer feitiço.

Neste ponto, já é possível perceber uma importante distinção entre a descrição dos *encantados* presentes na cosmologia dos grupos indígenas e caboclos no contexto amazônico e os que povoam a cosmologia do povo *Xukuru* do Ororubá, no Agreste pernambucano<sup>16</sup>.

No primeiro caso, os *encantados* ou *bichos visagentos*, possuem aspectos mais ligados ao agenciamento da natureza e proteção das matas, e as relações com os seres humanos é marcada por cautela e temor. No segundo exemplo, os *encantados* ou *encantos de luz* são espíritos dos antigos *Xukuru* que, de acordo com os índios, estão presentes na mata e nas águas da Serra do Ororubá; por sua vez, incorporam-se nos índios, especialmente durante o ritual (*Toré*). A relação entre *eles* e os índios é de proteção. Não são, portanto, temidos; ao contrário, são evocados e consultados em vários momentos, e aconselham ações futuras.

“Em cima do medo, coragem”<sup>17</sup>

A força do *encantamento* na fabricação do *mártir*, no contexto dos *Xukuru* do Ororubá ganha evidência na imagem do cacique assassinado “por encomenda”. A narrativa da sua viúva, Dona Zenilda, na 5ª Romaria dos Mártires da Caminhada, citada acima, ilustra a trajetória do cacique, tornado *encantado*, nas memórias deste povo<sup>18</sup>.

Quero dizer a vocês que não só do povo *Xukuru*, mas em todos os parentes indígenas, já teve bastante sangue derramado e não só indígena como daqueles que apoiam nossa causa. Mas queria dizer a todos vocês, que esse sangue volta pra nossas veias e nos encoraja, porque quem nasceu pra morrer lutando, não vai morrer de braços cruzados (Dona Zenilda, narrativa expressa em 17 de julho de 2011).

---

<sup>16</sup> Pode ser sugestivo a este respeito evidenciar indícios de uma relação entre a cosmologia indígena e a de matriz africana. No entanto, não terei condições de abordar a questão neste trabalho.

<sup>17</sup> Dona Zenilda, em entrevista concedida em 29 de janeiro de 2013.

<sup>18</sup> Várias pesquisas sobre a organização social e política desse povo já foram realizadas. Destaco os trabalhos publicados por Vânia Fialho (1998), Kelly Emanuely de Oliveira (2001; 2006 e 2010), Edson Silva (2008), Vânia Fialho, Rita de Cássia Neves e Mariana Carneiro Figueroa (2011). Neste texto, o enfoque serão as narrativas sobre o assassinato do cacique Xicão *Xukuru* e sua eleição à mártir da terra-encantado.

Há neste ponto um sinal da produção de efeitos simbólicos causados pelas imagens desses homens “marcados para morrer” e da confiança dos seus pares numa vida que se renova constantemente, numa força que não se esgota com sua morte, ocorrendo o oposto do esperado pelos mandantes. Há, nessa direção, indícios de que o grupo reelabora a figura do líder (o fabrica) e os enfrentamentos potencializam-se com o advento da sua morte:

Eu queria dizer a vocês, como mulher indígena, que abracei uma causa, perdi um marido e tinha um filho preparado e entreguei a luta. Nós lutamos por um só objetivo: nossos direitos e nossa liberdade, em união. E quero dizer a vocês que a cada momento desses que eu participo, eu fortaleço, eu me fortaleço, eu saio daqui fortalecida, com minha fé renovada. Eu quero dizer a vocês, todos os parentes, índios e não índios, que a gente nunca deve desistir, porque quando Deus nos bota nessa terra temos uma missão e o dom, então Ele nos capacita.

E aqui eu vou cantar um cântico dos irmãos de luz, dos encantados, porque aqueles nossos que se vão, pra nós, eles não morreram, eles continuam vivos no nosso meio: ‘Valei-me, minha Virgem das candeias, valei-me, minha Virgem das candeias, os encantos de luz é quem mais alumeia, os encanto de luz é quem mais alumeia’. [...] Salve os encantos de luz. Queria também dizer a Dom Pedro [referindo-se a Pedro Casaldáliga] que esses encantados estão com nós, índios, e com todos vocês que lutam por nós (Dona Zenilda, acompanhada de seu filho Marcos, atual cacique *Xukuru*, narrativa expressa em 17 de julho de 2011).

A celebração da vida que se renova reforça a continuidade da luta contra a concentração da terra, atualizada pelo mártir, e se nutre do acervo simbólico desses coletivos<sup>19</sup>.

---

<sup>19</sup> Nos termos de Bruno Latour (2009), o coletivo pode ser definido como produções de naturezas-culturas, distinguindo esse tipo de coletivo de noções já conhecidas de sociedade – homens-entre-si – e de natureza – coisas-em-si – elaboradas por sociólogos ou epistemólogos. Nessa direção, o referido autor parte de uma ideia de relações marcadas por pequenas divisões, nas quais a Grande Divisão – natureza *versus* sociedade (cultura) – torna-se invisível, na medida em que coligam associações de humanos e de não humanos (pp. 104-105).



Fica a esperança: que a luta não vai parar. Ele calou a voz, mas os *Xukuru* continuam falando e lutando por nossas terras. Ele se foi, tragicamente. Tiraram a vida dele, mas ele continua entre nós, dando força pra nós lutarmos. A luta não vai parar.

[chorando] Acolha o teu filho, mãe natureza, ele não vai ser enterrado, ele não vai ser sepultado, e, sim, vai ser plantado, para que dele nasçam novos guerreiros, minha mãe natureza. Ele vai ser plantado, minha mãe natureza. Assim como ele pedia, debaixo das tuas sombras, minha mãe natureza. Para que de vós nasçam novos guerreiros, minha mãe natureza. Que a nossa luta não pare, minha mãe natureza (Dona Zenilda, fala extraída do vídeo ‘Xicão *Xukuru*’, Rede Viva, 1998).

A fala de Zenilda Maria de Araújo, viúva do cacique Xicão, não narra o fim, mas o início da trajetória do cacique Xicão, assassinado em Pesqueira (PE), que protagonizou uma história de luta pela terra que se confunde com a trajetória do próprio povo *Xukuru*.

Xicão *Xukuru* não morreu, afirma Dona Zenilda, mas se transformou num *mártir-encantado*. As narrativas sobre ele alertam para as possibilidades de transformação do líder morto, ritualmente sacralizado. Neste ponto, serão expostos alguns elementos dessas transformações e dos agenciamentos que delas emergem.

Dona Zenilda contou que Xicão *Xukuru*, como ficou conhecido, nasceu em 1950, na aldeia Canabrava, Pesqueira (PE). Em 1975, já casado, viajou para São Paulo, onde trabalhou como caminhoneiro. No ano de 1982, alguns problemas de saúde fizeram com que Xicão voltasse definitivamente para o Pernambuco. Sua doença o levou a fazer uma promessa à *Mãe Tamain*<sup>20</sup>. Curado, Xicão retornou a Pesqueira para cumprir a promessa de “trabalhar para os índios”, começando desde então a acompanhar o pajé, Seu Zequinha, e o então cacique, Zé Pereira.

Pouco tempo depois, em 1989, Xicão foi escolhido para ser cacique do povo *Xukuru* do Ororubá. Esta eleição estava relacionada, nas pala-

---

<sup>20</sup> É uma imagem que foi encontrada pelos índios na mata, ela está presente na cosmologia do povo *Xukuru* e recebeu a denominação católica de Nossa Senhora das Montanhas. Esta imagem encontra-se no interior da Igreja Católica, na aldeia de Cimbres e nunca foi copiada, contou-me Dona Zenilda, em entrevista concedida em 29 de janeiro de 2013.

vas dos índios com os quais conversei durante o trabalho de campo, aos *encantados*. Segundo o pajé, foram eles [os *encantados*] que escolheram Xicão para o cacicado, em maio daquele ano.

A escolha de Xicão para cacique marca um período de lutas e retomada das terras pelos índios, e compõe a trajetória magnificada desta liderança:

[...] Essa luta nossa aconteceu pelo seguinte motivo: nós nascemos e nos criamos aqui, nossos pais, avós, e tinha 281 posseiros em nossas terras e eles ocuparam as nossas terras, foram ocupando.

O pajé conta uma história, que eles chegavam onde estavam os índios e diziam ‘Vamos fazer uma queimada pra nós plantarmos cabaça’, e aí, eles queimavam, tocavam fogo, e aquela área que pegou fogo, aí, eles cercavam: ‘Isso aqui é nosso’. O pajé conta muito essa história: ‘Isso aqui vai ser nosso’. E aí, os índios terminavam ficando sem suas terras e sendo obrigados a trabalhar para eles, ficava cercado ali e eles iam fazer o que eles quisessem (Dona Zenilda, em entrevista concedida em 29 de janeiro de 2013).

Emerge desse contexto de usurpação das terras, em meio ao poder arbitrário de fazendeiros locais, a figura de um cacique “escolhido pelos encantados para lutar pelo seu povo”. Xicão contava com a indicação do pajé e com o apoio do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), para enfrentar uma disputa contra 281 *posseiros-fazendeiros*.

Eu sei que nessa invasão já estavam 281 posseiros, isso quando Xicão entrou como cacique, porque tinha o pajé e tinha os outros caciques, só que os caciques tinham medo de enfrentar a luta, eles eram mais levados pela FUNAI, era o que a FUNAI dizia, e aí, o Xicão entrou, quando o pajé viu essa luz no cacique Xicão. Até ele conversou com o pai do Xicão, Cícero Pereira, ele disse assim: que estava vendo nele uma luz, que ele seria um grande líder, o cacique desse povo, mas ele era uma pessoa assim, num era ligado nessas coisas. Ele era jovem, e o pajé foi vendo isso nele, foi preparando ele, que até um dia chegou, que a comunidade escolheu ele como cacique, e a partir desse momento ele começou a luta (Dona Zenilda, em entrevista concedida em 29 de janeiro de 2013).

O enredo da biografia do cacique iluminado, “escolhido pelos *encantados*” revela, nos interstícios da memória, a fabricação social do líder. Seu Zequinha, o pajé, viu uma luz em Xicão, mas a inexperiência que poderia impedi-lo de exercer o cacicado foi processualmente contornada, na medida em que o pajé o preparava para assumir o cargo.

A luta que ele enfrentou foi também responsável pela sua formação. Sua liderança foi fabricada no enfrentamento cotidiano e nas alianças com outros povos indígenas do Nordeste, como narra Dona Zenilda:

Então, Xicão entrou como cacique e ele tinha pouco estudo, era a quarta série primária, e aí, ele começou buscando esses direitos do povo, com medo, sim, porque estávamos cercados por 281 posseiros, o nosso povo era escravo, os índios trabalhavam escravos pra esses posseiros-fazendeiros, porque a terra era nossa, mas estava na mão deles, então, só trabalhavam onde eles quisessem, e era pra plantar o capim ou dividir o lucro, não tinha direito de criar uma cabra, pra ter o leite pras crianças, uma vaca, nada. Era escravo. Xicão foi tomando pé dessa vida, do dia a dia do nosso povo, e aí ele levou a sério o compromisso que ele assumiu. E aí, ele começou a andar, fazer aliança com outros povos, os povos de Pernambuco, principalmente. Ele que levantou esse povo também, ele, como um grande líder, ele ia lá, fazia reunião com o povo, mas todo mundo com medo, que sabe o massacre que houve com esses antepassados (Em entrevista concedida em 29 de janeiro de 2013).

A partir da década de 1990, o processo de demarcação das terras assume novas conotações, fundamentalmente ligadas à precariedade das terras para plantio, para conter a devastação das matas pelos fazendeiros e a retomada do seu espaço-ritual, a Pedra do Rei, no local conhecido como Pedra d’Água (FIALHO, 1998, p. 81).

Dá-se início à organização das primeiras retomadas, seguidas por sucessivas reivindicações junto à FUNAI (Fundação Nacional do Índio):

Os índios, sempre liderados por Chicão, determinaram um prazo de 40 dias (até 17 de dezembro de 1990) para que a FUNAI tomasse as seguintes providências: colocação de placa de identificação, reassentamento justo para posseiros, conclusão do processo de demarcação iniciado em 1989. Os *Xukuru*, considerando a repercussão do problema, transmitiram uma nota à população em geral, à imprensa

e às autoridades, explicando os motivos que os levaram a retomar a Pedra d'Água. Seriam eles: (a) falta de terras para plantar suas roças, devido à área tradicional dos *Xukuru* estar invadida por fazendeiros, pequenos e médios posseiros; (b) o valor sagrado da Pedra d'Água, por ser o local onde realizavam seus rituais e por isso não devia ser permitida a circulação de brancos nesse território; (c) a proteção da área onde os *Xukuru* organizam sua roça comunitária, que consistia na área agricultável ao redor da mata da Pedra d'Água; (d) a inoperância da FUNAI, considerando os dois anos que os *Xukuru* pedem a retirada e reassentamento dos posseiros e nenhuma providência concreta foi tomada (FIALHO, 1998, p. 83).

Esta foi a primeira de muitas retomadas, nas quais os índios assumem um papel decisivo, organizando acampamentos e instalando-se nas áreas, para pressionar a atitude da FUNAI. Dona Zenilda esclarece como eram organizadas essas retomadas, notadamente nos aspectos relacionados à estrutura dos acampamentos, divisão de tarefas e prática ritual – considerada fundamental para o sucesso do ato:

EDIMILSON: Havia rituais nas retomadas? Como aconteciam?

DONA ZENILDA: A natureza trazia os cânticos mais fortes. Nas nossas retomadas, antes tinha a preparação. Xicão chamava o grupo de lideranças, e planejava como entrar naquele terreno: a hora, as estratégias das entradas, como fazer, e aí, a gente vinha pro terreiro do ritual, lá em Pedra d'Água, lá tem o terreiro sagrado, que Pedra d'Água pra nós é o coração da aldeia, foi a primeira retomada, é onde a gente festeja o Dia de Reis, que é o rei do Ororubá. Então, nós nos juntávamos lá e fazíamos o planejamento da retomada, porque nós queríamos ocupar pra ficar e não recuar. E todas as que a gente fez nunca recuou, porque nós já íamos com aquela preparação. Por incrível que pareça, vinha cada um som na nossa cabeça, pra gente cantar ali, que era como se fosse, fosse não, é a força dos espíritos de luz, pra afastar o mal, tanto que nós ocupamos bastante terra e nunca teve conflito. Porque eles não tinham força pra chegar até nós, os nossos encantos, espalhavam o mal, eu lembro que na retomada de Caípe, ela era uma retomada de tensão, porque era de um grande político de Pesqueira, ele era um vereador, Didiê; e a gente ocupou. O morador [um senhor que trabalhava para o fazendeiro e residia no local] era índio, e ele frequentava o nosso ritual na mata, escondido, porque se o posseiro [fazendeiro]

soubesse, botava ele pra fora, e quando foi um dia, Xicão se sentou com ele e disse: ‘Seu Augusto, o senhor pode nos guardar um segredo?’ Ele disse: ‘Posso’. ‘A gente vai ocupar a fazenda, e o senhor fique lá, na sua casa, faça de conta que não sabe de nada’. E a gente fez isso, meia-noite a gente foi e chegou lá, ele [Augusto] já tinha desocupado um galpão pra nós ficarmos, ele era índio, trabalhava igual um escravo, não tinha direito de criar uma vaca, um porco, num criava nada, tudo que tivesse lá era direito do posseiro [fazendeiro]. E aí, a gente, de madrugada, saiu meia-noite da mata, chegamos de madrugada, a pé, homem, mulher, menino, cachorro, o que tinha de levar, levava tudo. E aí, a gente começou um ritual, aí, veio uma força tão grande, um som na minha cabeça, que ainda hoje ele é forte, a gente só canta ele quando está num apuro muito forte. Que era chamando os irmãos de luz, que diz assim: ‘Meus irmãos de luz, vem nos socorrer, é a sua força que vai nos valer. Força, força, meus irmãos de luz, força, força, nas ordens de Jesus’. E aí, a gente fazia aquela pajelança, ainda vinha mais ponto para cantar, aquele ‘Vamos unir as força do Ororubá’, e aí, a gente se sentia fortalecido. Aí, não temia o inimigo que vinha pra fazer o mal, porque ele não tinha força. A gente já estava cercado pelos nossos antepassados, com nossos irmãos de luz, com nossos encantados (Entrevista concedida em 29 de janeiro de 2013).

Dona Zenilda percorre a história de luta dos *Xukuru* tomando o cuidado de atrelar a resistência aos enfrentamentos cotidianos amparados na força dos *irmãos de luz*, dos *encantados*. Nesse trajeto, Xicão já aparece como um grande líder, com potencialidades agenciativas, capazes de enfrentar o inimigo com coragem e sabedoria.

Xicão dizia que ‘um graveto sozinho quebra, mas se juntar um molho, fica difícil de quebrar’. Então, nós fomos juntando, o Xicão foi juntando, um trabalho de formiguinha. Andando nas aldeias, nós saímos de manhã, chegávamos de noite, aí depois ele fez uma aliança com o povo de Pernambuco, hoje você chega às aldeias de Pernambuco, Xicão é o líder pra eles, continua sendo, e eu acho engraçado, Edimilson, que ninguém nunca chamou ‘o finado Xicão’, porque num costuma chamar o finado fulano? Só chama Xicão, Xicão *Xukuru*, num tem história que ele morreu, que é finado, não. Xicão, encanto de luz, é o que ficou na cabeça do povo (Dona Zenilda, em entrevista concedida em 29 de janeiro de 2013).

A força do encantamento na fabricação do *mártir-encantado* ganha evidência na trajetória do cacique Xicão *Xukuru*. Neste percurso, a história de luta do povo *Xukuru* é emaranhada pela imagem deste líder cuja presença supera a materialidade finita, já que o espírito do Xicão repousa sobre a terra e ilumina a caminhada dos índios:

Eu sei que o Xicão, ele deixou o nosso povo estruturado, da sabedoria que ele tinha, da transmissão dessa sabedoria, para todos. [...] Xicão hoje pra nós ele é... a história dele é um mito, é uma luz, e hoje tudo que nós vivemos, nas nossas organizações, é fruto do trabalho de Xicão. Em todo lugar que a gente está reunido, Xicão está presente, espiritualmente, porque os nossos que morrem, pra nós eles não morreram, eles estão repousando na terra, mas o espírito está no nosso meio, eles dão luz, eles ajudam em todos aqueles momentos difíceis da nossa caminhada, eles estão junto conosco, são a luz dessa caminhada (Dona Zenilda, em entrevista concedida em 29 de janeiro de 2013).

No momento em que Dona Zenilda revelou as atribuições mágicas de Xicão, percebi que a situação era oportuna para perguntar sobre a relação dos *Xukuru* com os índios que se tornaram *encantados*. Queria entender o processo de encantamento, sobremaneira no que se refere à posição particular atribuída ao Xicão neste cosmos.

EDIMILSON: Dá pra conversar com eles [os encantados]?

DONA ZENILDA: [...] eles se manifestam, não é em todas as pessoas, que a gente tem uns cânticos do nosso ritual que não tem em livro, não tem em lugar nenhum. Esses cânticos é a natureza que nos ensina. Quando a gente vai pra mata, que a gente tem um momento que a gente se reserva na mata e vem o som dos cânticos, uns ficam na nossa mente, aí, serve pra o ritual, pra dançar o ritual e outros não ficam. E aonde tem um ponto de ritual, que até seu Chico Jorge que canta ele bastante: 'Na mata, tem ciência, eu vou mandar chamar, não é pra todo mundo'. Quer dizer, não é todo mundo que tem esse dom [de incorporar os encantados]. Então, no momento que ele chega, o pajé sabe, o tempo que eles morrem que pode vir até nós, num é assim que morre que vem. Eles têm um tempo de purificação, pra poder ser libertado pra chegar onde nós estivermos chamando por eles. E tem um ponto que diz assim

‘Cadê meus caboclo que eu mandei chamar, os caboclos velho do Ororubá’, é aí aonde, alguém que tem o dom ali recebe e aí, vai falar. Vai dizer o que você tá querendo saber. E outros não falam, eles trabalham em silêncio. Faz todo o trabalho, todo movimento de trabalho ali é com água, é com mel, é com a terra, é com galho de mato verde, faz sua limpeza geral, em quem estiver ali e na nossa aldeia todinha (Em entrevista concedida em 29 de janeiro de 2013).

Necessário é fazer atenção para a forma como são descritos os encantados: são identificados com os elementos da natureza (água, mel, terra, galho de mato verde), com vozes que “ensinam cânticos” ou como *caboclos* – incorporados nos índios. Em todos os casos, são submetidos a “processos de purificação” na passagem da condição humana à encantada.

Como vimos, enquanto genericamente “os guerreiros mortos transformam-se em encantados”, Xicão assume uma posição singular na cosmologia do grupo, “ele foi plantado”, repetem insistentemente alguns interlocutores; “orienta a nossa luta”, dizem outros; está presente no ritual, na natureza, e sua figura materializa a luta contínua dos mais de 12 mil índios que vivem nos arredores de Pesqueira e em dois bairros fronteiriços, na área urbana do município: *Xukuru* e Caixa d’Água.

A preocupação dele [Xicão] não era com o eu, com minha família, era com o futuro dessas crianças, desse povo, é por isso que ele pra nós, ele foi um professor, nos ensinou a caminhar, e essa caminhada é longa, ela nunca vai parar, porque o novinho que começar, a criança pequena, que hoje começa a dar seu primeiro passo, ele já tá andando no passo do futuro, da luta, porque ele vai crescendo ali, ele vai aprendendo na escola, ele vai aprendendo em casa com os pais, até na repartição de organização, ele tá ali aprendendo, é esse trabalho que nós temos (Dona Zenilda, em entrevista concedida em 29 de janeiro de 2013).

E Dona Zenilda conclui:

Esse tanto de anos de luta que a gente tem, nunca derramamos sangue de ninguém, apenas derramaram o nosso sangue. Mas esse sangue voltou pras nossas veias e nos encorajou, ele não foi em vão, o sangue de Xicão não foi em vão, porque a luta avançou.

[...] tudo foi uma luta pelo seu povo, pela terra, pelo bem do povo, pela libertação do seu povo, então, eu acho que quando uma pessoa é assassinada brutalmente, porque tá fazendo o bem, tá fazendo uma coisa de libertação para o seu povo, ele se torna um mártir (Em entrevista concedida em 29 de janeiro de 2013).

Nessa narrativa de fabricação do *mártir-encantado*, o sacrifício do Xicão transformou-o em um herói mítico e profético do povo *Xukuru*. Ao falar do sangue derramado, parece ocorrer uma transfusão de coragem. Suas experiências pessoais tornam-se atos coletivos e possibilitam a apresentação e a produção de representações do grupo. Sua morte é narrada e renarrada, e os que a contam fazem questão de afirmar que vivenciaram com ele todos os episódios de resistência. Xicão passa a ser descrito como parte fundante da cosmografia do território indígena.

Retomando a análise de Carlos Fausto, essas relações poderiam ser qualificadas como de domínio ou maestria, uma vez que a figura do *mártir-encantado* torna-se agenciadora de um conceito de propriedade que se baseia no trabalho investido sobre a terra e no projeto de vida desses grupos. Xicão, assim como Gringo, pode ser associado à concepção de mestre-dono, pela sua capacidade de ação eficaz sobre o mundo, podendo assim ser definido como mediador, o que também envolve uma relação de controle e proteção (FAUSTO, 2008, pp. 330-331).

Essa topologia envolve também um jogo entre singularidade e pluralidade: o dono é uma singularidade plural [...]. O mestre é, assim, a forma pela qual uma pluralidade aparece como singularidade para outros. É nesse sentido que o chefe é um dono. [...] Nesse sentido, mais do que um representante (i.e., alguém que está no lugar de), o chefe-mestre é a forma pela qual um coletivo se constitui enquanto imagem; é a forma de apresentação de uma singularidade para outros (FAUSTO, 2008, p. 334).



## A vítima sacrificável e a memória do sacrifício

Nas duas biografias aqui descritas, os assassinatos violentos aparecem como marca dos enfrentamentos pelos direitos às terras tradicionalmente ocupadas, tanto pelos camponeses do Baixo Araguaia quanto pelos índios do agreste pernambucano. Em ambos os casos, a luta pela terra (COMERFORD, 1999; LOERA, 2006) compõe o repertório de resistência desses grupos em defesa dos seus direitos de permanecer, e as experiências pessoais desses líderes tornaram-se um modelo exemplar de ação nesses enfrentamentos.

O martírio, neste exercício, estrutura a cosmografia do lugar com a inscrição das suas trajetórias nos espaços eleitos a lugares-de-memória (PIETRAFESA DE GODOI, 1998; 1999), a lugares encantados, a moradas terrenas dos espíritos, dos que nunca morrem, atualizando as práticas de resistência ao longo do percurso de animação da pessoa, do coletivo, do local, do mundo, através dessas experiências privilegiadas.

Essa relação entre as imagens-memória e os enfrentamentos cotidianos evoca o estudo de Emília Pietrafesa de Godoi no sertão do Piauí, que mostra como as narrativas intencionam a transmissão dos acontecimentos que marcaram a vida dos grupos, desdobrando-se em regiões da memória na medida em que

[...] essa memória envolve o indivíduo e se confunde com o tempo, fazendo com que esses sertanejos não só vivam em um tempo, mas em uma memória. A memória não está dentro deles, antes são eles que se movem dentro de uma 'memória-mundo' [...]. Nesta memória-mundo, não se trata, para o indivíduo, de se apreender a si mesmo dentro de um passado pessoal, mas de se situar em uma ordem geral, de estabelecer, em todos os planos, a continuidade entre si e o mundo, ligando sistematicamente a vida presente ao conjunto do tempo [...] (1998, p. 101).

A relação entre memória e espaço atravessa o cotidiano desses grupos na fronteira amazônica e no agreste pernambucano, as imagens-memória transitam pelo tempo. Na medida em que foram produzidas também como instrumentos de denúncia, elas passam a atualizar continuamente sentidos para a luta e fortalecê-los.

Para Pietrafesa de Godoi (1999, pp. 110-113), o trabalho da memória possibilita a articulação desses sujeitos num passado como preexistência geral até o presente através de “regiões de memória”. O que significa dizer que a memória tensiona o envolvimento do indivíduo com o tempo vivido, imbricando um passado pessoal e coletivo, na medida em que o situa numa ordem geral e estabelece uma continuidade entre si e o mundo.

Por isso, entrarei num ponto importante que parece atravessar essas duas trajetórias: o assassinato do líder é elaborado ritualmente nas narrativas dos seus coletivos e ganha um tónus de sacrifício ritual.

Tanto Gringo quanto Xicão anunciaram sua própria morte. As ameaças e as perseguições já antecipavam esse acontecimento, no entanto, em vez de recuar, prosseguiram na sua atuação, e contrariaram seus potenciais inimigos. Entregaram sua vida pelas causas dos seus respectivos grupos e sacrificaram-se pelos projetos coletivos de vida.

Estes elementos aparecem nas narrativas de Maria Oneide e Dona Zenilda. Gringo foi perseguido por pistoleiros, uma emboscada abreviou sua presença física junto aos posseiros do Baixo Araguaia. O candidato ao STR foi brutalmente assassinado naquele 29 de maio de 1980.

Dezoito anos mais tarde, a pouco mais de 1.000 quilômetros de São Geraldo do Araguaia (PA), no município de Pesqueira (PE), o evento se repetiu com o cacique Xicão. Ele sabia que iria morrer, narrou Dona Zenilda. Ambos sabiam, todos em São Geraldo e em Pesqueira lembram. A luta que encabeçavam pressupunha este acontecimento. No entanto, eles assumiram e se preparavam para o encontro com o algoz.

Ele [Xicão] era uma pessoa de fé e ele sabia que ia morrer por conta da luta pela terra, ele morreu em 98 [1998], no final de 97 [1997], teve uma noite que ele se acordou, acendeu um cigarro e ficou sentado lá na cama, aí eu disse: ‘Vai dormir menino, ainda é cedo’. Ele disse: ‘Estou aqui pensando, a minha hora está chegando, eu estou sentindo, mas os índios já sabem o limite das suas terras (já estava em fase de homologação) já sabem o limite das suas terras, das nossas terras, e eu espero que eles deem continuidade à luta’. Ele já estava sentido dentro dele que ele ia morrer pela luta da terra, e eu não sei se você assistiu a um DVD em que ele fala assim, nos últimos discursos dele, você percebeu que ele está bem agitado, de cocar?

Caracterizado, ele diz: ‘Se tiver que morrer para o seu povo’, ele está preparado. Ali, ele já estava percebendo que a hora dele estava chegando, incrível, né? E eu sei que ele não morreu feliz, porque foi assassinado, porque não tem quem morra feliz assassinado, mas com o passar do tempo a gente sente que ele estava feliz, porque estava dando continuidade à luta, e assim que ele morreu, que mataram ele, a luta avançou. Jesus não derramou seu sangue pela humanidade? Então, ele [Xicão] também. Não estou dizendo que ele é Jesus, mas teve uma luta parecida e nada é por acaso, porque a cada um Jesus deixa uma missão, um dom em terra e o dom dele era esse, libertar esse povo até certo ponto. Chegou a sua vez e pronto (Dona Zenilda, em entrevista concedida em 29 de janeiro de 2013).

Nas falas dessas viúvas, o sofrimento é convertido em denúncia da impunidade frente a essas “mortes por encomenda”. Ocorre uma espécie de fabricação mítica desses sujeitos, culminando numa possível tradução desses atos.

O que estou sugerindo é que ocorre um processo de fabricação da imagem dessas lideranças, que percorre toda a trajetória de vida desses representantes e de tantos outros grupos, movimentos ou organizações genericamente conhecidas como camponesas e indígenas, presentes nessas regiões. Este trabalho-ritual aciona valores extraordinários, tanto nas situações cotidianas quanto em acontecimentos extraordinários, e intenciona funcionar como marca de resistência frente aos órgãos do Estado, empresas, agropecuarista e latifundiários, entre outros.

Os dados etnográficos recolhidos nas idas a campo reforçam a eminência de uma prática que tem se repetido nestas regiões: são os assassinatos por encomenda, executados por jagunços e pistoleiros locais. Ameaças circulam pelas ruas dos povoados, disseminando-se quase que como mantras, que recitam o anúncio dessas mortes e preparam seu advento. Torna-se comum ouvir “Todos já sabem (ou já sabiam): este homem vai morrer!”. No entanto, o fato que aparentemente deveria assustar e acovardar essas lideranças tem apresentado efeitos contrários, posto que as ações são revigoradas e as ameaças parecem estimular e encorajar sua participação cada vez mais ativa à frente dos movimentos de luta e resistência.

A aproximação etnográfica desses grupos suscita outra interrogação: os sacrifícios aos quais estes líderes se submetem ou são submetidos, levaram os seus pares a classificá-los ou qualificá-los como *mártires-encantados*?

Em *Sobre o sacrifício*, Mauss e Hubert dissertam sobre o esquema de alguns rituais de consagração. Os autores analisam diversos contextos com suas distinções e regularidades. No entanto, em todos os casos apresentados, o princípio ativo é a crença na irradiação da consagração para além do sujeito sacrificado. E ainda afirmam: “O sacrifício é um ato religioso que, mediante a consagração de uma vítima, modifica o estado da pessoa moral que o efetua ou de certos objetos pelos quais ela se interessa” (2005, pp. 15-19).

Seguindo este raciocínio, os autores atribuem aos atos sacrificiais um caráter fundamentalmente sagrado, restringindo-os a um

[...] meio religioso e por intermédio de agentes essencialmente religiosos. [...] Eles [vítima e sacrificador] são profanos, e é preciso que mudem de estado. Para tanto, são necessários ritos que os introduzam no mundo sagrado e ali os comprometam mais ou menos profundamente, conforme a importância do papel que desempenharão a seguir (MAUSS e HUBERT, 2005, p. 26).

Mas se faz necessária uma distinção importante: se, para Mauss e Hubert, o sacrifício tem caráter exclusivamente religioso, nos contextos etnográficos dos *mártires-encantados*, a conexão, melhor dizendo, justaposição entre os campos político e religioso também é verdadeira.

O sacrifício, tal como descrito por Mauss e Hubert, pressupõe um ato preparado e pensado para um fim específico. Neste caso, sacrificante e sacrificador são submetidos a um processo de purificação (santificação). Nos contextos de São Geraldo do Araguaia e Pesqueira, os papéis de sacrificante – indivíduo ou grupo que recolhe os benefícios do sacrifício ou se submete a seus efeitos – e sacrificado – intermediário entre o sacrificante e a divindade – confundem-se, pois o *mártir-encantado* é ao mesmo tempo sacrificante e sacrificado. Enquanto a vítima sacrificável é, a um só tempo, produto e processo desses rituais. São “marcados para morrer” e, sabendo desta “condição”, lançam-se à “morte”, doando a vida pelas

vidas (causas) dos seus respectivos grupos. Não há um ritual de organização do sacrifício, ele é fabricado *a posteriori*, estruturado a partir da narração dos fatos que antecederam o acontecimento.

A apoteose sacrificial não é outra coisa senão o renascimento da vítima. Sua divinização é um caso especial e uma forma superior de santificação e de separação. Mas essa forma raramente aparece, a não ser nos sacrifícios em que, pela localização, concentração e acúmulo de um caráter sagrado, a vítima se acha investida de um máximo de santidade que o sacrifício organiza e personifica (MAUSS e HUBERT, 2005, p. 87).

Nesse ponto, as experiências etnográficas encontram similaridade com os casos analisados pelos autores. A vítima é um sacrificável em potencial, e o esquema do sacrifício é contínuo e gradual. Os locais onde esses líderes foram assassinados, a forma como o fato se deu e os acontecimentos que antecederam sua morte física, compõem a ética e estética desses assassinatos. E instrumentalizam as narrativas que os eleva à condição de *mártir-encantado*.

A vítima, nestes casos, também é transformada em “centro de atração e de irradiação” do sagrado (MAUSS e HUBERT, 2005, p. 81). Assim sendo, é possível relacionar três elementos operadores do mártirio-encantamento nos casos aqui descritos: a “lembrança ativa do morto”, que, atrelada à “lembrança ativa da luta”, parece provocar a “presença ativa do morto na luta”.

## Considerações finais

O foco de análise deste artigo foram os rituais de sacralização de lideranças populares assassinadas em áreas de intenso conflito fundiário e seu processo de transformação em *mártir-encantado*.

Nos trabalhos de campo, realizados no sul do Pará (2010), nordeste do Mato Grosso (2011) e centro-oeste do Pernambuco (2013), a intenção inicial era pensar o repertório narrativo sobre dois desses líderes, Raimundo Ferreira Lima (Gringo) e Francisco de Assis Araújo (Xicão *Xukuru*).

No entanto, não poderíamos pensar numa discussão centrada nas questões ligadas à violência fundiária nessas áreas sem questionar (e até sugerir) que nas narrativas sobre estes líderes há elementos que revelam uma ideia de morte incomum. Ao passo que, esses acontecimentos atravessam uma ideia de vida e morte que contraria a descontinuidade entre “nós”, os vivos; e “eles”, os mortos. Aproximando lideranças assassinadas e grupos que lutam pela terra nessas áreas, transformando-os em modelos de ação. E, se por um lado, seus nomes são lembrados como hinos de guerra, por outro, sua força parece ganhar forma na ação daqueles que os rememoram.

Nessas duas trajetórias biográficas, a ideia de martírio aparece atrelada a uma ética e estética da morte, responsáveis pela fabricação social do sacrifício (MAUSS e HUBERT, 2005). Nestes elementos aparecem outros pontos de vista (ou possibilidades de mundo) para pensar vida e morte, na medida em que essa fronteira, aparentemente intransponível, uma vez atravessada (e marcada) pela violência física e simbólica que inscreve o sacrifício, revela um possível trânsito entre líder e grupo, corpo e alma, numa relação de domínio que transcende o indivíduo, notadamente a partir do seu assassinato.

Estamos diante daquilo que talvez seja uma das principais características do martírio, o anúncio da própria morte. Pois o princípio ativo da morte desses mártires está, sem dúvida, relacionado ao fato de que todos sabem (ou sabiam), inclusive o assassinado, da eminência de sua morte. Os acontecimentos que antecedem os disparos do revólver na emboscada são narrados e soam como anúncios da própria morte.

Acredito que o tema da morte revela-se em níveis de domínio distintos, e se assim for, é possível considerar que os mortos apresentem

uma forma mítica, quase divina, mas ainda humana, uma vez que são incorporados às lutas cotidianas. Transformam-se num dispositivo de força na luta pela terra (COMERFORD, 1999; LOERA, 2006).

Os assassinatos do Gringo e Xicão *Xukuru* seguiram esta lógica da morte anunciada. Eles ouviram as ameaças, atenderam aos telefonemas anônimos e leram os bilhetes escritos pelos seus opositores.

Os dois casos alertam para a elaboração de outro ponto de vista sobre o morto. Nele, é possível perceber como esses atos provocaram a criação de símbolos de luta e resistência, fomentados a partir da afirmação de que os mortos doaram suas vidas pela vida dos seus “iguais”.

Parece que novas perspectivas são elaboradas, assumindo potencialidades agenciativas, que, por sua vez, são fundamentadas nas intermediações entre o sentido da vida e o sentido da morte, ao passo que a fabricação desses *mártires-encantados* reúne magnificação do cotidiano e ritualização da luta pela terra, na medida em que pessoalizam atributos como coragem, ousadia e generosidade.

Ricardo Rezende Figueira, ao descrever sua ordenação sacerdotal, evidencia estes elementos:

Deito-me de bruços no piso frio da igreja, enquanto se reza a ladainha preparada por Dom Pedro Casaldáliga, bispo de São Félix do Araguaia: ‘Índios, peões, vaqueiros e garimpeiros, pais e mães de família, jovens e crianças que morrestes na paz do Senhor por estes sertões e matas; João Bosco, Rodolfo, Simão Borro, Raimundo, o Gringo, Dom Romero, Santo Dias, e todos os mártires da causa do povo, que soubestes enfrentar a injustiça e amar os irmãos até a morte’. [...] A procissão do ofertório começa com os representantes das comunidades que vivem um compromisso religioso e social. João Canuto traz um mamão, Manuel Gago, de São Geraldo, a enxada, Belchior, o machado, Sinhozinho, uma chave de fenda. Instrumentos de trabalho e frutos da terra. Outros trazem a Bíblia, telha, esquadro, remo de pescador, livro, giz, candeia, pão e vinho. O índio Cantídio, *tapirapé*, que veio em nome da Prelazia de São Félix do Araguaia, carregava uma maracá e um pequeno banco de madeira, com valor ritual. Enquanto isso, Expedito, poeta mineiro, negro, magro, declama um longo poema feito para a ocasião (1993, p. 8).

Reconhecer essas intermediações, suas correlações e as potencialidades das incorporações desses líderes pelos coletivos apresentados ao longo do texto traduz-se como o grande desafio dessa investida etnográfica por outros mundos possíveis entre vida e morte.

A figura do morto “presente na luta” sugere a continuidade do modelo de ação, e o processo de sacralização *post mortem*, que transforma o líder em *mártir-encantado*, ganha o tônus de um dispositivo de força na luta pela terra e pela vida. Assim, aquilo que poderia ser um ponto final, a morte do líder, traduz-se em fabricação (reinvenção) da militância pela vida.

Esta topologia é uma tentativa de organizar uma lógica de pensamento que reconheça a transição (ou o *continuum*) entre vida e morte, articulada pela luta. Se tomarmos os *mártires-encantados* como expressão desses diversificados coletivos (rurais e indígenas), poderemos articulá-los num campo perceptivo imbricado de conflitos, enfrentamentos e instabilidades.

Finalmente, posso indicar que é atribuída aos *mártires-encantados*, nos contextos etnográficos aqui descritos, uma invencibilidade, o que significa dizer que o morto não morre, ao contrário, retroalimenta a luta pela terra e continua “presente na caminhada”. O principal critério desta transformação, “dar a vida pelas vidas”, significa também doar sua força, sua capacidade de articulação política e social.



## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BARROS, Marcelo; PEREGRINO, Artur. *A festa dos pequenos: romarias da terra no Brasil*. São Paulo: Paulus, 1996.
- BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In: AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de Moraes (Orgs.). *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: FGV, 1996.
- CARNEIRO, Ana; CIOCCARI, Marta. *Retrato da repressão política no campo (Brasil, 1962-1985). Camponeses torturados, mortos e desaparecidos*. Brasília: MDA, 2011.
- CHAVES, Christine Alencar. *A marcha nacional dos sem-terra: um estudo sobre a fabricação do social*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2000.
- COMERFORD, John Cunha. *Fazendo a luta: sociabilidade, falas e rituais na construção de organizações camponesas*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1999.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. *Os mortos e os outros: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó*. São Paulo: Hucitec, 1978.
- DAMATTA, Roberto; LARAIA, Roque de Barros. *Índios e castanheiros: a empresa extrativa e os índios no Médio Tocantins*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.
- FAUSTO, Carlos. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. *MANA: Estudos de Antropologia Social*, 14 (2), Rio de Janeiro, 2008. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/mana/v14n2/a03v14n2.pdf>. Acesso em: 4 jul. 2011.
- FIALHO, Vânia. *As fronteiras do ser Xukuru*. Recife: Massangana, 1998.
- \_\_\_\_\_. Prefácio. In: \_\_\_\_\_. NEVES, Rita de Cássia; FIGUEROA, Mariana Carneiro (Orgs.). *“Plantaram” Xicão: Os Xukuru do Ororubá e a criminalização do direito ao território*. Manaus: PNCSA-UEA/UEA, 2011.
- \_\_\_\_\_. NEVES, Rita de Cássia; FIGUEIROA, Mariana Carneiro Leão (Orgs.). *“Plantaram” Xicão: Os Xukuru do Ororubá e a criminalização do direito ao território*. Manaus: PNCSA-UEA/UEA, 2011.
- FIGUEIRA, Ricardo Rezende. *A justiça do lobo: posseiros e padres do Araguaia*. Rio de Janeiro: Vozes, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Rio Maria: canto da terra*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- GALVÃO, Eduardo. *Santos e visagens: um estudo da vida religiosa da Itá, Amazonas*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1955.
- GUERRA, Gutemberg Armando Diniz. *O posseiro da fronteira: campesinato e sindicalismo no sudeste paraense*. Belém: UFPA/NAEA, 2001.

- HÉBETTE, Jean. *Cruzando a fronteira: 30 anos de estudo do campesinato na Amazônia*. Belém: EDUFPA, 2004. 4. v.
- IANNI, Otávio. *A luta pela terra: história social da terra e da luta pela terra numa área da Amazônia*. Rio de Janeiro: Vozes, 1978.
- KOFES, Suely. *Uma trajetória, em narrativas*. Campinas: Mercado das Letras, 2001.
- LATOURET, Bruno. *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro: Editora 34, 2009.
- LENS, Matias Martinho. Festas religiosas, CEBs e mudanças. In: SANCHIS, Pierre (Org.). *Catolicismo: unidade religiosa e pluralismo cultural*. São Paulo: Loyola, 1992.
- LIMA, Maria Oneide Costa. *Atuação do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Conceição do Araguaia (1976-1986)*. Monografia (Graduação em História). Universidade Federal do Pará, São Geraldo do Araguaia, 2003.
- LITTLE, Paul. *Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade*. Brasília: UNB, 2002. Série Antropologia 322.
- LOERA, Nashieli Rangel. *A espiral das ocupações de terra*. São Paulo: Polis, 2006.
- MARTINS, José de Souza. *Expropriação e violência: a questão política no campo*. São Paulo: Hucitec, 1980.
- \_\_\_\_\_. (Org.). *A morte e os mortos na sociedade brasileira*. São Paulo: Hucitec, 1983.
- \_\_\_\_\_. *A militarização da questão agrária no Brasil. Terra e poder: o problema da terra na crise política*. Petrópolis: Vozes, 1984.
- \_\_\_\_\_. O tempo da fronteira: retorno à controvérsia sobre o tempo histórico da frente de expansão e da frente pioneira. In: \_\_\_\_\_. *Fronteira: a degradação do outro nos confins do humano*. São Paulo: Hucitec, 2009.
- MAUÉS, Raymundo Heraldo. Catolicismo popular e pajelança na região do Salgado: as crenças e as representações. In: SANCHIS, Pierre (Org.). *Catolicismo: unidade religiosa e pluralismo cultural*. São Paulo: Loyola, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Uma outra "invenção" da Amazônia: religiões, histórias, identidades*. Belém: Cejup, 1999.
- MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri. *Sobre o sacrifício*. São Paulo: Cosac Naify, 2005.
- OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino de. Os posseiros voltam a assumir o protagonismo da luta camponesa pela terra no Brasil. In: *Conflitos no Campo Brasil 2010 / CPT*. Goiânia: CPT, 2011.

- OLIVEIRA, Kelly Emanuely de. *Mandaru: uma grande reportagem sobre a história de vida do cacique Xicão Xukuru*. Monografia (Graduação em Comunicação Social, Jornalismo). Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Guerreiros do Ororubá: o processo de organização política e elaboração simbólica do povo indígena Xukuru*. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Estratégias sociais no movimento indígena: representações e redes na experiência da APOINME*. Tese (Doutorado em Antropologia). Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2010.
- PEREIRA, Airton dos Reis. *O papel dos mediadores nos conflitos pela posse da terra na região Araguaia paraense: o caso da fazenda Bela Vista*. Dissertação (Mestrado em Extensão Rural). universidade Federal de Viçosa, Viçosa, 2004.
- PIETRAFESA DE GODOI, Emília. O sistema do lugar: história, território e memória no sertão. In: NIEMEYER, Ana Maria de; \_\_\_\_\_ (Orgs.). *Além dos territórios: para um diálogo entre etnologia indígena, os estudos rurais e os estudos urbanos*. Campinas: Mercado das Letras, 1998.
- \_\_\_\_\_. *O trabalho da memória: cotidiano e história no sertão do Piauí*. Campinas: Unicamp, 1999.
- REDE VIVA. *Vídeo Xicão Xukuru*. [Vídeo]. Produção: Rede Viva / CIMI-NE. Brasil, 1998. Disponível em: <http://video.google.com/videoplay?docid=-8537518505098293066#>. Acesso em: 20 jan. 2013. 20 min.
- SAHLINS, Marshall. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- SAUER, Sérgio. *Violação dos direitos humanos na Amazônia: conflito e violência na fronteira paraense*. Goiânia: CPT; Rio de Janeiro: Justiça Global; Curitiba: Terra de Direitos, 2005. Disponível em: [http://www.dhnet.org.br/dados/livros/a\\_pdf/livro\\_dh2\\_violacao\\_dh\\_am\\_pa.pdf](http://www.dhnet.org.br/dados/livros/a_pdf/livro_dh2_violacao_dh_am_pa.pdf). Acesso em: 4 mar. 2011.
- SILVA, Edson. *Xucuru: memórias e histórias dos índios da Serra do Ororubá (Pesqueira/PE), 1959-1988*. Tese (Doutorado em História). Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Estadual de Campinas (PPGH/Unicamp), Campinas, 2008.
- SILVA, Osnera Pinto da. *Caminhando pelos mortos, caminhando pela vida: conflitos, romarias e santidade no sudeste paraense (c.1980-c. 2010)*. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Severino Sombra, Vassouras, 2012.

- SOUZA, Edimilson Rodrigues de; CICCARONE, Celeste. Trânsito das almas: romarias camponesas e sacralização dos mártires da terra. *Revista Habitus*, v. 10, n. 1, jul.-dez. 2012. Disponível em: <http://seer.ucg.br/index.php/habitus/article/view/2514/1563>. Acesso em: 4 abr. 2013.
- VELHO, Otávio Guilherme. *Capitalismo autoritário e campesinato*. São Paulo: Difel, 1976.
- \_\_\_\_\_. *Sociedade e agricultura*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.
- VIEIRA, Maria Antonieta da Costa. À procura das Bandeiras Verdes: viagem, missão e romaria. Movimentos sociorreligiosos na Amazônia Oriental. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2001.



# O uso estratégico dos direitos humanos para a criminalização da alteridade: a Lei Muwaji e a campanha contra o infanticídio indígena no Congresso Nacional<sup>1</sup>

MARLISE ROSA<sup>2</sup>

## Introdução

Este artigo, por meio de um exame detalhado de vasta documentação existente na Câmara dos Deputados – transcrição de audiências públicas e discursos – a respeito da ocorrência de infanticídio entre os povos indígenas, se propõe a refletir sobre a relação entre a emergência do discurso de bestialização dos índios, os conflitos territoriais e a agenda da bancada religiosa. O objetivo desse trabalho é, portanto, analisar o processo de tramitação da Lei Muwaji no Congresso Nacional, de forma a perceber, através do mapeamento dos discursos dos parlamentares, como se construíram as argumentações que legitimam a intervenção do Estado. Nesses pronunciamentos é notória a presença de valores etnocêntricos, impondo ao outro a condição de primitivo, atrasado e irracional.

---

<sup>1</sup> Este artigo foi elaborado a partir de minha monografia de conclusão de curso intitulada *O debate sobre infanticídio indígena no Congresso Nacional: um estudo sobre a tramitação da Lei Muwaji*, apresentada no curso de Ciências Sociais da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, em abril de 2013, sob a orientação do professor Andrey Cordeiro Ferreira.

<sup>2</sup> Mestranda em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGAS/UFRJ). E-mail: marlise.mrosa@gmail.com.

Meu interesse por essa temática surgiu ao assistir o documentário *Hakani*<sup>3</sup>, produzido em 2008, pela ONG Atini – Voz pela Vida<sup>4</sup>, para divulgar sua campanha contra o infanticídio indígena. O evidente caráter sensacionalista do mesmo instigou-me a tentar entender o verdadeiro sentido por trás dessa prática, e acima de tudo, se essa prática se faz presente no cotidiano das aldeias. A partir de então, iniciei, em meados de 2011, uma busca por registros bibliográficos, etnográficos e demográficos, que pudessem embasar essa discussão. Assim como Holanda, me deparei com “(...) universos de não ditos, de silêncios e ocultamentos, universos sobre os quais até mesmo a Antropologia, compreendida como ferramenta fértil para pensar estranhamentos, se eximiu de falar” (2008, p. 14). Constatei então, que por mais paradoxal que isso fosse, o meu intento seria analisar aquilo que é dito sobre o não dito. Ou seja, o que os representantes do Legislativo dizem sobre o infanticídio indígena para assim criminalizá-lo.

Diante da insuficiência de dados sobre a ocorrência de casos de infanticídio indígena, sugiro pensá-lo como uma alegoria política e jurídica usada para legitimar a intervenção autoritária do Estado no cotidiano das aldeias, e assim justificar e reafirmar o poder tutelar, que em verdade, nunca foi totalmente sepultado. Lamentavelmente, enquanto nossos Parlamentares dedicam seu tempo a legislar sobre ficções, os povos indígenas do Brasil, diariamente, têm suas vidas ceifadas por doenças facilmente tratáveis, como desnutrição, anemias, pneumonias, ou então, são tolhidos a tiros nas emboscadas ou confrontos de luta pela terra.

---

<sup>3</sup> Este documentário alega retratar a história de Hakani, uma criança indígena da etnia *Suruwahá*, que supostamente foi enterrada viva por seu povo.

<sup>4</sup> A Atini é uma ONG fundada em 2006, em parceria com a JOCUM. O termo, de acordo com os missionários, significa “voz pela vida” na língua indígena *Suruwahá*. Sua missão é “erradicar o infanticídio nas comunidades indígenas, promovendo a conscientização, fomentando a educação e providenciando apoio assistencial às crianças em situação de risco e àquelas sobreviventes de tentativas de infanticídio”. (Fonte: <http://www.atini.org>. Acesso em: 12 nov. 2011)

## Lei Muwaji: a construção de um “drama social”<sup>5</sup>

O debate sobre infanticídio indígena constitui-se como um lócus da tensão existente entre o direito à diversidade cultural dos povos e o princípio de universalização de direitos humanos fundamentais. No Brasil, essa discussão foi intensificada com o nascimento, em 2005, de dois bebês da etnia *Suruwahá* que tiveram o *status* de pessoa negado por seu povo: Tititu que nascera com indefinição sexual e Iganani com paralisia cerebral, e por conta disso, supostamente, estariam condenados à morte. Muwaji, mãe de Iganani, a fim de salvar sua filha, se contrapôs aos costumes de seu povo deixando a aldeia em busca de tratamento médico adequado.

Após serem retiradas de sua aldeia pela JOCUM<sup>6</sup>, Tititu passou por uma cirurgia de reconstituição da genitália no Hospital das Clínicas de São Paulo, retornando à aldeia em dezembro de 2005, devendo manter-se sob ingestão permanente de medicamentos. Contudo, veio a falecer, vítima de desidratação em fevereiro de 2009. Iganani, por sua vez, também recebeu tratamento médico em São Paulo, e atualmente é paciente da Rede Sarah em Brasília, alternando períodos de reabilitação com períodos de permanência na aldeia.

Na ocasião, o Ministério Público Federal, a FUNAI (Fundação Nacional do Índio) e a FUNASA (Fundação Nacional de Saúde), acusaram a JOCUM de retirarem de forma ilegal índios isolados de sua aldeia. Em decorrência disso, sob requerimento dos deputados Henrique Afonso e Zico Bronzeado, ambos representantes do PT (AC), ocorreu, em âmbito da Comissão da Amazônia, Integração Nacional e Desenvolvimento Regional, uma audiência pública em dezembro de 2005, na qual todos, com exceção dos próprios indígenas, se fizeram ver e ouvir. “O debate

---

<sup>5</sup> A utilização do termo drama social é no sentido atribuído a ele por Turner (2008, p. 28), ou seja, como o momento de crise em que “interesses e atitudes de grupos e indivíduos encontram-se em óbvia oposição”. A partir do drama social, conflitos latentes emergem à superfície e revelam as contradições contidas no sistema social. Os conflitos representam um desafio a alguma norma vigente, daí a necessidade de ações corretivas para reinstalar a ordem. A Lei Muwaji é entendida aqui como esse mecanismo de regeneração.

<sup>6</sup> A JOCUM (Jovens Com uma Missão) é uma missão evangélica estadunidense que está entre os *Suruwahá* desde a década de 1980.



foi levado adiante em termos ocidentais e por meio de argumentos ocidentais” (SANTOS-GRANERO, 2011, p. 133).

Nesta audiência, para Bráulia Inês Barbosa Ribeiro, presidente da JOCUM, o que estava em jogo era a condição humana do indígena:

Nem estaríamos ouvindo falar desse caso se os personagens não fossem indígenas. A questão verdadeira a que estamos nos referindo é a dimensão humana do indígena no contexto da sociedade brasileira em relação ao tratamento da FUNAI e da FUNASA. Será que índio é ser humano? Será que o índio é brasileiro? Será que o índio pode considerar-se um cidadão? Será que o índio tem os mesmos direitos de qualquer cidadão brasileiro? Essa é a questão (RIBEIRO, 2005, p. 2).

Estaríamos nós, 500 anos depois, diante de uma reedição do debate entre Sepúlveda e Bartolomé de Las Casas? Em pleno século XXI a humanidade dos indígenas ainda seria passível de questionamento?

Em resposta à acusação de retirada dos indígenas de sua aldeia sem autorização, os missionários Edson e Marcia Suzuki, membros da JOCUM, alegaram ter autorização verbal da FUNAI e FUNASA para levá-los a São Paulo. Além disso, asseguram que foram os próprios indígenas, Naru, pai de Tititu e Muwaji, mãe de Iganani que optaram pela saída da aldeia em busca de tratamento médico adequado. Entretanto, o diretor do Departamento de Saúde Indígena da FUNASA, José Maria de França, afirmou que a instituição só tomou conhecimento do caso dois meses depois de os indígenas darem entrada no Hospital das Clínicas em São Paulo. E a demora com relação ao tratamento médico teria sido exatamente decorrente disso.

Dois anos depois desse primeiro embate público, precisamente em 11 de maio de 2007, juntamente com a comemoração do Dia das Mães e lançamento oficial da Frente Parlamentar da Família e Apoio à Vida, o deputado Henrique Afonso (PV-AC)<sup>7</sup>, sob a missão de fortalecer a família e resgatar os seus valores, protocolou junto ao Congresso Nacional o projeto de lei 1.057.

---

<sup>7</sup> Em 2007, quando protocolou o projeto de lei em questão, o deputado Henrique Afonso era representante do PT (AC). Seu desligamento do Partido dos Trabalhadores ocorreu em 2009, em virtude do seu posicionamento contrário à legalização do aborto, opondo-se assim, ao programa do partido.

Conforme suas palavras:

Quero, ainda, nesta tarde memorável, chamar aqui a Kamiru, mãe do Amalé, essa linda criança que hoje não estaria conosco caso sua mãe não tivesse tido a coragem de desenterrá-la. [*Palmas.*] Essa criança simboliza a luta chamada 'Atini Voz pela Vida', que quer resolver um problema sério no Brasil. Que problema é esse? Em média 200 crianças são enterradas vivas no Brasil como resultado de um código cultural existente nas aldeias indígenas – não são todas, é bom que se diga –, que estabelece que uma criança deficiente, gêmea ou trigêmea, deve ser enterrada viva. Infelizmente, o Brasil vive essa realidade. Como disse, essa criança é o Amalé. Kamiru é a mãe dele, que chegou a assistir à mãe biológica dessa criança enterrá-la. E Kamiru adotou essa criança. Ela tem a vida. Agora, rendemos-lhe essa homenagem. [*Palmas.*] Quero chamar aqui a Dra. Márcia Suzuki, da JOCUM, essa mulher e mãe guerreira, juntamente com seu esposo, para entregar-lhe um projeto de lei que protocolamos hoje na Casa, em nome da Frente Parlamentar da Família, cujo coordenador é o querido deputado Rodvalho, para que essas práticas de infanticídio, nas nossas populações tradicionais ou não, tenham tratamento no Brasil. Não existe lei que proíba tal prática, que disponha sobre ela, que causa a morte de 200 a 300 crianças no Brasil por ano. A Márcia é uma guerreira na luta contra o infanticídio. Não é apenas no Brasil. Essa é a mãe que eu quero homenagear nesta tarde. Muito obrigado, Márcia. Muito obrigado, Kamiru e Amalé. E a nossa homenagem a Muwaji. Essa lei vai ser chamada Lei Muwaji, a mãe que resolveu, na aldeia *Suruwahá*, se levantar contra esse código (AFONSO, 2007c, grifo meu).

Ainda em maio de 2007, o projeto de lei foi encaminhado à Comissão de Direitos Humanos e Minorias (CDHM), sendo designada como relatora a deputada Janete Rocha Pietá (PT-SP). Em setembro do mesmo ano, por requerimento do deputado Henrique Afonso, a CDHM realizou uma nova audiência pública com o objetivo de discutir a prática de infanticídio em áreas indígenas. Nessa ocasião, além dos representantes da FUNAI, FUNASA, JOCUM, e Atini, estiveram presentes e foram ouvidos, indígenas e antropólogos.

Nesta audiência, Valéria Payê, representante do Fórum de Defesa dos Direitos Indígenas destacou que:

Para nós, povos indígenas, criança vale muito. Nós a preservamos e a queremos muito. Para nós, as crianças têm todos os direitos. Jamais pensem que uma criança que saiu da aldeia para se tratar vai ser recusada, que a comunidade vai recusá-la. Não existe isso. Ao contrário, as crianças que são rejeitadas dali muitas vezes têm dificuldade de se adaptar à realidade; não é porque o povo não as queira mais, porque o povo as está excluindo. A partir do momento que elas voltam, não correm perigo (PAYÊ, 2007, p. 18).

Marcio Meira, presidente da FUNAI na época, foi enfático sobre a necessidade de que se conceda às mulheres indígenas o direito de se manifestarem sobre o assunto. Sobre esse aspecto, Jacimar de Almeida Gouveia, representante das mulheres indígenas do Conselho Nacional das Mulheres, declarou:

Na recente conferência das mulheres indígenas, houve uma moção de repúdio ao projeto de lei, referente a essa questão. As 32 mulheres presentes na conferência não concordaram com a forma como está sendo implantada a lei. Muitas mulheres indígenas têm suas práticas culturais, inclusive o controle de natalidade para que essas crianças não nasçam e venham a morrer. [...]

Então, acho que essa questão tem que ser discutida de forma ampla, participativa. O que cada povo realmente quer? Quer abolir? Quer inserir programas? [...]

Essa questão do infanticídio vem de uma forma que não sentimos. A questão da desnutrição, ainda mais grave, é também um infanticídio. E de quem é a culpa? Devemos abrir esse leque, essa discussão (GOUVEIA, 2007, p. 64).

Em julho de 2008, a deputada Janete Pietá, na condição de relatora da CDHM, colocou em pauta a apresentação de seu parecer favorável à aprovação do PL 1.057/2007 na forma de substitutivo. A redação deste, por sua vez, refuta o caráter criminalizador do projeto original, e propõe uma perspectiva pedagógica:

Art. 1º Acrescente-se o art. 54-A à Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973:

‘Art. 54-A. Reafirma-se o respeito e o fomento às práticas tradicionais indígenas, sempre que as mesmas estejam em conformidade com os direitos humanos fundamentais estabelecidos na Constituição Federal e internacionalmente reconhecidos.

Parágrafo único. Cabe aos órgãos competentes a realização de campanhas pedagógicas permanentes nas tribos que, dentro de seus conhecimentos tradicionais, se utilizem das seguintes práticas:

I - homicídios de recém-nascidos, independente da motivação;

II - homicídio de crianças;

III - atentado violento ao pudor ou estupro;

IV - maus tratos;

V - agressões à integridade física e psíquica de crianças e seus genitores, por meio de manifestações culturais e tradicionais que, culposa ou dolosamente, configurem violações aos direitos humanos reconhecidos pela legislação nacional e internacional.’

Art. 2º Esta lei entra em vigor na data de sua publicação (Grifos meus).

Contudo, em virtude das demandas da Casa, este parecer foi retirado de pauta em algumas reuniões deliberativas, voltando à cena, em dezembro de 2008 e março de 2009, quando a relatora Janete Pietá faz uma alteração na redação da proposta de substitutivo. Manteve-se a perspectiva pedagógica, porém, com uma entonação mais sutil. Note-se também que na primeira redação a relatora não faz uso do termo infanticídio, adotando-o apenas na segunda proposta:

Art. 1º Acrescente-se o art. 54-A à Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973:

‘Art.54-A. Reafirma-se o respeito e o fomento às práticas tradicionais indígenas, sempre que as mesmas estejam em conformidade com os direitos fundamentais estabelecidos na Constituição Federal e com os tratados e convenções internacionais sobre direitos humanos de que a República Federativa do Brasil seja parte.

Parágrafo único. Cabe aos órgãos responsáveis pela política indigenista oferecerem oportunidades adequadas aos povos indígenas de adquirir conhecimentos sobre a sociedade em seu conjunto,

quando forem verificadas, mediante estudos antropológicos, as seguintes práticas:

I - infanticídio;

II - atentado violento ao pudor ou estupro;

III - maus tratos;

IV - agressões à integridade física e psíquica de crianças e seus genitores.’

Art. 2º Esta lei entra em vigor na data de sua publicação (Grifos meus).

Porém, nesta mesma reunião deliberativa, a pedido da própria relatora, o parecer foi retirado de pauta. Em junho de 2009, foi novamente apresentado, mas, sua apreciação foi adiada em decorrência do pedido de vista do deputado Chico Alencar. Este deputado ao manifestar-se sobre o mesmo declarou:

[...] o caminho para acabar com as práticas agressivas e garantir a proteção fundamental dos direitos fundamentais de crianças é a troca intercultural, fundamentada no acesso aos avanços médico-científicos, que permita ao grupo social refletir sobre seus problemas e encontrar soluções internas diferentes das adotadas até então, como já tem ocorrido (ALENCAR, 2009).

Disse também que o PL, ao propor a criminalização de funcionários da FUNAI e da FUNASA, criminaliza justamente os agentes que poderiam operar esse diálogo intercultural. Destaca a escassez de dados seguros sobre a prática de infanticídio entre os indígenas, e adverte sobre o perigo da generalização. Opõe-se à retirada dessas crianças de seu convívio familiar e denuncia o preconceito étnico-racial reforçado pelo documentário *Hakani*. Ao finalizar seu pronunciamento, conclama:

[...] que essa mesma energia em torno dos prós e dos contras do PL esteja também presente naquelas situações em que número ainda maior de vidas está em jogo: a luta pela demarcação das terras indígenas; a preservação das já demarcadas e com ataque cotidiano por parte dos ruralistas; a desnutrição de crianças, com destaque para os guaranis de Mato Grosso do Sul, vitimados pelo confinamento em pequenas terras impostas pelo agronegócio da soja; a criminalização do movimento indígena e o assassinato de suas lideranças (ALENCAR, 2009).

Diante da manifestação de apoio à aprovação da Lei Muwaji pela esmagadora maioria dos parlamentares, Chico Alencar foi pressionado a explicar sua posição, e de acordo com Santos-Granero (2011), o deputado teria afirmado que pedira o adiamento atendendo a uma solicitação da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) e do Conselho Indigenista Missionário (CIMI).

Ainda em 2009, “representantes da ABA apresentaram uma petição à deputada Janete Pietá e aos membros da Comissão de Direitos Humanos e Minorias, requerendo formalmente o arquivamento da Lei Muwaji” (SANTOS-GRANERO, 2011, p. 150). Em agosto de 2009, a discussão do parecer foi adiada a pedido da deputada Iriny Lopes, vice-líder do PT na época. Ao decorrer de um intervalo de tempo de 14 meses, isto é, de agosto de 2009 a outubro de 2010, a discussão referente ao PL 1.057/2007 não compôs a pauta das reuniões deliberativas da Câmara dos Deputados. Frente a isso, em novembro de 2010, o deputado João Campos (PSDB-GO) apresentou um requerimento de urgência para a apreciação deste. Assim, ainda nesse mesmo mês ocorreu novamente a apresentação do parecer da relatora da CDHM, porém, com discussão adiada em face do encerramento da sessão.

Em janeiro de 2011, o PL foi arquivado pela mesa diretora da Câmara dos Deputados, sendo desarquivado em fevereiro do mesmo ano, a pedido do deputado Henrique Afonso (PV-AC). Em março, voltou a compor a pauta de reunião deliberativa, porém, ainda sem ocorrer a apreciação. Em maio, novamente, a deputada Janete Rocha Pietá, relatora da CDHM apresentou seu parecer favorável à aprovação na forma de substitutivo, o qual foi aprovado unanimemente em junho, e encaminhado à Comissão de Constituição e Justiça e de Cidadania (CCJC), sendo, no mês de agosto, designado como relator o deputado Alessandro Molon (PT-RJ). Em novembro de 2012, precisamente após 14 meses, o relator da CCJC apresentou seu parecer pela constitucionalidade, juridicidade e técnica legislativa e, no mérito, pela aprovação na forma do substitutivo da CDHM. Em julho de 2013, o projeto foi aprovado por unanimidade na CCJC, e em agosto, teve os pareceres de ambas as comissões publicados no Diário da Câmara dos Deputados. Em setembro de 2013, março e maio de 2014, os deputados Romário (sem partido, RJ), Acelino Popó (PRB-BA) e Geraldo Resende (PMDB-MS), respectivamente, apresentaram requerimentos pela inclusão do PL 1.057/2007 na Ordem do Dia do Plenário.

## Argumentos que legitimam a intervenção do Estado

O mapeamento dos discursos dos parlamentares ocorreu por meio da utilização do mecanismo de busca disponível em “discursos e notas taquigráficas” do sítio da Câmara dos Deputados. Para o levantamento dessas informações, foram utilizadas as palavras-chave “infanticídio”, “infanticídio indígena”, “PL 1.057”, “Lei Muwaji” e “Muwaji”. Faz-se necessário esclarecer que para a palavra-chave “infanticídio”, muitos dos discursos são referentes a posicionamentos contrários à legalização do aborto, violência infantil, assassinato de crianças, e outras questões mais amplas. Diante disso, para uma melhor visualização das informações referentes especificamente ao assunto aqui abordado, a sistematização dos discursos contemplou apenas os pronunciamentos em que o termo infanticídio faz alusão a essa prática entre os povos indígenas. Esses discursos correspondem a um número de 38 pronunciamentos, que passaram a ocorrer, de forma regular, a partir de 2006, como resultado da Audiência Pública “O caso das crianças *Suruwahá*”, realizada em dezembro de 2005 na Comissão da Amazônia, Integração Nacional e Desenvolvimento Regional. Muitos desses pronunciamentos, apenas citam a existência de infanticídio indígena no Brasil, outros declaram apoio à aprovação da Lei Muwaji, e outros se posicionam de forma mais contundente, exigindo a intervenção direta e imediata do Estado. Na tabela abaixo apresento as principais unidades discursivas acionadas por esse debate.

UNIDADE DISCURSIVA	FREQUÊNCIA
Direito à vida	11
Barbárie	2
Cultura da morte	1
Crueldade	1
Dever cristão	2
Selvageria	1
Genocídio	1
Desumano	1

PARLAMENTAR	PARTIDO	UF	ESCOLARIDADE	PROFISSÃO	RELIGIÃO	POSICIONAMENTO
Adelor Vieira	PMDB	SC	Superior	Professor	Assembleia de Deus	A favor
Amauri Teixeira	PT	BA	Superior	Auditor-fiscal	-	A favor
Barbosa Neto	PDT	PR	Superior	Jornalista, radialista	-	A favor
Chico Alencar	PSOL	RJ	Superior	Professor	-	Contra
Cleber Verde	PRB	MA	Superior	Servidor público, vendedor autônomo	Evangélico*	A favor
Edio Lopes	PMDB	PR	Superior em andamento	Servidor público	-	A favor
Henrique Afonso	PV	AC	Superior	Professor	Comunidade Shamah	A favor
Iris Simões	PR	PR	Superior incompleto	Radialista	-	A favor
Jefferson Campos	PSB	SP	Superior	Advogado, radialista, ministro evangélico	Quadrangular	A favor
João Campos	PSDB	GO	Superior	Delegado de polícia	Assembleia de Deus	A favor
Lincoln Portela	PR	MG	Superior	Radialista, apresentador de TV	Batista Renovada	A favor
Marcelo Serafim	PSB	AM	Superior	Farmacêutico, bioquímico	-	A favor
Pastor Marco Feliciano	PSC	SP	Superior	Empresário, pastor evangélico	Catedral do Avivamento	A favor
Pastor Reinaldo	PTB	RS	Superior incompleto	Professor, ministro evangélico	Quadrangular	A favor
Roberto de Lucena	PV	SP	Superior	Pastor evangélico	O Brasil para Cristo	A favor
Rosinha da Adefal	PT do B	AL	Superior	Servidor público	Sara Nossa Terra	
Takayama	PMDB	PR	Superior	Professor, empresário, ministro evangélico	Assembleia de Deus	A favor

\*MEMBRO DA FRENTE PARLAMENTAR EVANGÉLICA COM RELIGIÃO NÃO ESPECIFICADA.



A concepção de direito à vida aparece sustentada pela Declaração Universal dos Direitos Humanos, sendo o argumento com maior recorrência nos pronunciamentos dos representantes do Legislativo. Entrelaçado a isso está a afirmação de que a vida é superior à cultura. A ideia de barbárie, crueldade e desumanidade retratam e reforçam o estereótipo do índio enquanto primitivo e desumano. Diante disso, é um dever cristão salvar as crianças indígenas da crueldade de seus pais e parentes, e posicionar-se de forma contundente contra a cultura de morte – legalização do aborto, pesquisa com células tronco-embrionárias etc. – que tenta ser instaurada em nosso país.

A maioria dos deputados que se manifestam a respeito dessa temática é ou na ocasião era membro da Frente Parlamentar Evangélica, tão logo, o infanticídio também faz parte dessa ofensiva geral pela regulação do corpo. Fundada em setembro de 2003, e tendo como lema uma passagem bíblica, “Quando os justos governam, alegra-se o povo; mas quando o ímpio domina, o povo geme” (Provérbios, 29:2), a Frente Parlamentar Evangélica, que hoje reúne um total de 68 deputados, tem pleiteado cargos em comissões estratégicas que tratam de assuntos polêmicos, como, por exemplo, as reivindicações de homossexuais por direitos iguais, legalização do aborto e políticas sobre drogas. Como resultado dessa empreitada, recentemente, o deputado pastor Marco Feliciano (PSC-SP), chegou a assumir a presidência de Comissão de Direitos Humanos e Minorias (CDHM), causando uma onda de protestos por parte da sociedade civil organizada.

Ao decorrer do período de tramitação da Lei Muwaji, o ano de maior incidência dos discursos a ela relacionados, foi o ano de 2011, com um total de 16 pronunciamentos. Do total geral de discursos aqui analisados, ou seja, um número de 38 pronunciamentos, 11 deles foram proferidos pelo deputado Roberto de Lucena, no ano de 2011. Na sequência, com oito discursos está o deputado Henrique Afonso, autor do projeto.

PARLAMENTAR	Nº DISCURSOS
Roberto de Lucena	11
Henrique Afonso	8
Lincoln Portela	3
Rosinha da Adefal	3
Adelor Oliveira	1
Takayama	1
Marcelo Serafim	1
João Campos	1
Cleber Verde	1
Barbosa Neto	1
Chico Alencar	1
Iris Simões	1
Edio Lopes	1
Pastor Reinaldo	1
Jefferson Campos	1
Amauri Teixeira	1
Pastor Marco Feliciano	1

De modo geral, como argumentos que legitimam a intervenção do Estado, destacam-se a missão de fortalecer a família e resgatar os seus valores. Os parlamentares que se manifestaram favoráveis à aprovação do PL também se manifestam contrários à legalização do aborto. O deputado Henrique Afonso, autor do projeto, em discurso proferido no mesmo dia em que protocolou o PL, afirmou:

Sr. Presidente, quero fazer um chamado para o Brasil, um apelo de fé, humanidade e cristandade: não vamos resolver os problemas sociais do país praticando violência contra bebês; não vamos resolver o destino da humanidade ou do Brasil instituindo no planejamento familiar a legalização do aborto, decretando a morte de milhões de crianças; não vamos conquistar e avançar na busca da liberdade tirando a liberdade de uma criança, indefesa, de viver; não vamos resolver o problema de saúde pública colocando a morte como marco de referência (AFONSO, 2007b).

Não obstante, para esse deputado, a saúde indígena constitui-se como um problema de saúde pública de importância superior ao aborto. “De saúde indígena entendo. E afirmo que este, sim, é um caso de saúde pública, pois em um universo de pouco mais de um milhão de índios brasileiros, nos deparamos com um índice alarmante de mortalidade infantil” (AFONSO, 2007b).

O deputado Lincoln Portela (PR-MG) chega até mesmo a comparar o infanticídio ao nazismo, em termos de selvageria. “Trata-se de uma barbaridade inaceitável, perpetrada contra indiozinhos portadores de deficiência física ou mental ou de qualquer outra característica julgada indesejável pelas respectivas comunidades” (PORTELA, 2007). Acusa a FUNAI de intolerância perversa e descumprimento da Declaração Universal dos Direitos Humanos:

A Declaração, nos 30 artigos, defende a vida, acima de tudo, até mesmo da diversidade religiosa ou dos valores e códigos morais dos variados povos do planeta. Nesse contexto, não é possível aceitar a continuidade do genocídio que hoje se pratica no Brasil, sob os olhares coniventes de representantes do governo, a pretexto de garantir a manutenção de uma cultura, por hipótese, *‘repleta de significados’*, conforme se referiu o antropólogo do Ministério Público. Em primeiro lugar, pela razão óbvia, e já referida, de que nenhuma manifestação cultural pode desrespeitar os direitos básicos à dignidade e à vida humana. Em segundo, pelo fato de a cultura indígena ser dinâmica, assim como qualquer outra, não necessitando aferir-se a antigas práticas selvagens e cruéis (PORTELA, 2007).

Esse deputado, em 2006, antes mesmo do PL 1.057 ser protocolado, já iniciara, juntamente com a Frente Parlamentar Evangélica, a Campanha Nacional a Favor da Vida e Contra o Infanticídio.

Para o deputado Barbosa Neto (PDT-PR), “enquanto buscamos amparar os direitos dos indígenas com as ações da FUNAI e a demarcação de suas terras, esquecemos que crianças indígenas indefesas estão morrendo por falta de amparo do Estado brasileiro” (BARBOSA NETO, 2008).

O deputado Pastor Marco Feliciano (PSC-SP), por sua vez, assevera:

[...] não devemos deixar mais uma vez passar a oportunidade de achar uma solução que vá ao encontro de nosso sentimento cristão, que ampara de forma irrestrita o direito à vida. [...]

Não devemos perder tempo, pois quanto mais tempo passa, mais vidas inocentes podem estar correndo perigo. É claro que, no que tange à preservação cultural, costume, língua, devemos respeitá-los plenamente – no Brasil, há mais de 200 povos indígenas e cerca de 180 línguas, que constituem um tesouro a ser cuidado –, mas devemos amparar as mães dessas crianças, por meio de assistência médica e recursos, para que não sejam obrigadas a cumprir o que geralmente é imposto pela liderança da comunidade, em nome dessa ‘tradição cultural’. Não podemos deixar de registrar a presença da igreja cristã nas comunidades indígenas, com um trabalho de integração sociocultural que proporciona a esses nossos irmãos, verdadeiros brasileiros, acesso à tecnologia e assistência médica e, também, à palavra de Deus – essa, sim, não volta sem resposta. Estive muitas vezes na Amazônia, pregando o evangelho, e já participei de cultos com maciça presença de indígenas. Pude constatar o interesse desses povos pela palavra de Deus (FELICIANO, 2011).

O deputado Roberto Campos (PSB-SP) refere-se à Lei Muwaji como “[...] uma iniciativa de natureza humanitária, que garante às crianças indígenas brasileiras o direito à vida”, uma vez que, “a proteção à criança, seja ela indígena ou não, é valor universal, cristão e desígnio de Deus” (CAMPOS, 2011).

Convencido desse dever moral, cristão e político de salvar as crianças indígenas da crueldade de seus pais e parentes, o deputado Roberto de Lucena (PV-SP) chegou até mesmo a protocolar, em abril de 2011, dois projetos de lei – o primeiro (PL 1.121) que institui o ano de 2014 como o Ano Nacional de Combate à Violência Praticada Contra a Criança e a Mulher Indígenas, e o segundo (PL 1122) que institui o dia 15 de agosto como o Dia Nacional de Combate à Violência Praticada Contra a Criança Indígena. Ambos os projetos, em janeiro de 2012, foram arquivados pela Coordenação de Comissões Permanentes (CCP).

Percebemos, portanto, que para os parlamentares a aprovação da Lei Muwaji é compreendida como uma campanha pró-vida. No entanto, para a Comissão de Assuntos Indígenas da Associação Brasileira de Antropologia (CAI/ABA), para o Conselho Indigenista Missionário

(CIMI), como também para o movimento indígena, esse projeto de lei é uma tentativa de criminalização das coletividades indígenas, que traz implícita a suspeita de natural perversão e irracionalidade desse povo. Conforme João Pacheco de Oliveira, presidente da CAI/ABA, esse movimento que visa à criminalização daquilo que se convencionou chamar de infanticídio indígena:

Não é uma campanha pró-vida, mas uma tentativa de criminalização das coletividades indígenas, colocando-as na condição permanente de seus réus e propondo um inquérito para a averiguação de seu grau de barbárie. [...] Trata-se de um falso debate, arditamente tecido para que as pessoas discutam se são a favor ou contra 'que os indígenas possam exercer livremente a crueldade contra seus próprios filhos'. Implícita há a suspeita de uma natural perversão e irracionalidade dos indígenas, crença que serviu de álibi para que contra eles no passado fossem usadas sistematicamente a força bruta, a escravização e a pedagogia do medo (OLIVEIRA, 2009, p. 1).

Os fragmentos de discursos aqui transcritos demonstram, portanto, os pilares da legitimação da intervenção do Estado. Destaca-se a presença de elementos que implicam a negação da importância da questão territorial, argumentação recorrente por parte de representantes do Legislativo, sempre que se coloca em cena a situação das crianças indígenas. Essa banalização do direito dos indígenas ao território representa o cerne da questão indígena atual, e instaura uma lógica hierárquica de direitos, na qual aqueles tidos como prioridade devem ser atendidos, e os outros, deixados de lado. No entanto, a eleição dessas prioridades não é algo interno aos grupos indígenas, mas, sim, novamente, imposta pelos de fora. Essa mesma lógica hierárquica também é aplicada sobre a cultura, como é possível visualizar no discurso do deputado pastor Marco Feliciano. Expressões culturais, como a língua, devem ser mantidas, enquanto outras práticas, tidas como nocivas, devem ser suprimidas. O discurso desse deputado sustenta-se sob um princípio ultrapassado, pautado na lógica colonial de catequização. Nesse sentido, em pleno século XXI, as missões religiosas ainda seriam utilizadas com a finalidade de levar aos indígenas à salvação e à civilização.

Todos os discursos proferidos pelos parlamentares durante a tramitação da Lei Muwaji, compreendem a aprovação da mesma como um ato a favor da vida. No entanto, a concepção de vida aqui acionada refere-se a uma concepção hegemônica, legado do cristianismo, dessa forma, negando às coletividades indígenas a possibilidade de viverem de acordo com suas próprias cosmologias. Destaque-se, entretanto, que as cosmologias indígenas comportam diferentes noções de vida, de personitude, de humanidade, que, de modo geral, se constituem gradativamente por meio das relações sociais.

O que propõe a Lei Muwaji:  
da versão original ao substitutivo

A versão original do projeto de lei propõe, em seu art. 1, que não sejam aceitas quaisquer tipos de práticas tradicionais indígenas, bem como de outras sociedades ditas não tradicionais, que não estejam em conformidade com os direitos humanos fundamentais, estabelecidos na Constituição Federal e internacionalmente reconhecidos.

Outro aspecto polêmico apresentado pelo PL 1.057 é o que concerne à criminalização por omissão de socorro de indivíduos que, ao tomarem conhecimento de crianças em situação de risco, não comunicarem órgãos como Funai, Funasa, Conselho Tutelar ou na falta desses, à autoridade judicial ou policial. A pena prevista para quem não o fizer varia de um ano a seis meses de reclusão, ou multa. Além disso, sobre as autoridades dos referidos órgãos, recai a mesma acusação de omissão de socorro, quando não adotarem imediatamente as atitudes cabíveis.

O projeto de lei estabelece ainda, que as autoridades judiciais, ao constatarem a disposição dos genitores ou do grupo à realização da prática tradicional nociva, devem retirar a criança provisoriamente do convívio do grupo, levando-a para abrigos especialmente criados para esse fim e/ou para eventual adoção. A justificativa é a de preservação do direito fundamental à vida e à integridade físico-psíquica dessas crianças.

O deputado Herinque Afonso, autor do projeto, justifica que:

A presente proposição visa a cumprir o disposto no Decreto 99.710, de 21 de novembro de 1990, que promulga a Convenção sobre os Direitos da Criança, a qual, além de reconhecer o direito à vida como inerente a toda criança (art. 6), afirma a prevalência do direito à saúde da criança no conflito com as práticas tradicionais e a obrigação de que os Estados-partes repudiem tais práticas, ao dispor, em seu artigo 24, n° 3 (AFONSO, 2007a, p.3).

O autor do projeto também afirma que o art. 227 da Constituição Federal, o art. 7 do Estatuto da Criança e do Adolescente e o art. 1 do Código Civil, garantem o direito à vida como um direito por excelência. Portanto, caberia ao Estado brasileiro atuar no sentido de amparar todas as crianças como “sujeitos de direitos humanos” que são, independente de suas origens, gênero, etnia ou idade. O deputado assegura que as tradições são reconhecidas, porém, não se sobrepõem aos direitos humanos, não estando legitimadas a justificar a violação dos mesmos, conforme dispõe o art. 8, n° 2 do Decreto 5.051/2004, que promulga a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT).

Assim, para o deputado Henrique Afonso, a tolerância no que tange à diversidade cultural deve ser norteada pelo respeito aos direitos humanos, pois o bem maior a ser tutelado não é a cultura, mas, sim, o ser humano. O deputado concluiu sua argumentação enfatizando a urgência de providências que este assunto requer, uma vez que, inúmeras crianças têm sido vítimas de práticas tradicionais nocivas, sem que haja providências para cessar tais violações à sua dignidade e aos direitos fundamentais.

Em seu parecer, a deputada Janete Rocha Pietá, relatora da CDHM, assevera que:

O projeto em questão põe em evidência o forte dilema que envolve o tema do infanticídio indígena, tanto entre os povos indígenas, quanto no meio acadêmico, que conta com duas correntes antropológicas distintas. Por um lado, argumenta-se que não há valores universais que orientam a humanidade, mas, sim, valores inerentes a cada cultura, que define seus próprios padrões de bem e mal e os utiliza para julgar o comportamento dos indivíduos desse grupo social. Neste caso, há uma contraposição a qualquer processo de mudança por se considerar que as presentes normas culturais são perfeitas em si. Por outro lado, o argumento utilizado é que o homem compartilha alguns valores, independente de sua cultura, e que o

intercâmbio de ideias e valores entre as culturas não é etnocida. Ao contrário, é enriquecedor e permite ao grupo social refletir sobre seus problemas e encontrar soluções internas distintas das adotadas até então. Defende-se que o diálogo, praticado com base no respeito mútuo, é construtivo e pode transmitir conhecimento aplicável em diferentes contextos culturais (PIETÁ, 2011, p.01-02).

Para a relatora, uma das principais dificuldades encontradas no PL 1.057 é o que se refere à obrigatoriedade que o mesmo visa a impor a todos os cidadãos de notificarem às autoridades competentes, sob risco de acusação de omissão de socorro, sempre que tomarem conhecimento de crianças em condição de perigo eminente por submissão a práticas tradicionais nocivas. Entretanto, para Maíra de Paula Barreto, doutora em Direitos Humanos pela Universidade de Salamanca, presente na audiência pública realizada em 2007 pela CDHM, a tipificação da omissão de socorro prevista pelo projeto para esses casos apenas reforça a legislação já vigente através do art. 135 do Código Penal, que considera bens jurídicos tutelados a vida e a saúde da pessoa humana. Além disso, para a deputada Janete Pietá, o uso do termo “nocivas” para identificar determinadas práticas tradicionais dos povos indígenas, atribui uma concepção de crueldade, de barbárie para esses povos, visto que tal termo representa algo que é danoso, prejudicial a outrem.

Essa deputada também afirma que a garantia do direito à vida das crianças, mulheres e famílias indígenas deve ser assegurado por meio da implantação de políticas públicas. Portanto, propõe a criação de um Conselho Nacional de Direitos Indígenas e de um Conselho Tutelar Indígena, ficando sob responsabilidade de tais órgãos:

Tratar, respectivamente, da discussão de questões culturais próprias dos grupos indígenas, elaborando campanhas de conscientização destinadas a promover mudanças entre esses grupos, e a promoção de medidas voltadas para o bem-estar das crianças e adolescentes indígenas (PIETÁ, 2011, p.03).

Diante dessas ressalvas, a relatora afirma ser favorável à aprovação do projeto de lei nº 1.057/2007 de autoria do deputado Henrique Afonso, porém, na forma do substitutivo proposto pela CDHM, já apresentando em março de 2009:



Art. 1º Acrescente-se o art. 54-A à Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973:

‘Art. 54-A. Reafirma-se o respeito e o fomento às práticas tradicionais indígenas, sempre que as mesmas estejam em conformidade com os direitos fundamentais estabelecidos na Constituição Federal e com os tratados e convenções internacionais sobre direitos humanos de que a República Federativa do Brasil seja parte.

Parágrafo único. Cabe aos órgãos responsáveis pela política indigenista oferecerem oportunidades adequadas aos povos indígenas de adquirir conhecimentos sobre a sociedade em seu conjunto quando forem verificadas, mediante estudos antropológicos, as seguintes práticas:

I - infanticídio;

II - atentado violento ao pudor ou estupro;

III - maus tratos;

IV - agressões à integridade física e psíquica de crianças e seus genitores.’

Art. 2º Esta lei entra em vigor na data de sua publicação.

A proposta de substitutivo altera completamente a redação do projeto original, de forma a não criminalizar os supostos envolvidos em tais situações, sejam eles funcionários dos órgãos governamentais ou os próprios indígenas. Para a Atini e demais defensores da Lei Muwaji, isso é algo desvantajoso, mas ainda assim, é um avanço na luta pelo direito à vida das crianças indígenas. Porém, a nova redação, ao estabelecer uma relação entre infanticídio – que, de modo geral, para os indígenas é explicado a partir de contextos cosmológicos e demográficos –, violência sexual e maus tratos – práticas veementes rejeitadas pelos povos indígenas –, reforça a concepção discriminatória, preconceituosa e racista de que os indígenas são bárbaros e irracionais (SANTOS-GRANERO, 2011).

O parecer da relatora da CDHM, com alteração na forma de substitutivo, foi aprovado unanimemente, e na sequência encaminhado à Comissão de Constituição e Justiça e de Cidadania, onde foi designado como relator o deputado Alessandro Molon (PT-RJ). Em novembro de 2012, o deputado, por julgar que a proposta “[...] está em plena consonância com os princípios constitucionais da promoção e proteção

dos direitos humanos de crianças e adolescentes [...]” (MOLON, 2012, p.05), votou pela constitucionalidade, juridicidade, boa técnica legislativa e assim, aprovação do mesmo.

Em seu parecer, Alessandro Molon afirma que:

O substitutivo apresentado ao projeto de lei nº 1.057, de 2007 pela Comissão de Direitos Humanos e Minorias, relatado pela deputada Janete Rocha Pietá, não apregoa interferência de forma autoritária nas práticas culturais dos povos indígenas. Ao contrário, reafirma o respeito e o fomento às práticas tradicionais indígenas, sempre que as mesmas estejam em conformidade com os direitos fundamentais estabelecidos na Constituição Federal e com os tratados e convenções internacionais sobre os direitos humanos de que o Brasil seja parte (MOLON, 2012, p.03).

Para o relator, a natureza universal dos direitos humanos é inquestionável, portanto, independente das perspectivas culturais, cabe ao Estado a obrigação de assegurar a observância de tais direitos. Frente a isso, o deputado entende que o direito à diversidade dos povos indígenas é limitado pelo direito fundamental da pessoa humana, isto é, o direito à vida, pois “o direito à vida é inato, independente de etnia ou crença” (MOLON, 2012, p.04). Ademais, esse deputado assevera que os direitos culturais não podem ser usados para legitimar qualquer prática de tortura ou crueldade, deste modo, afirma que qualquer tentativa de justificar ou legitimar a prática de infanticídio indígena com base no direito à diversidade cultural, deve ser veementemente refutada.

E assim, nossos parlamentares, por acreditarem que a vida está acima da cultura – e sob essa perspectiva, a diversidade cultural dos povos é compreendida como um empecilho para a plena realização dos direitos humanos – colocam os indígenas novamente no banco dos réus, sentenciando-lhes, mais uma vez, à subalternidade e ao preconceito.

## Considerações finais

Mediante a análise dos discursos dos parlamentares, percebi que como argumentos centrais para a aprovação da Lei Muwaji, aparecem de forma interrelacionada a preocupação com a vida e o bem-estar das crianças indígenas, e a ideia do dever moral, social e político de garantir os direitos fundamentais prescritos pela Declaração Universal dos Direitos Humanos.

No que concerne à dita preocupação dos parlamentares com relação à vida e o bem-estar das crianças indígenas, é preciso esclarecer que a infância enquanto modo particular de pensar a criança muda de um contexto histórico, cultural, e social para outro. Logo, a concepção ocidental de infância, que, por sua vez, norteia os discursos aqui analisados, não cabe, propriamente, para analisar a relação entre os indígenas e suas crianças. A exemplo da afirmação de Tassinari:

[...] Ao contrário de nossa prática social que exclui as crianças das esferas decisórias, as crianças indígenas são elementos-chave na socialização e na interação de grupos sociais e os adultos reconhecem nelas potencialidades que as permitem ocupar espaços de sujeitos plenos e produtores de sociabilidade (2007, p. 23).

Inúmeros são os relatos etnográficos que retratam o valor positivo atribuído às crianças indígenas no interior de suas sociedades. Entre os Karajá, por exemplo, conforme Aytai (1979), após o nascimento do primeiro filho, o homem passa a ser identificado como o “pai de fulano”. Em casos de separação dos cônjuges, sempre há disputa acerca de quem ficará com os filhos. E em casos de esterilidade conjugal, ao invés da separação, o casal opta pela adoção de crianças, geralmente, órfãs. Deste modo:

Não encontramos crianças semiabandonadas: na falta dos pais, as criancinhas são imediatamente adotadas por outras famílias. As crianças adotadas são consideradas próprias, não são mais devolvidas, e as obrigações e proibições oriundas do parentesco – por exemplo, a proibição do incesto – aplicam-se nelas com todo rigor (AYTAI, 1979, p. 2).

Em contrapartida, escassos são os dados sobre a ocorrência de casos de infanticídio indígena. Deste modo, devemos ter em mente, como adverte João Pacheco de Oliveira que:

[...] práticas de infanticídio entre os indígenas são virtualmente inexistentes no Brasil atual, como logo vieram a esclarecer a FUNAI e os antropólogos. São raros os casos onde exista informação etnográfica confiável ou consistente sobre tais fatos (2009, p. 1).

Da mesma forma, Holanda (2008) também denuncia a escassez de dados diretos sobre taxas de mortalidade nos estudos populacionais de povos indígenas. Segundo a autora, mesmo quando se tem em mãos tais dados, deve-se levantar o questionamento de que “se no número de crianças ‘mortas’ estão inclusos os interditos de vida, se os natimortos efetivamente nasceram sem vida e o que quer dizer a presença constante de ‘outras causas *mortis*’ neste tipo de estudo ” (HOLANDA, 2008, p. 63). Além disso, onde estão os corpos das 300 crianças mortas por ano, vítimas de infanticídio indígena de que falam os representantes do Legislativo? Se contarmos apenas os seis anos de duração desse debate na Câmara dos Deputados, já teríamos um total de 1.800 corpos. Mas onde estão esses corpos dos quais ninguém fala e ninguém vê? Isso denota a inexistência de qualquer preocupação com a factualidade. A própria situação que levou à criação do PL 1.057/2007 não corresponde a um caso de infanticídio propriamente, mas, sim, a saída de duas crianças de sua aldeia em decorrência das precárias condições de assistência à saúde indígena no Brasil. Sob essa perspectiva, a Lei Muwaji legisla mais sobre ficções que sobre fatos concretos.

Frente a isso, precisamos refletir sobre a criminalização do infanticídio indígena a partir das configurações do cenário político-social atual, no qual essa prática constituiu-se mais como uma espécie de mito, que propriamente como realidade. Nesse contexto, não podemos perder de vista os interesses e conflitos que cercam os indígenas e suas terras.

Como argumentei anteriormente, quando os direitos fundamentais da criança indígena são postos em cena, automaticamente, por parte de representantes do Legislativo, ocorre a negação da importância da questão territorial. Esse fato é percebido através do discurso do deputado

Barbosa Neto (PDT-PR) e reafirmado no discurso do presidente da Assembleia Legislativa do estado de Mato Grosso do Sul, deputado Jerson Domingos (PMDB-MS), na abertura do 1º Ciclo de Debates Criança Indígena e seus Direitos Fundamentais, ocorrido na cidade de Campo Grande, durante os dias 19 e 20 de abril de 2012:

Será que o problema das crianças indígenas é uma extensão de terra? Será que não é a falta de atenção daqueles que têm responsabilidade de tutelar as crianças e os índios? Será que este órgão do governo federal não está na figura somente de fazer política e usando as etnias como massa de manobra? Se assim for, eu não posso aceitar. Eu vejo que talvez essa campanha de invasão e a extensão de terra não seja solução, e, sim, dar qualidade de vida às pessoas, os índios, como todos nós brancos temos. Escola de qualidade, oportunidade no mercado de trabalho, educação, enfim, inseri-los no mercado de trabalho. Não porque é índio que tem que viver como animal. Ele é índio, o negro, o branco, todos têm direito de viver com dignidade. E diria para a senhora, se lá, na aldeia dos Cadiuéu, no município do Porto Murtinho, que tem 530 mil hectares de terra aproximadamente, existe esse estado de miséria, será que é a extensão territorial que está faltando? Ou falta atenção da FUNAI, ou falta atenção do governo federal? Ou falta quem verdadeiramente tem obrigação de cuidar desse povo? (DOMINGOS, 2012, grifo meu).

Esse deputado, em sua argumentação, nega veementemente a existência de uma relação direta entre a vulnerabilidade das crianças indígenas e a questão territorial. Numa perspectiva mais ampla, essa situação pode ser compreendida como uma manobra política, em que as crianças, por serem compreendidas como seres frágeis e indefesos, causam grande comoção na sociedade. Nesse contexto, tornam-se instrumentos para o desvio do curso do debate.

Não obstante, está explícito na fala do deputado, o princípio do Estado enquanto tutor das crianças e dos índios, reafirmando aquilo que Ferreira (2008) chama de “desigualdade jurídica institucionalizada” para os índios no Brasil. O poder tutelar foi sepultado pela Constituição Federal de 1988, e em 2002, com a reformulação do Código Civil, a categoria índio deixou de ser objeto de tutela, “reconhecendo a

capacidade civil e processual dos índios, e eliminando qualquer tipo de categorização que diferenciasses hierarquicamente os indígenas dos não indígenas” (FERREIRA, 2008, p. 4). Porém, ao que tudo indica, essas memórias são acionadas apenas quando são convenientes.

No tocante à premissa da existência de direitos fundamentais assegurados pela Declaração Universal dos Direitos Humanos, outro elemento acionado por esse debate, precisamos estar cientes de que tal declaração “faz parte de um movimento hegemônico ocidental e predominantemente americano” (NADER, 1999, p. 64). E que, embora Eleanor Roosevelt, presidente da Comissão de Direitos Humanos da ONU, tenha sido:

[...] persistente em lembrar seus colaboradores de que eles eram responsáveis por escrever uma declaração aceitável a todas as religiões, ideologias e culturas. [...] Não havia representantes das populações indígenas do mundo, dos povos islâmicos do chamado ‘Terceiro Mundo’, e a representação das mulheres era pouco expressiva [...] (NADER, 1999, p. 63).

A fim de explicar o porquê de representantes das populações indígenas não estarem presentes no processo de elaboração da Declaração Universal dos Direitos Humanos, a autora apresenta uma reflexão realizada por Richard Falk, o qual:

[...] argumentou que a desconsideração para com as populações indígenas pode ser descrita como uma área de ‘cegueira normativa’ – uma cegueira que acompanha uma visão de modernização que vê culturas pré-modernas como uma forma de atraso a ser superado para o bem das populações indígenas. Nessa perspectiva, raciocina-se não por respeito à autonomia cultural de povos indígenas, mas antes visando à sua assimilação organizada e equitativa no espaço benevolente do *ethos* modernizante. Em nome do desenvolvimento, populações indígenas foram e ainda estão sendo destruídas e deslocadas em várias partes do Terceiro Mundo [...]. A própria exclusão do processo de formulação dos direitos já é uma negação de direitos humanos de acordo com Falk, e é fácil ver por quê (NADER, 1999, p. 65).

Deparamo-nos, então, com o problema da representação proposto por Spivak (2012), e nesse caso, efetivamente, o subalterno não pode falar. A inexpressividade da participação de mulheres denota o que a autora identifica como a dupla obliteração do itinerário do sujeito subalterno quando se trata da diferença sexual. O “ser humano” feminino, agora dotado de direitos em virtude do reconhecimento da sua humanidade, mantém-se sob o jugo da dominação masculina. “Se, no contexto da produção colonial, o sujeito subalterno não tem história e não pode falar, o sujeito subalterno feminino está ainda mais profundamente na obscuridade” (SPIVAK, 2012, p. 85). Estaríamos ainda diante da sentença “homens brancos estão salvando mulheres de pele escura de homens de pele escura”, proposta pela autora em vários momentos da sua análise?

Diante da ausência das minorias étnicas, é pertinente dizer, portanto, que a Declaração Universal dos Direitos Humanos contemplou os padrões de uma única cultura, e como o imperialismo humanitário surgido no pós-guerra, constitui-se como a cultura hegemônica e etnocêntrica – a cultura dos direitos humanos (DINIZ, 2001). Esses direitos considerados universais são construídos politicamente, são produções históricas, culturais e estão imbricados em relações de poder, dessa forma, o seu caráter universal reside exclusivamente na teoria (SCHUCH, 2009). Nesse sentido, reitero aqui a ideia, já defendida anteriormente, de que a concepção de vida acionada pela Lei Muwaji refere-se a uma concepção ocidental e hegemônica, legado do cristianismo, que nega às coletividades indígenas a possibilidade de viverem de acordo com suas próprias cosmologias. Reafirma-se assim, uma visão etnocêntrica do que é vida, do que humano e de quem é mais ou menos digno de direitos.

Na verdade, o debate sobre infanticídio indígena não traz nada de novo, apenas reafirma, porém agora sob a égide dos direitos humanos universais, as antigas acusações de selvageria, crueldade e irracionalidade dos indígenas. O que temos agora não passa de um novo motivo, um novo pretexto para negarmos aos indígenas o que lhes é assegurado por direito – sua organização social, costumes, línguas, crenças, tradições e terras. Por conta de suas culturas primitivas, com práticas cruéis, eles abandonam, enterram, matam suas pobres crianças. Diante disso, como explicar o abandono de crianças em latas de lixo em nossa tão civilizada cultura? Além do que, não é estranho o fato de que o primeiro

caso seja tratado como uma violação dos direitos humanos, enquanto que o segundo é tipificado como um mero crime?

Um ótimo exemplo da distinção social, política e jurídica dos fatos é o Caso Dominique, citado por Beltrão *et al.*:

[...] acerca do(s) recente(s) ‘infanticídio(s) na França’, que diz respeito ao suposto homicídio de oito recém-nascidos pela suposta mãe, Dominique Cottrez, uma francesa de 45 anos e cerca de 130 kg, assistente de enfermagem, mãe de duas filhas de 22 e 21 anos, casada com Pierre-Marie Cottrez, carpinteiro, integrante do conselho local, na pequena vila *Villers-au-Tertre*, com cerca de 650 habitantes (2010, p. 5).

Diante do ocorrido:

[...] os franceses não foram acusados de selvagens, cruéis ou violadores de Direitos Humanos. As autoridades políticas e judiciais francesas não foram desconsideradas, a jurisdição não foi violada, e as leis locais não foram desrespeitadas. A crueldade pela prática dos crimes recai sobre Dominique – a ‘mulher gorda, feia e perversa’. As explicações dadas pelos especialistas, chamados a se pronunciar sobre o caso, aprontaram a possibilidade de ‘degeneração da gravidez’, isto é, quando a mulher se recusa a aceitar o fato de que está grávida, fato que pode levar ao assassinato da criança, logo após o nascimento (BELTRÃO *et al.*, 2010, p. 5-6).

Se, em tese, a preocupação é a vida e o bem-estar de crianças inocentes, qual a distinção que se estabelece entre crianças francesas e crianças indígenas? Por que os franceses não foram acusados de terem violado os direitos humanos?

Este fato, bem como, a repercussão do documentário Hakani, a Lei Muwaji e a campanha internacional e nacional contra o infanticídio indígena comprovam a tese de Santos *apud* Schuch (2009) de que o maior foco de ação dos organismos internacionais, dos ativistas de direitos humanos, tem sido os países do Terceiro Mundo, e que essas configurações são decorrentes da herança histórica (colonialismo), somada a processos atuais de desenvolvimento do capitalismo mundial (neocolonialismo).



Na verdade, o debate sobre infanticídio indígena não traz nada de novo, apenas reafirma, porém agora sob a égide dos direitos humanos universais, as antigas acusações de selvageria, crueldade e irracionalidade dos indígenas. O que temos, de fato, é um falso humanismo que recobre o debate sobre o infanticídio indígena, reativando e reforçando o preconceito e o racismo com relação a esse grupo étnico. Racismo este sobre o qual repousa o atual padrão mundial de poder – a colonialidade do poder –, que tem como base a ideia de “raça como fundamento do padrão universal de classificação social básica e de dominação social” (QUIJANO, 2002, p. 4).

Deste modo, o discurso sobre o infanticídio indígena, quando pautado nesse falso humanismo, ao invés de atribuir humanidade aos indígenas, faz, na verdade, é questioná-la e negá-la, o que se configura, portanto, no uso estratégico dos direitos humanos em prol de causas omissas. Causas omissas, sim, porque afinal de contas, como indaga Segato, “quem saberia a razão dos legisladores para insistir numa lei que criminaliza povos indígenas e torna mais distante seu acesso ao direito próprio e à sua própria jurisdição para solução de conflitos” (2007, p. 58)? Não podemos perder de vista os inúmeros interesses que cercam as terras indígenas, sejam elas demarcadas ou não, seus recursos naturais e/ou minerais, sua biodiversidade e até os próprios conhecimentos tradicionais.

Sob essa mesma lógica humanitária, inscreve-se também a Proposta de Emenda à Constituição (PEC) 303/2008, de autoria do deputado Pompeo de Mattos (PDT-RS), que propõe a alteração do art. 231 da Constituição Federal para:

Art. 231. São reconhecidos aos índios, respeitada a inviolabilidade do direito à vida nos termos do art. 5º desta Constituição, sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens (MATTOS, 2008, p.02).

Tanto a Lei Muwaji como a PEC 303/2008 são exemplos do discurso civilizador-etnocêntrico sustentando por esse falso humanismo, que encontra na retórica da lei o seu principal instrumento. Trazer à tona, ou até mesmo, criar questões tão polêmicas sobre os indígenas, e impregná-las no imaginário popular por meio de veículos de comunicação de massa, nada mais é do que uma estratégia para justificar a expropriação de suas terras e de suas vidas. O interesse em legislar sobre a ocorrência de interditos de vida entre os indígenas, sobre a forma como esse povo determina suas fronteiras ontológicas, é apenas uma reedição dos moldes de dominação existentes há mais de 500 anos, é apenas a manutenção contínua do projeto colonial. Sob essa perspectiva, o infanticídio indígena corresponde a uma alegoria política e jurídica, que encontra sua principal base de argumentação na Declaração Universal dos Direitos Humanos. Imbricado em relações de poder, caminha no sentido da negação da racionalidade e da diferença cultural das populações indígenas brasileiras, criando, dessa forma, manobras que legitimem a intervenção do Estado, e reafirmando, assim, o poder tutelar, que, em verdade, na prática, não foi completamente sepultado.



CÂMARA DOS DEPUTADOS. *Audiência pública: esclarecimento sobre denúncia de retirada não autorizada de crianças de aldeia indígena*. Comissão da Amazônia, Integração Nacional e Desenvolvimento Regional. Brasília, Departamento de Taquigrafia, Revisão e Redação, 2005.

CAMPOS, Roberto. [Discurso proferido em decorrência da aprovação do PL 1057 pela CDHM], 2011. Disponível em: <<http://www.camara.gov.br/internet/sitaqweb/TextoHTML.asp?etapa=3&nuSessao=190.1.54.O&nuQuarto=40&nuOrador=1&nuInsercao=59&dtHorarioQuarto=15:18&sgFaseSessao=PE%20%20%20%20%20%20%20%20%20&Data=03/08/2011&txApelido=JEF-FERSON%20CAMPOS&txFaseSessao=Pequeno%20Expediente%20%20%20%20%20%20%20%20%20&dtHoraQuarto=15:18&txEta-pa=Sem%20reda%C3%A7%C3%A3o%20final>>. Acesso em: 10 dez. 2015.

DINIZ, Débora. A Antropologia e os limites dos direitos humanos: o dilema moral de Tash. In: NOVAES, Regina Reyes; LIMA, Roberto Kant de (Orgs.). *Antropologia e direitos humanos*. Niterói: EdUFF, 2001.

DOMINGOS, Jerson. [Discurso proferido na cerimônia de abertura do 1º Ciclo de Debates Criança Indígena e seus Direitos Fundamentais, realizado na cidade Campo Grande-MS], 2012. Disponível em: <[https://www.youtube.com/watch?v=0B\\_AH4\\_vbFk](https://www.youtube.com/watch?v=0B_AH4_vbFk)>. Acesso em: 10 dez. 2015.

FEITOSA, Saulo Ferreira *et al.* Bioethics, culture and infanticide in Brazilian indigenous communities: the Zuruahá case. *Caderno de Saúde Pública*, Rio de Janeiro, 26 (5), pp. 853-878, maio 2010.

FEITOSA, Saulo Ferreira. *Pluralismo moral e direito à vida: apontamentos bio-éticos sobre a prática de infanticídio em comunidades indígenas no Brasil*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Saúde). Programa de Pós-graduação em Ciências da Saúde, Universidade de Brasília, 2010.

FELICIANO, Marco. [Discurso proferido em referência ao desenvolvimento do trabalho de integração sociocultural por igreja cristã em comunidades indígenas], 2011. Disponível em: <

- FERREIRA, Andrey Cordeiro. Desigualdade e diversidade no Brasil dos 500 anos: etnografia da conferência e marcha indígena. In: LIMA, Roberto Kant de (Org). *Antropologia e direitos humanos*. 5. ed. Brasília; Rio de Janeiro: ABA; Booklink, 2008.
- FONSECA, Claudia; CARDARELLO, Andrea. Direitos dos mais e menos humanos. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 5, n. 10, pp. 83-121, maio 1999.
- GOUVEIA, Jacimar de Almeida. *Audiência pública: debate sobre infanticídio em áreas indígenas*. Comissão de Direitos Humanos e Minorias. Brasília, Departamento de Taquigrafia, Revisão e Redação, 2007.
- HOLANDA, Marianna Assunção Figueiredo. *Quem são os humanos dos direitos? Sobre a criminalização do infanticídio indígena*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília (PPGAS/UnB), 2008.
- MATTOS, Pompeo de. Proposta de emenda à Constituição N° 303, de 2008. Disponível em: [http://www2.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop\\_mostrarintegra;jsessionid=1D09CBA24CF03021A39E22242902956A.proposicoesWeb2?codteor=615179&filename=Avulso+-PEC+303/2008](http://www2.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra;jsessionid=1D09CBA24CF03021A39E22242902956A.proposicoesWeb2?codteor=615179&filename=Avulso+-PEC+303/2008). Acesso em: 10 dez. 2015.
- MOLON, Alessandro. *Parecer Relator CCJC*. Disponível em: [www.camara.gov.br/proposicoesWeb/prop\\_mostrarintegra;jsessionid=133763C959DA-072863662DFB20E46C36.node1?codteor=1042578&filename=Tramitacao-PL+1057/2007](http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra;jsessionid=133763C959DA-072863662DFB20E46C36.node1?codteor=1042578&filename=Tramitacao-PL+1057/2007). Acesso em: 10 mar. 2013.
- NADER, Laura. Num espelho de mulher: cegueira normativa e questões de direitos humanos não resolvidas. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 5, n. 10, pp. 61-81, maio 1999.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. *Infanticídio entre populações indígenas: campanha humanitária ou renovação do preconceito?*. Disponível em: <http://www.abant.org.br>. Acesso em: 12 nov. 2011.
- PAYÊ, Valéria. *Audiência pública: debate sobre infanticídio em áreas indígenas*. Comissão de Direitos Humanos e Minorias. Brasília, Departamento de Taquigrafia, Revisão e Redação, 2007.
- PIETÁ, Janete Rocha. *Parecer Relator PRL 5 CDHM*. Disponível em: <http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=351362>. Acesso em: 12 nov. 2011.
- PORTELA, Lincoln. [Discurso proferido em repúdio à pratica de infanticídio indígena no Brasil, em aldeias de localização remota], 2007. Disponível em: <http://www.camara.gov.br/internet/sitaqweb/TextoHTML.asp?etapa=>

