

**SEBASTIÃO PATRÍCIO MENDES DA COSTA**

**DIVERSIDADE CULTURAL, CENÁRIOS DE PLURALISMO E  
PROTEÇÃO CONSTITUCIONAL NUMA COMUNIDADE  
RURAL DO PIAUÍ**

Dissertação apresentada como requisito parcial  
para a obtenção do grau de Mestre.  
Programa de Pós-Graduação em Direito.  
Faculdade de Direito.  
Universidade de Brasília.

Orientador:  
Prof. Dr. Alexandre Bernardino Costa

**BRASÍLIA**  
**2006**

SEBASTIÃO PATRÍCIO MENDES DA COSTA

**DIVERSIDADE CULTURAL, CENÁRIOS DE PLURALISMO E  
PROTEÇÃO CONSTITUCIONAL NUMA COMUNIDADE  
RURAL DO PIAUÍ**

Dissertação apresentada como requisito parcial  
para a obtenção do grau de Mestre.  
Programa de Pós-Graduação em Direito.  
Faculdade de Direito.  
Universidade de Brasília.

Orientador:  
Prof. Dr. Alexandre Bernardino Costa

**BRASÍLIA  
2006**

**SEBASTIÃO PATRÍCIO MENDES DA COSTA**

**DIVERSIDADE CULTURAL, CENÁRIOS DE PLURALISMO E  
PROTEÇÃO CONSTITUCIONAL NUMA COMUNIDADE  
RURAL DO PIAUÍ**

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre, no Programa de Pós-Graduação em Direito, da Faculdade de Direito da Universidade de Brasília, pela Comissão formada pelos professores:

---

Orientador: Prof. Dr. Alexandre Bernardino Costa  
Universidade de Brasília

---

Prof. Dr. Menellick de Carvalho Netto  
Universidade de Brasília

---

Prof. Dr. Roberto A. Ramos de Aguiar  
UniCeub-Centro Univ.de Brasília

**Brasília, 22 de dezembro de 2006**

## DEDICATÓRIA

Aos meus pais, José Inácio e Catarina.  
À minha mulher Isabella e ao meu filho Vitor.  
Aos meus irmãos Carina e Zezinho.

## AGRADECIMENTOS

Muitas pessoas colaboraram para a realização deste trabalho. Contribuíram, direta ou indiretamente, para que se tornasse possível. Difícil citar todas sem correr o risco de esquecer alguém.

A Deus, por tudo.

Ao orientador, Alexandre Bernardino Costa, por me introduzir na pesquisa jurídica. Mais que um orientador, um amigo. Muito obrigado pela confiança.

À Profa. Ellen F. Woortmann, pelo incentivo no estudo da memória social.

Ao Senador Mão Santa e à Professora Adalgisa Moraes Sousa, pelo acesso à Biblioteca do Senado e pelo apoio de sempre.

A José Rangel de Farias Neto e Maria Stella Rangel da Silva, pelo incentivo.

A Maria do Socorro Rangel de Farias, pelas sugestões.

A William Palha Dias, por ser sempre tão receptivo e pelas informações valiosas sobre Jungamá.

Ao prof. Carlos Evandro Martins Eulálio, pela revisão competente, segura e indispensável.

Aos amigos de Teresina, em especial a Antônio Cláudio Portella e João Ricardo Soares Fernandes, pelo apoio.

Aos amigos de Brasília, pelo companheirismo.

Aos professores da Faculdade de Direito da UnB, em especial Frederico Henrique Viegas de Lima, Glorini Aparecida Machado, José Geraldo de Sousa Jr., Loussia Penha Musse Felix e Menelick de Carvalho Netto.

Aos funcionários da Faculdade de Direito, principalmente a Lionete Alcântara de Moraes e à Maria Helena Meneses Ribeiro.

Ao Prof. Roberto Aguiar, por nos ensinar que a “dissertação de mestrado deve nos emocionar, nos fazer rir ou chorar” ao que acrescentaria, “talvez, tudo isso junto”.

À Faculdade Santo Agostinho, em especial à coordenação de Direito, pelo incentivo.

Aos habitantes de Jungamá, um povo maravilhoso, diferente, único, exclusivo, plural.

Em especial, ao Professor e Diácono Marclio Flávio Rangel de Farias (in memoriam), pelo exemplo, pelos conselhos, pela amizade, por nos ensinar a não desistir, pelo incentivo de um jeito único. Quando falava do mestrado, dizia: “Tião, você vai me dar essa alegria”.

## EPÍGRAFE

“Cabra-de-Jungamá não corre,  
ou mata ou morre”

Dito Popular

## RESUMO

Este trabalho apresenta os resultados de uma pesquisa sobre pluralismo em uma localidade rural no Estado do Piauí, enfocada sob uma perspectiva etnográfica e fundamentada nos pressupostos teóricos de Ronald Dworkin acerca da integridade e de Michel Rosenfeld sobre a identidade do sujeito constitucional. O problema central colocado para investigação foi o de saber quais os limites e as possibilidades da proteção constitucional à diversidade cultural consagrada no art. 216 da Constituição Brasileira de 1988, no que se refere, sobretudo, à preservação de uma situação de pluralismo vivido pela comunidade pesquisada. A partir do pressuposto de que a diversidade cultural é considerada parte essencial da riqueza que constitui o povo brasileiro como povo e considerando, ainda, que é a própria diversidade dos modos de vida de pequenas comunidades representantes dos grupos formadores da sociedade brasileira, portadoras de identidades socioculturais específicas e que produzem como bens imateriais normas sociais que garantem ou buscam garantir no tempo e no espaço a sua reprodução, o trabalho demonstra que a Constituição Brasileira, ao erigir à condição de patrimônio cultural brasileiro o pluralismo, protege diretamente as normas conformadoras das distintas formações sociais representadas por essas comunidades, ou, especificamente, em conformidade com o artigo 216 da Constituição, os “modos de criar, de fazer e de viver”. Em conclusão, demonstra que a comunidade especificamente estudada comporta em si mesma e nas relações com outras comunidades um cenário de pluralismo que não deve ser entendido como uma simples permissão do Estado, mas como fruto da diversidade cultural, da vontade e lutas políticas da comunidade para garantir sua história, seus valores, seus ideais, enfim, sua identidade cultural e que tem, agora, a proteção do Estado garantida pela Constituição Federal de 1988.

## **ABSTRACT**

This paper shows the result of a research about the pluralism in a rural area of the State of Piauí, featuring an ethnographic perspective and based on the theories of Ronald Dworkin – on integrity and Michel Rosenfeld – on the identity of the constitutional subject. The main investigated issue was finding out which were the limits and the possibilities of the constitutional protection to the cultural diversity written in the 216 article of the Brazilian Constitution of 1988, which refers mainly to the preservation of the pluralism situation lived by the researched community. Having as a start point the cultural diversity considered an essential part of the wealth that makes the Brazilian people as a nation, and yet considering that it is the own diversity, the ways of living of the small community represented by the formed groups of the Brazilian society that carries specific social cultural identities and the product of immaterial goods that guarantee or try to guarantee in time and space its reproduction. The work demonstrates that the Brazilian Constitution, having as a condition of Brazilian heritage the pluralism, it protects the rules of the diverse social development represented by those communities mainly according to the 216 article of the Constitution the ways of living, doing or behaving. As a conclusion, it shows that the specific community brings in itself and in its relation with order communities a scenery of pluralism and it should not be understood a simple permission of the state, but as a consequence of the cultural diversity and the willingness for political battle or the community to guarantee its history, values idealism, and eventually its cultural identity that now has the State protection guaranteed by the Federal Constitution of 1988.



## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	10
A COMUNIDADE JUNGAMÁ E O PLURALISMO .....	14
ABORDAGEM METODOLÓGICA .....	15
<b>PARTE I – JUNGAMÁ</b>	
<b>1 JUNGAMÁ: ORIGEM E FORMAÇÃO</b> .....	21
1.1 A FORMAÇÃO DO PIAUÍ .....	21
<b>1.1.1 A Formação de Jungamá</b> .....	25
1.1.1.1 A Ocupação de Jungamá .....	28
1.1.1.1.1 <i>A Ocupação Original</i> .....	29
1.1.1.1.2 <i>A dispersão interna da população</i> .....	32
1.1.1.1.3 <i>A fixação da população após a dispersão</i> .....	34
<b>PARTE II</b>	
<b>2 ORGANIZAÇÃO SOCIAL DE JUNGAMÁ</b> .....	36
2.1 O PARENTESCO .....	36
<b>2.1.1 Questões de Memória</b> .....	37
2.1.1.1 Memória Coletiva .....	37
2.1.1.2 Memória e compartilhamento do passado .....	40
2.1.1.3 Memória e sentimento de pertencimento .....	41
2.1.1.4 Memória e controle do passado .....	42
2.1.1.5 Memória dominante e narrativa histórica recorrente – a formação de Jungamá segundo a memória .....	43
2.1.1.5.1 <i>A ocupação original</i> .....	43
2.1.1.5.2 <i>A dispersão interna da população</i> .....	44
2.1.1.5.3 <i>A fixação da população após a dispersão</i> .....	45

<b>2.1.2</b>	<b>A organização social atual de Jungamá</b> .....	46
2.1.2.1	A história recriada (para justificar a organização atual) .....	52
2.1.2.1.1	<i>A história construída e adotada por um dos grupos de parentesco</i> .....	53
<b>2.1.3</b>	<b>O caráter dominante do parentesco na organização social</b> .....	57
<b>2.2</b>	<b>AS CRENÇAS</b> .....	61
<b>2.3</b>	<b>A LÍNGUA: OS DIVERSOS “JEITOS DE FALAR” DOS HABITANTES DE JUNGAMÁ</b> .....	67
<b>2.4</b>	<b>AS PRÁTICAS JURÍDICAS</b> .....	74
<b>2.4.1</b>	<b>O instituto do usucapião</b> .....	77

### PARTE III

<b>3.</b>	<b>O PLURALISMO</b> .....	81
3.1	O PLURALISMO JURÍDICO .....	82
3.1.1	<b>As Concepções de Wolkmer</b> .....	85
3.2	O DIREITO CONSTITUCIONAL .....	88
3.3	PLURALISMO E ESTADO DEMOCRÁTICO DE DIREITO .....	88
3.4	INTERPRETAÇÃO JURÍDICA: A VISÃO DE DWORKIN .....	91
3.5	IDENTIDADE DO SUJEITO CONSTITUCIONAL .....	98
3.6	PLURALISMO E CONSTITUIÇÃO .....	104

### PARTE IV

<b>4</b>	<b>CONCLUSÃO – JUNGAMÁ NUM CENÁRIO DE PLURALISMOS.</b> .....	113
<b>5</b>	<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	126

## INTRODUÇÃO

Apresentaremos nesta dissertação os resultados de uma pesquisa sobre pluralismo, realizada numa localidade rural do Estado do Piauí, que hoje constitui um município em virtude de sua emancipação política.

Como forma de preservar a privacidade do grupo sócio-cultural estudado, respeitando características próprias e íntimas das relações sociais que acontecem entre seus habitantes, a comunidade será tratada sempre pelo nome fictício de *Jungamá* (uma palavra indígena *akroá*). Da mesma forma, nomes de indivíduos, de grupos, de localidades e até de outros municípios da região foram trocados por nomes fictícios como meio de impedir a identificação dos personagens e eventos tratados nesta dissertação.

O problema central proposto para investigação será o de saber, mediante estudo dessa comunidade concreta, quais os limites e as possibilidades da proteção constitucional à diversidade cultural consagrada no art. 216 da Constituição Federal de 1988 no que se refere à preservação de um possível pluralismo vivido pela comunidade pesquisada.

Assim é que a diversidade cultural é considerada parte essencial da riqueza que constitui como povo o povo brasileiro. Uma instância representativa dessa tradição cultural será investigada, inclusive, com respeito à sua proteção constitucional e, conseqüentemente, acerca de sua preservação. É a própria diversidade dos modos de vida de pequenas comunidades, portadoras de identidade específica, que produz como bens imateriais normas sociais que garantem ou buscam garantir no tempo e naquele espaço a reprodução daquele modo de vida. A constituição de 1988, ao erigir à condição de patrimônio cultural brasileiro o pluralismo, protege diretamente as normas conformadoras dos distintos modos de vida.

Uma das características mais marcantes da ordem autocrática anterior à Constituição de 1988 foi a tentativa de eliminar não somente o pluralismo político, mas também o pluralismo sociocultural, mediante a ideologia desenvolvimentista sob a égide de uma suposta unidade nacional correlata de uma hegemonia cultural que se intentava impor à nação.

Formalmente, o problema proposto para uma investigação inicial será: a comunidade Jungamá e suas relações internas e externas constituem um espaço social de vivência do pluralismo? O problema de fundo, decorrente do primeiro, será saber, no caso da existência de manifestação de pluralismo, se é esse pluralismo protegido pela Constituição Federal de 1988. Evidentemente, a formulação de tal problema implica considerar a comunidade Jungamá um exemplo típico da diversidade cultural, constituída de especificidades que a diferenciam de outras quanto aos modos de criar, de fazer e de viver, em conformidade com o artigo 216 da Constituição.

As hipóteses elaboradas a partir dos problemas formulados são:

- 1) Jungamá constitui uma comunidade com modos de criar, de fazer e de viver específicos que, em muitos aspectos, diferem desses mesmos modos em outras comunidades e na sociedade brasileira em geral;
- 2) A comunidade Jungamá constitui um espaço social de ocorrência de pluralismo;
- 3) O pluralismo é reconhecido e protegido pela Constituição Federal Brasileira de 1988.

A verificação da primeira hipótese implica a demonstração de que Jungamá constitui um grupo social total, uma sociedade global, com uma organização social constituída de um conjunto de normas capazes de produzir, manter e reproduzir as condições

sociais de sua própria existência, manifestando, nas suas relações sociais internas e com o exterior as condições de vigência do pluralismo (segunda hipótese).

A verificação da 3ª hipótese implica a demonstração de que o artigo 216 da Constituição significa a proteção à diversidade cultural, incluído aí o pluralismo, uma vez que art. 216, *caput* e incisos I e II, da Constituição Federal de 1988 estatuem:

Art. 216. Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem:

I - as formas de expressão;

II - os modos de criar, fazer e viver;

Ora, devido às características próprias da comunidade Jungamá, normas foram criadas para regular as relações sociais mais diversas entre os membros do grupo, em especial aquelas destinadas a garantir a posse e uso da terra ocupada por seus membros, o acesso dos habitantes à terra de residência e de produção e para defendê-la de invasores, especialmente de fazendeiros vizinhos.

Uma abordagem da história do Piauí e de estudos já realizados na localidade será apresentada, com o intuito de caracterizar o universo sociocultural mais amplo onde a pesquisa desenvolveu-se. Será feita ainda uma abordagem do pluralismo, conforme a perspectiva de Ronald Dworkin tanto através da teoria dos casos difíceis quanto pela utilização de suas considerações sobre o conceito de integridade.

Para Dworkin, uma interpretação jurídica eficiente deve considerar a igualdade e a justiça. Em algumas situações concretas, todavia, pode haver um conflito entre esses ideais, o qual poderia ser evitado pela integridade, à medida que, segundo esse ideal, deve-se defender a sociedade como um agente moral distinto, cujas práticas sociais e intelectuais devem ser protegidas. Dworkin busca critérios objetivos para balizar as decisões judiciais e propõe que

os juízes não podem criar normas, tampouco normas retroativas. Para ele, o modelo positivista é estritamente normativo, pois só pode identificar regras, deixando fora da análise os princípios. A função do juiz não é legislar, mas garantir direitos individuais, pois não há Direito sem direitos fundamentais. Diante de um caso difícil, portanto, o juiz deve ponderar os princípios e adotar o que tem mais peso na situação concreta.

O pluralismo será abordado também segundo o paradigma do Estado Democrático de Direito, que busca legitimá-lo diante de dispositivos constitucionais, conforme as noções de identidade do sujeito constitucional, no sentido de Michel Rosenfeld.

Em seus estudos sobre a identidade do sujeito constitucional, Rosenfeld mostra a complexidade do texto constitucional, que não consegue tratar de todos os assuntos relevantes para a sociedade, e nem aprofunda suficientemente os assuntos contemplados pela matéria constitucional. Mostra também as contradições diante das demais tradições, como as nacionais, as étnicas e as culturais. A identidade do sujeito constitucional é propensa a alterações no tempo, devido à sua imbricação com outras identidades igualmente relevantes às quais se opõe, confrontando-as numa inevitável competição entre o pluralismo e a tradição.

Jungamá e suas relações internas e externas serão apresentados como o cenário sociocultural que caracteriza uma situação multicultural em que ocorre o pluralismo e serão apresentadas abordagens teóricas que constituem não a única, mas a explicação mais plausível da situação concreta estudada.

## A COMUNIDADE JUNGAMÁ E O PLURALISMO

Essa pesquisa sobre pluralismo teve dentre suas motivações a marca de uma vivência pessoal, pois convivi aproximadamente 3 anos com a comunidade, durante minha infância. Logo nos meus primeiros contatos com a comunidade Jungamá, percebi que era diferente de outras. Sabia que era diferente do modo de vida que estava acostumado a ver nas outras cidades do Piauí e do Brasil, onde já havia residido ou visitado. Desde o modo de falar à disposição espacial das casas, percebia diferenças não presentes nas demais localidades ou nas cidades onde vivi.

Quando ingressei no curso de Direito da Universidade de Brasília, comecei a relembrar a situação com que me deparara, nos primeiros contatos com Jungamá, e que agora me vinham à memória com uma frequência maior ainda. Um dos fatores que sempre me chamaram a atenção foram as normas que os habitantes de Jungamá seguiam no interior da comunidade. Essas normas diferiam das que acostumei a seguir, ou seja, daquelas que meus familiares, tios, primos e amigos estavam acostumados a obedecer. Tais normas, todavia, eram respeitadas, obedecidas e tinham resultados eficazes. Questões sobre casamento, local de residência, sobre a disposição das casas, sobre a posse e uso da terra, sobre herança eram diferentes das seguidos pelo restante das comunidades que conhecia naquela região.

Na universidade, tive o primeiro contato com a idéia de pluralismo, o que me motivou a realização de uma pesquisa de iniciação científica - PIBIC/CNPq - pois imaginava que poderia haver na comunidade Jungamá e nas suas relações internas e com o mundo exterior o tipo de questão que caracteriza o pluralismo (COSTA, 2000).

Talvez a maior contribuição do pluralismo, no campo jurídico, por exemplo, é que sua consideração significa uma forma eficaz de resolver conflitos sociais, especialmente em situações de conjunção intercultural. O ordenamento jurídico que surge no interior de uma comunidade é capaz de atender adequadamente aos anseios dos seus membros. De fato, nenhum grupo social deixa de reproduzir-se ou de existir como tal, por falta de normas que regulam a vida social ou por falta de aparato técnico - material ou teórico - para produzir e reproduzir a vida cotidiana. Em Jungamá há normas próprias que parecem estar intimamente relacionadas às características locais necessárias para a manutenção de relações sociais internas e com a sociedade mais ampla, inclusiva.

O estudo do pluralismo ainda estabelece uma discussão sobre o monopólio da produção jurídica pelo Estado e a produção do Direito pela sociedade. Entendemos que Jungamá e suas relações internas e externas constituam um cenário de diversidade cultural propício ao estudo do pluralismo, inclusive pluralismo jurídico.

## ABORDAGEM METODOLÓGICA

Do ponto de vista metodológico, entendemos que o pluralismo é um fenômeno que deve ser estudado interdisciplinarmente, sendo esse aspecto característica inerente à natureza desse tipo de estudo, em razão dos variados aspectos envolvidos tanto na investigação quanto na análise do fenômeno. Por envolver fenômenos históricos, religiosos, lingüísticos, políticos, econômicos e jurídicos, dentre outros, seu estudo exige uma análise tão



completa quanto possível desses aspectos, de modo a permitir um real conhecimento do assunto, evitando uma compreensão apenas fragmentária do tema, reduzindo-o, por exemplo, apenas a uma manifestação de ordem legal, exclusiva do campo específico do Direito. A perspectiva interdisciplinar, no entanto, não pode deixar perder de vista que o trabalho é, em última instância, da área do Direito Constitucional.

Este trabalho é resultado de uma investigação que obteve dados tanto de pesquisa bibliográfica quanto de observações diretas, realizadas conforme uma abordagem etnográfica. A pesquisa bibliográfica orientou-se em duas direções: uma, rumo aos aspectos teóricos e metodológicos da pesquisa e a outra, já objetivando a coleta de dados e informações, relativas ao próprio campo social, onde a pesquisa se desenvolveu.

Na primeira direção, o objetivo inicial foi o de compreender como utilizar da melhor forma possível os métodos e técnicas para coletar os dados, além de fornecer um aparato capaz de instrumentalizar o pesquisador, fornecendo-lhe estudos de natureza teórica que proporcionassem a formulação das hipóteses e facilitassem a interpretação dos resultados obtidos pela pesquisa de campo.

Na pesquisa de campo, empregamos amplamente o procedimento etnográfico. Criada para caracterizar de forma científica os relatos da vida dos povos não ocidentais, a etnografia surgiu das narrações feitas em livros de viajantes sobre povos não ocidentais. Com a publicação de **Os Argonautas do Pacífico Ocidental**, em 1922, por Bronislaw Malinowski, foi acrescentada a esse tipo de procedimento uma análise do sistema de significados do grupo social estudado (MALINOWSKI, 1978). Assim, a etnografia passou a ser constituída de uma descrição etnográfica e de uma análise do sistema do grupo social estudado. Esse tipo de abordagem tenta descrever tanto o caráter global quanto particular da sociedade, grupo social ou fato social específico. Buscamos descrever e relatar, de forma sistemática, a economia, a

religião, a organização da família, a linguagem, a lei etc. ou quaisquer outros sistemas considerados como os mais importantes e relevantes para o grupo estudado. Toda a organização social deve ser considerada, desde o casamento, base das relações políticas, até a hierarquização social mais ampla que distribui os indivíduos em grupos, em classes ou categorias hierarquizadas. O mais importante para a descrição e análise etnográficas é o conjunto das relações sociais e não as entidades isoladamente consideradas. Para um entendimento da organização de Jungamá, empregamos, tanto quanto possível, também a perspectiva metodológica de Geertz quanto à consideração da etnografia como descrição densa. (GEERTZ, 1989).

A etnografia, todavia, não possui um enfoque apenas descritivo. Possui também um enfoque comparativo, teoricamente fundamentado, caracterizado por uma leitura de casos etnográficos e de teoria sociológica e antropológica. Nessa perspectiva, a coleta de dados foi feita através de observações diretas e da realização entrevistas, tanto com habitantes de Jungamá quanto com pessoas da região que, de alguma forma, relacionam-se com aquela comunidade, tais como comerciantes, fazendeiros e, para casos especificamente jurídicos, juízes e tabeliães.

As entrevistas realizadas não foram formalizadas, mas obedeceram a um roteiro previamente estabelecido como orientação para o investigador.

Na segunda direção, a pesquisa bibliográfica objetivou proporcionar uma melhor compreensão da própria comunidade, do campo de investigação, situando-o no contexto histórico e social do Piauí. Para tanto foram utilizadas fontes bibliográficas sobre a história do Piauí e, principalmente, duas obras específicas sobre Jungamá: **Pesquisa 1** (1985) e **Pesquisa 2** (1989). **A Pesquisa 1** trata do processo de formação histórica do Estado do Piauí, do aniquilamento dos indígenas da região, além das comunidades que surgiram formadas pelos

índios sobreviventes. É uma dissertação de cunho antropológico que estudou a identidade dos habitantes do Jungamá.

**A Pesquisa 2** descreve foneticamente e fonologicamente, analisando do ponto de vista sociolinguístico, a fala dos habitantes de Jungamá. Estes aspectos remetem a um substrato lingüístico, possivelmente, indígena (**PESQUISA 2**, 1989). Neste estudo, a autora constatou que a variedade de fala dessa comunidade possui muitos aspectos específicos, principalmente aspectos fonéticos, inclusive entoacionais, e fonológicos, em relação ao Português falado no Brasil, especialmente, em relação ao Português regional. Através de descrições e análises dos modos de fala, segundo a perspectiva da Etnografia da Fala, de acordo com Gumperz e Hymes, (1972) e Hymes (1974) o estudo concluiu que a situação lingüística de Jungamá é de multidialetalismo, em que convivem diversos falares ou variedades de fala, peculiares a cada grupo de parentesco (ou “família”, no sentido extenso), usados internamente no dia-a-dia da comunidade, e ainda uma variedade de fala geral, muito próxima do falar da região, onde se situa Jungamá, usado nas relações dos seus habitantes em geral, com pessoas que não pertencem à comunidade.

Esses dois trabalhos, acrescidos da investigação realizada, ajudaram a compor uma visão sociocultural de Jungamá que permitiu caracterizá-lo como uma instância social plural, tanto do ponto de vista das relações internas quanto em relação à sociedade envolvente.

Para efeito de uma análise inicial, consideramos apropriada uma definição de Wolkmer (1994) para pluralismo jurídico que, segundo esse autor, é a “[...] multiplicidade de manifestações ou práticas normativas num mesmo espaço sócio-político, interagidas por conflitos ou consensos, podendo ser ou não oficiais e tendo sua razão de ser nas necessidades existenciais, materiais e culturais”.(WOLKMER, 1994, XII).

Tal definição se aproxima mais da situação de Jungamá, em razão do destaque do fundamento do pluralismo, colocado por esse autor: as necessidades existenciais, materiais e culturais, isto é, os diversos modos de fazer, de criar e de viver, aos quais ainda acrescentaríamos: modos de pensar.

Do ponto de vista antropológico, uma cultura, no sentido mais amplo ou restrito que se queira considerar, é uma forma de vida, um modo de criar, de fazer, de viver. Nesse aspecto, o grupo social que compartilha uma cultura constitui uma unidade distinta, discreta em relação a uma pluralidade, ao tempo em que ela própria pode também ser plural. Essa condição vai conferir-lhe uma identidade, seja étnica, sociocultural ou nacional. Seja como for, estabelecem-se aí processos de identificação conformados a regras, a jogos de linguagem, a compartilhamento de símbolos que constituem uma tradição cultural.

Este trabalho está apresentado em três partes. Na parte I, apresentamos Jungamá como cenário do Pluralismo, descrevendo, inicialmente, a sua origem e formação no contexto da formação do Piauí. Nessa apresentação são destacadas a ocupação do território, a organização social que ali se estabelece e as principais formas organizacionais, conforme a memória coletiva: o parentesco, as crenças, a língua e as práticas jurídicas.

Na parte II será apresentado e discutido especificamente o tema do pluralismo, compreendendo a necessidade de preservação da tradição cultural, segundo os ditames do Direito Constitucional. Para tanto, serão apresentadas considerações sobre interpretação constitucional, abordando os estudos de Ronald Dworkin sobre os casos difíceis e sobre integridade. O pluralismo será analisado ainda segundo o paradigma do Estado Democrático de Direito e conforme as noções de Rosenfeld acerca da identidade do sujeito constitucional. Ao final dessa parte, será apresentada uma análise do Pluralismo na Constituição Federal Brasileira de 1988, em especial do art. 216, I e II.

Na terceira parte, a conclusão, Jungamá será apresentado como uma comunidade autônoma, com uma organização social internamente plural que, no contato com outras comunidades específicas e com os regionais, contribui para uma configuração de pluralismo, a partir de uma conjunção intercultural com a sociedade envolvente, mais inclusiva, demonstrando que ali há um cenário de pluralismo que a Constituição Federal Brasileira de 1988 reconhece e protege.

## PARTE I – A COMUNIDADE JUNGAMÁ

### 1 JUNGAMÁ: ORIGEM E FORMAÇÃO

#### 1.1 A FORMAÇÃO DO PIAUÍ

A formação histórica do Piauí tem como fator determinante a criação de gado e a conseqüente luta entre os colonizadores e os índios pela posse da terra que constitui atualmente o território desse Estado. Segundo a Pesquisa 1 (1985), a relação entre índios e brancos no Piauí sempre foi revestida de grande violência, desencadeada numa série de conflitos pela posse da terra, especialmente naquelas recobertas por pastagens tão necessárias à criação extensiva de gado. Formadas por indígenas que fugiam desses conflitos surgiram comunidades em áreas de refúgio que resistiram, por muito tempo, aos ataques de colonizadores, bandeirantes e vaqueiros. Algumas sobreviveram e ali permanecem até hoje, embora muito transformadas e descaracterizadas, relativamente à sua condição original. A comunidade Jungamá pode ser um exemplo de desenvolvimento desse tipo de comunidade.

As abordagens acadêmicas, especialmente na área de História, feitas sobre a formação do Piauí, e mais especificamente acerca das relações entre os colonizadores e os índios, constantemente sofreram limitações, fundamentalmente devido às fontes utilizadas

que, por serem escritas por cronistas, são inconsistentes quanto ao caráter crítico e interpretativo dos fatos históricos ressaltados nessas relações. A relação com o índio foi pouco citada com precisão, porém havendo sempre referência mais e menos precisas aos indígenas que povoavam o Piauí à época do início da colonização. Os documentos explorados pelos pesquisadores da História do Piauí, como é o caso de Odilon Nunes (1975), por exemplo, indicam a existência de variados conflitos entre brancos e índios, desde embates de pequena proporção, como assaltos a currais de gado pelos índios e a conseqüente repressão dos colonizadores, fazendeiros e vaqueiros, até a guerra total entre o “Estado do Brasil” e as “nações dos Gentios”, como referem alguns documentos citados. Os documentos históricos referem-se aos índios quase sempre num segundo plano, e, na maioria das vezes, apenas com o objetivo de consagrar o valor dado às conquistas das terras do Piauí por vaqueiros, bandeirantes e exploradores. As obras elaboradas com um caráter mais científico e que tratam da formação histórica do Piauí têm como abordagem principal a História do Brasil e, em alguns casos, a História do Nordeste, de sorte que, também nesse caso, a questão indígena é pouco explorada ou explorada em plano secundário e de forma imprecisa. Os dados de tais obras são muito genéricos, pois tratam de temas não relacionados diretamente à situação indígena propriamente.

A principal forma de ocupação do território, o qual é representado hoje pelo Piauí, deu-se através da instalação de fazendas para a criação de gado por colonizadores brancos, o que originou uma luta entre brancos e índios pela posse dessa terra. Conseqüência disso foi o extermínio de inúmeros grupos indígenas da região, o que representou o fim desses povos no Piauí, já no início do século XIX. No confronto com os brancos, os índios possuíam duas alternativas: ou enfrentá-los, o que significava a sua dizimação imediata, ou fugir, o que, na prática, denotava apenas um adiamento da implacável perseguição, pois a existência dos indígenas dificultava os interesses dos exploradores brancos quanto à criação de gado. Diante

desta situação, criaram-se alguns grupos de oposição ao ataque branco, e os que sobreviveram à sangrenta e implacável perseguição buscaram refúgio em terras não atrativas ao interesse dos exploradores, criando-se uma terceira alternativa para o indígena do Piauí.

Às alternativas de resistir e serem dizimados, de fugir para outras terras e apenas adiar o aniquilamento, agora se acrescenta a alternativa do refúgio em terras situadas entre as fazendas de gado.

Como já vimos, Jungamá pode ser resultado do desenvolvimento de uma dessas comunidades de origem indígena, ou com a participação de índios, que se refugiaram no meio de fazendas de gado, sendo toleradas pelos fazendeiros, em razão da pouca importância daquelas terras para a criação de gado.

Outra forma de povoamento foi aquela iniciada pelo “arraial”, um tipo comum de povoação existente no Piauí, desde a sua formação. Funcionava como um posto avançado da ação de exploração do território, que num segundo momento transformava-se em posto militar e ponto de apoio à conquista de novas terras e combate e perseguição aos índios e, em seguida, em núcleo de povoação. Nesses postos, mantinham-se os indígenas aprisionados nas entradas, que seriam vendidos como escravos em centros maiores, além de índios que eram utilizados em campanhas militares contra outros índios. Esses arraiais transformaram-se em vilas e depois em cidades, descaracterizando sua original essência. No Piauí, são exemplos desta situação “[...] a cidade de Arraial (Arraial, aldeamento de índios Gueguê, Acoroá, e eventualmente de Jaicó e Gamela), Jaicós (Missão e Arraial do Cajueiro, aldeamento de índios Jaicó), Aroazes (Missão de Nossa Senhora da Conceição dos Aroás, aldeamento de índios Aroá)”. (PESQUISA 1, 1985, p. 38).



Uma outra forma de povoamento ocorreu por agregação de indivíduos e até de comunidades inteiras às fazendas, nos séculos XVII e XVIII. Indivíduos de todo tipo, fugitivos da justiça, negros fugidos de senzalas, índios, mulatos e homens livres fixavam-se em áreas das fazendas e serviam como força auxiliar dos fazendeiros e colonizadores, utilizados para a conquista de mais terras e para a ampliação das terras já ocupadas por esses fazendeiros.

Houve também, ainda que em menor escala, a formação de “quilombos indígenas”, que, de iniciativa dos próprios índios, foram tolerados pela resistência coesa que demonstraram. Nesse caso, a interferência dos brancos na organização interna foi quase nula. A maior parte desses “quilombos”, porém, foi extinta, com seus componentes integrando-se às comunidades vizinhas, ou formando núcleos fechados, possuindo o mínimo de relações com o mundo exterior, de modo que alguns existem até hoje, porém com muitas mudanças, proporcionadas pela introdução de alguns indivíduos não indígenas e pelas inevitáveis relações com a sociedade envolvente.

Assim, no caso específico de Jungamá, o que resulta desse tipo de formação social por que passou o Piauí, distingue-se, culturalmente, por três características: “[...] um substrato indígena, elementos da cultura ocidental tradicional, e elementos da cultura ocidental moderna”. (PESQUISA 1, 1985, p. 38).

Um desses elementos culturais é a fala, cuja variedade possui muitos aspectos específicos do ponto de vista sociolinguístico, manifestados em características fonéticas e fonológicas específicas em relação ao português falado no Brasil, inclusive em relação ao português regional, falado na circunvizinhança de Jungamá. Essas características específicas são consideradas por Costa oriundos de uma língua original, pré-colombiana. (COSTA, 1979).

Ser ou ter tido antepassados indígenas revela uma situação social e histórica marcadamente discriminada, justificadora das mais variadas formas de opressão, e incentivadoras da manutenção de relações bastante assimétricas com indivíduos descendentes dos colonizadores. Alguém dizer que um indivíduo membro de algum desses grupos é índio ou é descendente de indígenas constitui uma espécie de acusação grave da qual todos em Jungamá envidam fortes esforços para escaparem. A “acusação” de serem índios ou descendentes de indígenas, feita por membros de comunidades vizinhas é absolutamente repudiada pelos integrantes desses grupos, o que torna claro o medo de ser índio, que é comum a esses indivíduos, comprovando que o conflito entre brancos e indígenas deixou seqüelas muito profundas e duradouras.

Uma característica marcante da ocupação do território do atual Estado do Piauí está no fato de ter acontecido através de uma extrema violência dos embates entre brancos e índios, a ponto de exterminar os povos indígenas do Piauí e de nenhum grupo sobreviver até o início do século XIX. Seja pela ação colonizadora da frente pastoril vinda da Bahia, ou pela frente agrícola vinda do Pará e do Maranhão, os povos indígenas no Piauí não tiveram para onde fugir, sendo exterminados, à medida que resistiam aos invasores ou, como já vimos, submetidos àquelas alternativas já mencionadas.

### **1.1.1 A Formação de Jungamá**

A história de Jungamá é recriada através de duas formas de fontes históricas: a tradição oral, segundo a qual habitantes de Jungamá e habitantes das regiões vizinhas narram

fatos sem uma maior interpretação e sem uma rigorosa comprovação de que esses fatos narrados realmente aconteceram, e as fontes históricas propriamente ditas (documentais e bibliográficas) que, apesar de não fazerem muitas referências específicas a Jungamá, citam personagens importantes na formação da comunidade, bastante mencionados na tradição oral, as quais tiveram a existência devidamente comprovada através de documentos. Quanto à tradição oral, esta se compõe de narrativas a partir de duas origens principais: os relatos dos habitantes de Jungamá e os relatos de pessoas que habitam as regiões vizinhas e que com Jungamá mantêm relações históricas, ora de caráter amistoso, ora de caráter conflituoso. Dentre os relatos dos vizinhos, são os narrados pelos habitantes da cidade de Matagal do Piauí que contêm o maior número de informações. Conforme esses relatos, os habitantes de Jungamá seriam descendentes dos índios “Canela”, que habitavam a região denominada de Canelas ou Cochos, localizada entre a cidade de Matagal e Jungamá. Atualmente, esse é o nome de um dos bairros da cidade de Matagal do Piauí. Esses índios teriam, num segundo momento, teriam se fixado no território que corresponde atualmente a Jungamá.

De acordo com o entendimento das pessoas mais idosas de Jungamá, a comunidade seria descendente dos índios Gamela, que habitavam a região correspondente atualmente à cidade de Arraial, e que se mudaram para o território. Dizem, ainda, que durante algum tempo não foram incomodados por ninguém, mas que após sofrerem ameaças de invasão de suas terras, tiveram de lutar para garantir a posse do território. Esse processo de defesa da terra aconteceu seguido de lutas sangrentas, segundo afirmam. Dizem que, por volta de 1933, um requerimento de usucapião assegurou a posse definitiva da terra para os habitantes de Jungamá, mas esta não foi dividida entre os requerentes. Caso a terra tivesse sido dividida, caberia cerca de 53 hectares para cada habitante e que a divisão não foi feita porque a terra é de todos, quer dizer, “é de todos e de nenhum”, como costumam falar.

Muitos relatos citam a origem indígena do grupo. É comum, ao se referirem a descendentes indígenas, tratá-los como “aqueles que vieram do sertão”. Estes teriam se instalado na região, numa “sobra de terra”, resultante da demarcação de duas fazendas, a fazenda Matagal e a fazenda Marruás. “Sobra de terra” designa, geralmente, uma área de formato irregular não incluída na mensuração de grandes áreas. Em alguns depoimentos, sejam de pessoas da cidade de Matagal, ou de pessoas de Jungamá, afirmam que os habitantes de Jungamá impediram a mensuração e demarcação da área que ocupavam por terem dela se apossado. Uma segunda narrativa afirma que a “sobra de terra” em questão foi trocada por uma fazenda localizada na região de São João, que hoje é parte do município de Barreiro. Que esta terra pertencia a uma mulher para quem o dono da fazenda de São João trabalhava. O segundo relato corresponde aos narrados pelas histórias lendárias dos habitantes de Jungamá, como cita Pesquisa 1:

A narrativa lendária afirma que o atual território de Jungamá era uma “sobra de terra” insuficiente para construir uma fazenda. Luiz Falcão, um vaqueiro da proprietária dessa área, possuidor de uma pequena fazenda no lugar São João, propôs e conseguiu a troca entre as duas áreas. Feito isto mudou-se para Jungamá com sua família. Pouco tempo depois, chegaram outras pessoas que ali se instalaram por benevolência sua e terminaram ficando como proprietários. ( PESQUISA 1, 1985, p. 87).

As fontes bibliográficas utilizadas para se recontar a história de Jungamá são basicamente o livro de Alencastre (1857), em que Jungamá é citada algumas vezes, além de um documento de compra e venda, de 1905, referente à área que corresponde à capela de Jungamá e um outro documento de 1935, que registra a doação da mesma área à Mitra Diocesana do Piauí. Todavia, o documento mais importante para a reconstrução da história de Jungamá é a ação de usucapião. Ajuizada em 11 de outubro de 1933, em Arraial, essa ação encontra-se arquivada no cartório daquela cidade. O requerimento foi assinado por 97 habitantes de Jungamá, isto é, por pessoas residentes nessa localidade, as quais pretenderam provar que possuíam “[...] há mais de 30 anos, sem interrupção nem oposição de ninguém, mansa e pacificamente como suas as terras denominadas ‘Jungamá’”, conforme consta no

próprio requerimento. Nesse documento, é feita a descrição física do terreno, indicando suas características e fronteiras. O objetivo da ação é ser declarado o domínio das terras aos requerentes, para que a sentença sirva como título para a transcrição do registro de imóveis. Conforme a descrição feita, essas terras constituíam uma área aproximada de 2 léguas de comprimento por meia légua de largura. A ação de usucapião foi considerada procedente pelo juiz responsável pela comarca de Arraial, que ordenou que fosse expedido o respectivo título de propriedade. Porém, apesar desse documento que lhes garantia a posse, as terras não foram registradas no Cartório de Registros de Imóveis. Os moradores de Jungamá preferiram manter a ocupação do território da forma como historicamente sempre o ocuparam, ou seja, de forma coletiva, sem divisões ou rateios internos

#### 1.1.1.1 A Ocupação de Jungamá

A ocupação das terras relativas ao território de Jungamá não aconteceu nos moldes comuns às ocupações de terras ocorridas no Piauí. Não foi feita por um indivíduo, nem por um desbravador, nem por uma família que, isoladamente, apoderava-se de terras na região, expulsava seus moradores originais e fundava uma cidade, passando a ser conhecida como a família fundadora da povoação ou cidade. Ao que se indica, conforme os mais diversos relatos, o território de Jungamá teria sido ocupado por uma comunidade inteira, e que a ela foram-se integrando outros grupos e famílias nucleares. O grupo inicial seria formado inteiramente por indígenas ou teria uma grande participação de índios. Os grupos que se integraram depois ao grupo principal não eram necessariamente indígenas, podendo ter uma

outra origem étnica. Esses grupos podiam ser de índios isolados, sertanejos ou negros, e a similitude cultural não era um fator determinante para a inserção do grupo no território.

No início da ocupação, havia abundância relativa de terras. Diante disso, apenas a simples concordância do grupo ocupante inicial contava para autorizar um indivíduo ou família a fazer parte da comunidade de Jungamá e refugiar-se no território. Como havia uma influência da cultura indígena em geral sobre os sertanejos da região, os grupos que se inseriam adotavam facilmente a cultura dominante em Jungamá. Concomitante a esse fato, os ocupantes iniciais também foram influenciados pela cultura dos sertanejos. As relações históricas do grupo com o território podem ser divididas em três fases: a ocupação original, a dispersão interna e a fixação após o usucapião. (PESQUISA 1, 1985).

#### 1.1.1.1.1 *A Ocupação Original*

No começo, as terras de Jungamá eram abundantes em relação ao tamanho da população, por isso não eram totalmente ocupadas e utilizadas pelos grupos originais formadores da comunidade. A população encontrava-se concentrada na região correspondente à localidade hoje denominada Jungamá Velho, onde havia uma grande quantidade de terras férteis, um brejo e água em abundância, além de localizar-se em área protegida geograficamente. A caça e a coleta eram realizadas em toda a área restante.

Os direitos à terra definiam-se em dois planos: o direito ao território e o direito de acesso à terra. O direito ao território tinha sua origem relacionada à antiguidade da ocupação e

dizia respeito a uma posse coletiva, um direito de residir no território e considerar-se, por isso, um dos indivíduos donos da terra. O direito de acesso referia-se ao uso concreto, efetivo de uma área para residência ou para produção, em virtude do fato de um indivíduo ou família ser da categoria dos “verdadeiros donos do lugar”, ou terem destes a permissão de uso. Ou seja, aqueles com direito territorial tinham, claro, direitos de acesso à terra, para uso residencial e para produção. Os primeiros habitantes, isto é, os ocupantes mais antigos do território, constituíam a categoria dos chamados “verdadeiros donos do lugar” e eram eles que permitiam que os demais grupos se instalassem na região. Estes formaram a categoria denominada de os “que chegaram depois” e não possuíam direito territorial, embora pudessem ali residir e produzir. Todos tinham o direito ao acesso à terra, apesar de os “que chegaram depois” integrarem-se ao grupo principal, através de alianças e terem o acesso à terra, como já dito, com permissão dos “verdadeiros donos do lugar”. Mesmo diante dessa situação, os “que chegaram depois” situavam-se numa categoria inferior à dos “verdadeiros donos do lugar”, no que se refere aos direitos de acesso à terra. O acesso à terra decorria do consentimento dos “verdadeiros donos do lugar”, o que não significava o direito ao território. Era um direito apenas de uso. O acesso à terra de residência para os “que chegaram depois” fazia-se através do casamento de um de seus membros com uma pessoa da categoria dos “verdadeiros donos do lugar”. Além de toda essa situação, os “que chegaram depois” residiam na periferia da área residencial inicial.

Cumprido esclarecer que essas denominações “verdadeiros donos do lugar”, “os que chegaram depois” são denominações construídas bem depois da ocupação original, num período marcado pela reconstrução de genealogias, como forma de demarcar pertinência aos grupos domésticos originais, marcar a descendência em relação a estes e assegurar direitos e prioridades de posse e uso da terra.

Indivíduos e grupos dessa categoria estigmatizada, como forma de permanecer no território, utilizaram-se da descendência e da aliança, mesmo como agregados do grupo ocupante original. Muitos se incluíram na descendência dos primeiros habitantes, formando grupos de descendência específicos, existentes até hoje.

No período de ocupação original de Jungamá, a terra constituía o elemento essencial na formação da comunidade. Essa formação social pode-se caracterizar pela posse coletiva do território e pelo uso individual (ou por famílias nucleares), segundo critérios próprios específicos destinados a regular a posse e o uso do principal recurso do grupo social ocupante daquele território: a terra.

A parte do território efetivamente ocupada dividia-se em dois tipos, dependendo de sua destinação: a terra de residência e a terra de produção. Na terra de residência localizavam-se as casas e a área ocupada por elas e, em alguns casos, uma pequena área agregada à casa. A casa, a área onde a casa se assentava e a pequena área a ela agregada constituíam um espaço de uso exclusivo de seus ocupantes. A área de produção econômica podia ser utilizada por qualquer indivíduo ou família nuclear, independentemente do grupo social ou categoria de habitantes a que pertencesse, na quantidade que fosse suficiente para garantir a subsistência. A agricultura era a principal atividade desenvolvida na área de produção, seguida da caça e da coleta nas áreas de mata, não ocupadas. Devido à grande quantidade de terras férteis, após a colheita de uma roça em uma determinada área, a terra era abandonada de forma temporária ou definitiva pelo indivíduo ou família que utilizou aquela parte da terra para produzir. Depois de um tempo de descanso da terra anteriormente cultivada, o cultivador inicial poderia se utilizar novamente da área, de modo que o direito à posse definitiva era preferencial (desde que o indivíduo ou família pertencesse à categoria dos “verdadeiros donos do lugar”), porém não exclusivo, pois se o cultivador inicial não



retornasse àquela parte de terra, qualquer um na comunidade poderia cultivá-la novamente. A posse definitiva somente era reconhecida no caso de algum investimento duradouro ser realizado, como a plantação de culturas permanentes, construção de cercas, chiqueiros, currais etc..

Com o surgimento dessa modalidade de apropriação privada definitiva, mediante o investimento, a exclusividade ao acesso à terra passou a acontecer não apenas nas áreas de residência, mas também nas áreas de produção agrícola, fazendo surgir, por isso, também o direito à herança.

#### 1.1.1.1.2 *A dispersão interna da população*

A relação dos habitantes de Jungamá com a terra começou a alterar-se quando o seu território passou a ser ameaçado por fazendeiros vizinhos, que buscavam invadir e incorporar essas terras às suas fazendas. Algumas áreas foram efetivamente ocupadas, cercadas e incorporadas às fazendas vizinhas. Mesmo vagos e imprecisos, os limites de Jungamá foram tidos como invadidos, o que provocaria uma mudança na organização da comunidade com o objetivo de defender o território. Uma primeira medida foi delimitar claramente suas fronteiras, criando marcos nítidos de demarcação.

O conflito cultural entre os fazendeiros, que pretendiam dominar todas as terras que não estavam regulamentadas segundo seu próprio código, e os habitantes de Jungamá, que visavam garantir a posse da terra através de seu conjunto de normas tradicionais é

evidente. Mudanças importantes em vários níveis surgiram na comunidade Jungamá nesse período, frente à ameaça à integralidade do território que refletiram no próprio grupo que se sentiu também em perigo. Os habitantes armaram-se e lutaram, dispersando-se pelo território com o intuito de defendê-lo efetivamente, protegendo, principalmente, as áreas próximas às fronteiras, pois eram mais vulneráveis. Novas regras de acesso à terra foram definidas. Essas também foram as mudanças mais significativas. A partir de então passou a haver restrição ao acesso de estrangeiros e a descendência foi eleita como fator determinante para a posse da terra e o uso dela.

Os estrangeiros que se incorporaram à comunidade trouxeram normas culturais que eram incompatíveis com as normas adotadas internamente, principalmente quanto à posse e ao uso da terra. Por outro lado, os estrangeiros passaram a ser objeto de suspeição, pois eram estrangeiros como eles os que pretendiam, e em alguns casos conseguiram, invadir e apoderar-se de partes das terras de Jungamá. Uma observação importante é que, com a dispersão, nenhuma família originada por estrangeiros, ou seja, da categoria dos “que chegaram depois”, ocupou sozinha uma parte do território, principalmente as situadas em zonas críticas. Nessas zonas, sempre havia a presença de grupos descendentes dos ocupantes originais, isto é, dos “verdadeiros donos do lugar”. Não se sabe, porém, se essa atitude de vigilância foi feita intencionalmente ou de forma inconsciente, pois aqueles da categoria dos “que chegaram depois” passaram a ter os mesmos direitos. A fixação de grupos em pontos determinados do território fez surgir novas áreas residenciais e de produção. A conquista desses direitos, obtida como recompensa pela participação na luta pela posse do território, acarretou reivindicação de posse exclusiva sobre antigas áreas de roçados abandonados temporariamente ou mesmo com culturas permanentes.

A dispersão causou a permanência de grupos de parentesco na posse e uso de áreas específicas, mas a consolidação da posse do território continuou sendo uma necessidade coletiva em que participaram tanto os “verdadeiros donos do lugar” quanto os “que chegaram depois”, mas a posse efetiva dessas áreas ocorreu, devido à permanência ali do grupo de parentesco que a ocupou, a partir da dispersão. Isso teve como consequência a apropriação desigual da terra por alguns grupos de parentesco.

Com relação ao parentesco, a consequência da dispersão do grupo original foi a sua divisão em grupos e subgrupos de parentesco, refletindo uma nova forma de organização da comunidade. Com o tempo, as diferenças entre os diversos grupos foram se acentuando, provocando diferenças culturais nos grupos que se fixaram em localidades diversas, dando início a uma nova organização social. Mas a necessidade comum de união para a defesa do território fez com que florescesse um sentimento de povo, de grupo total e único.

#### 1.1.1.1.3 *A fixação da população após a dispersão*

Em 1933, como já vimos, foi ajuizada uma ação de usucapião, porém a organização social na comunidade Jungamá vigorava baseada nas normas internas de acesso à terra, de modo que as duas categorias, a dos “verdadeiros donos do lugar” e a dos “que chegaram depois”, que, apesar de terem os mesmos direitos, eram ideologicamente desiguais. O usucapião foi uma solução encontrada para garantir a posse da terra através de um instrumento consagrado pelo ordenamento jurídico adotado, principalmente por aqueles que

queriam invadir o território e se apoderar das terras daquele grupo. Essa medida visava garantir a posse da terra apenas frente aos vizinhos que queriam dela se apossar, mas internamente continuava a vigorar a posse baseada nas normas tradicionais, erigidas pelo grupo para tal fim. Tanto era especial a situação naquele momento, que o deferimento do pedido do usucapião considerou os requerentes coletivamente, concedendo a posse coletiva para os 96 signatários do requerimento. A posse da terra assumia um caráter real, a partir do momento em que as terras disponíveis poderiam ser utilizadas para a subsistência, em caráter desigual, pois o acesso e uso poderiam ser restringidos pelos “verdadeiros donos do lugar”, no momento em que se tornassem escassas. As terras poderiam ser restringidas aos “que chegaram depois”, mas, com o usucapião, estes não poderiam ser expulsos da região em caso de escassez de terras. A adoção do usucapião poderia representar o fortalecimento do Direito Estatal na comunidade Jungamá, porém, naquele momento isso não ocorreu, continuando o domínio das normas internas na comunidade.

O efeito mais visível da instituição do usucapião para a comunidade foi a fixação dos grupos de parentesco nas áreas residenciais e de produção já ocupadas no período da dispersão interna da população. A partir de então, tanto os “verdadeiros donos do lugar” quanto os “que chegaram depois” passam a ter os mesmos direitos, pois, embora sendo categorias hierarquizadas, passaram a ser considerados como se iguais fossem, relativamente à posse e uso da terra.

## 2 ORGANIZAÇÃO SOCIAL DE JUNGAMÁ

Na organização social Jungamá destacaremos quatro importantes aspectos intimamente relacionados, considerados os mais importantes pelo grupo: o parentesco, as crenças, a língua e as normas jurídicas.

### 2.1 O PARENTESCO

Jungamá apresenta questões relacionadas ao uso e posse da terra que se legitimam e se confirmam pela organização social, especialmente através do parentesco, em especial do modo como está atualmente estruturado. Tal estrutura se consolidou através da construção ou resgate de genealogias deliberadamente construídas, a partir da memória sobre a origem e formação do grupo que constitui a comunidade hoje.

A investigação da memória atual da comunidade será feita através das abordagens utilizadas por Maurice Halbwachs, Lewis Coser, Michael Pollack, Paul Corneton e Thomas Abercombie sobre memória coletiva e memória social.

A genealogia de cada grupo de parentesco Jungamá será apresentada de acordo com a memória coletiva do próprio grupo, buscando-se sempre a confirmação, através da memória dos demais grupos da comunidade.

Esta caracterização do parentesco será realizada conforme abordagem que se fundamenta numa teoria da linguagem, como a utilizada por Leach na obra **Pul Elya** (LEACH, 1968). A teoria da linguagem, nesta perspectiva, é uma forma de pensar o parentesco como um meio em que se ordenam relações sociais, consideradas importantes para a existência da sociedade. Essa teoria surge de um estudo de grupo camponês, enfatizando o casamento e o parentesco como forma de conseguir o uso e a posse da terra. “Trata-se, portanto, do significado do parentesco como um código que regula o acesso e a transmissão dos recursos básicos da comunidade, fundamentais para a produção e para a reprodução dessa comunidade”. (WOORTMANN, 1995, p.76). Essa teoria considera o plano estatístico, a realidade concreta, por conseguinte, não apenas a dimensão ideal, não tratando o parentesco como algo em si, mas como uma linguagem. Leach demonstra que existe uma interdependência entre a economia e o parentesco, e que essa interdependência é linguagem justamente porque fala de alguma coisa.

### **2.1.1 Questões de Memória**

#### 2.1.1.1 Memória Coletiva

Ao analisar a organização social Jungamá fundada no parentesco, enquanto linguagem, devemos considerar, necessariamente, as questões de memória, pois é a memória que se encarrega de construir e reconstruir o parentesco, para conferir-lhe legitimidade e

atualizá-lo como linguagem, posto que parentesco, tanto quanto linguagem, estão em incessante processo de construção e reconstrução.

No estudo da memória numa comunidade, a noção de memória coletiva mostra-se de elevada importância. Para Maurice Halbwachs (1984), a memória coletiva não é dada, mas socialmente construída e necessita de uma base coerente de pessoas para se solidificar, pois, ao mesmo tempo em que é coletiva também é individualizada. Assim, a existência de grupos de memória numa comunidade é diretamente proporcional ao número de grupos existentes nessa mesma comunidade. Cada grupo possui memórias distintas, que são construídas de forma específica por seus membros localizados num espaço, durante um tempo determinado. Assim, classes sociais, famílias, associações possuem memórias distintas construídas por seus membros.

Para Halbwachs (1984), crenças e interesses do presente moldam-se a visões variáveis do passado, de forma que o passado é uma reconstrução social, a partir do presente. No estudo do domínio da memória, esse autor assinala uma profunda distinção entre memória histórica e memória autobiográfica. Enquanto a memória histórica alcança o ator social, através apenas de recordações escritas e de outros meios como a fotografia, por exemplo, a memória autobiográfica é a memória de eventos que se experimentam pessoalmente no passado, servindo para reforçar o vínculo entre os participantes da memória coletiva. É o caso, por exemplo, de marido e mulher, quando comemoram o aniversário de casamento. Porém, a memória autobiográfica tende a enfraquecer com o tempo, necessitando de reforços periódicos, através do contato com pessoas que participaram da experiência do passado. (COSER, 1992).

Memória coletiva, portanto, é essencialmente uma reconstrução do passado à luz do presente, precisando continuamente alimentar-se de princípios coletivos, apoiando-se em suportes sociais e morais.

No caso de Jungamá, o reforço periódico ocorre não apenas através do contato com pessoas que participaram da experiência do passado, um reforço de primeira mão, mas também através do contato com pessoas que mantiveram contato com aquelas que participaram diretamente da experiência do passado, ou seja, um reforço de segunda mão. Um caso de memória autobiográfica é, por exemplo, o evento do requerimento de usucapião cujo processo normativo foi registrado pelo meio escrito (o documento do requerimento em si e o documento no qual consta a sentença proferida). Esses documentos, entretanto, sequer são conhecidos dos habitantes atuais. Os signatários do requerimento somente tiveram acesso a ele, no momento da assinatura, e pouquíssimos tiveram acesso à sentença. Certamente, esses documentos constituirão um dia fontes da memória histórica, mesmo que não retratem o acontecimento relativamente aos esforços da comunidade, na luta pela posse da terra, nem mesmo os procedimentos, reuniões, discussões etc., para se obterem as assinaturas, e assim por diante. A importância do fato é por conta da memória autobiográfica, da reconstrução do fato pela memória, toda vez que alguma pessoa reivindica o uso da terra, quando os parceiros signatários do requerimento encontram-se para relembrar o passado. Tanto isso é crucial para a comunidade, que foi bem perceptível a preocupação coletiva por um período crítico de passagem da memória biográfica de primeira mão para aquela de segunda mão. Foi o período entre o falecimento do penúltimo e do último remanescente dos signatários do requerimento de usucapião.



### 2.1.1.2 Memória e compartilhamento do passado

Paul Connerton (1999) analisa a memória, considerando como característica fundamental o compartilhamento do passado. Para ele, assim como a memória em geral do conhecimento passado depende da experiência no presente, na memória social, os fatos do presente têm uma extrema dependência de questões no passado, responsáveis pela legitimação da ordem social no tempo atual. Esses fatos são lembrados, a partir de cerimônias comemorativas performativas. Tais cerimônias, todavia, não podem surgir do nada, como se começassem de algo completamente novo. Precisam ter um início, uma base social, pois, do contrário, seriam arbitrárias, uma vez que teriam abolido a própria seqüência da temporalidade, ou sido expulsas da continuidade da ordem temporal. Da mesma forma ocorre com as experiências particulares, que necessitam embasar-se em contextos anteriores. Em comunidades rurais, por exemplo, a criação de histórias que são contadas informalmente provoca um compartilhamento maior do passado. Essa é uma característica da memória comunal, o que evita um número elevado de esquecimentos, freqüentes em espaços urbanos. Com uma memória em que ao mesmo tempo todos retratam e são retratados, nessas comunidades rurais é mais difícil a manipulação de fatos, principalmente porque os casos são de conhecimento de vários habitantes e circulam num meio informal, contrariamente à vida em cidades. Conforme Connerton,

A bisbilhotice aldeã compõe-se destes relatos diários, combinados com as familiaridades mútuas de toda uma vida. Uma aldeia constrói, por este meio informal, uma história comunal contínua de si própria: uma história em que todos retratam, em que todos são retratados, e na qual o acto de retratar nunca tem fim.(CONNERTON, 1999, p. 20).

No estudo sobre memória, Connerton propõe sua diferenciação em três tipos: memória pessoal, memória cognitiva e memória-hábito. A memória pessoal relaciona-se às

recordações que tomam por objeto atos da própria vida da pessoa, localizando-se num passado pessoal. A memória cognitiva toma por base as utilizações do verbo recordar, como recordar as linhas de um poema, uma anedota etc.. A memória-hábito consiste na capacidade humana de reproduzir uma ação. (CONNERTON, 1999). Evidentemente, a memória pessoal é de crucial importância em Jungamá, para a reconstrução de fatos, para cuja elaboração concorrem outras memórias pessoais as quais, em relação a um mesmo fato, são co-testemunhos.

#### 2.1.1.3 Memória e sentimento de pertencimento

Michael Pollack (1989) estuda a memória coletiva na perspectiva de definir um sentimento de pertencimento a uma comunidade. A memória coletiva, desta forma, atua como um fator de estabilidade e continuidade da vida social no grupo, proporcionando uma coesão social mais por uma adesão afetiva ao grupo do que por qualquer tipo de coerção. Tal perspectiva, porém, provoca ao mesmo tempo a delimitação de fronteiras sociais. Ao verificar a questão problemática que é tratar da memória, Pollack propõe um estudo que leve em consideração os atores e o processo que provoca a consolidação de uma memória coletiva. Diante disso, intensifica o estudo a partir da análise de excluídos e de minorias ante uma memória coletiva dominante. São as memórias subterrâneas, parte da cultura de minorias e opostas a uma memória dominante que, muitas vezes, parecem estar esquecidas, mas esse esquecimento acaba num momento de conflito, numa situação em que são restabelecidos poderes políticos.

#### 2.1.1.4 Memória e controle do passado

Thomas Abercrombie (1998), analisando uma série de histórias, mostra que a memória social é capaz de estabelecer um controle do passado. A consolidação de uma memória social não é feita de forma autônoma e independente. Na realidade, as histórias de uma comunidade servem para marcar lutas políticas e controlar o passado pelo controle das vidas dos habitantes. O esforço para controlar a definição, a transmissão e a própria interpretação dos fatos do passado tem, portanto, uma característica estratégica. A determinação das relações entre pessoas, a delimitação de fronteiras entre grupos sociais, a definição de datas comemorativas de fatos históricos e a elaboração de rituais são bem definidos, justificando o cuidado dos membros da comunidade com a consolidação da memória coletiva. Em cada história há a marcação de várias “pedras”, marcações que muitas vezes fazem a relação entre a história oral e a história ritual. Para Abercrombie, a memória social seria uma forma de autoconstituição da pessoa, através de ações sociais, que têm a capacidade, preferencialmente, de construir o passado e não apenas herdá-lo.

No estudo sobre memória, Abercrombie utiliza-se de uma pesquisa multisensual, buscando uma visão das histórias através de várias fontes. Documentos, depoimentos de diversas pessoas relacionadas à vida na comunidade, depoimentos de pessoas de regiões vizinhas, informações de documentos de arquivos públicos e uma série de fontes de pesquisa são utilizados, com o intuito de estabelecer uma interpretação que explique realmente o fato ocorrido, sem nenhum tipo de equívoco hermenêutico.

#### 2.1.1.5 Memória dominante e narrativa histórica recorrente – a formação de Jungamá segundo a memória

De acordo com a memória coletiva existente sobre a formação de Jungamá, as relações históricas do grupo com o território, como já vimos, podem ser divididas em três fases, segundo Pesquisa 1 (1985): a ocupação original, a dispersão interna da população e a fixação, após o requerimento de usucapião.

##### 2.1.1.5.1 *A ocupação original*

Os primeiros habitantes chegaram no final do séc. XVIII e passaram a ocupar uma área de refúgio por ninguém reclamada. A esse grupo original agregaram-se outros, constituídos por índios e negros. Unidos por circunstâncias históricas da própria natureza da ocupação das terras e da colonização do Piauí, no final do século XVIII, esses grupos de parentesco (famílias nucleares e extensas) passaram a conviver em um território único e a compartilhar interesses comuns e, para isso, necessitavam de um mínimo de organização social. Nessa fase, o grupo está dividido em duas categorias sociais, marcadas pela prioridade temporal de ocupação do território e de acesso e uso da terra. Os primeiros habitantes passaram a constituir uma categoria denominada de “verdadeiros donos do lugar” e aqueles

grupos que a eles se agregaram posteriormente, e justamente por causa disso, passaram a constituir uma categoria denominada de os “que chegaram depois”. Durante esse período, a comunidade detinha a posse coletiva do território, e o acesso à terra ocorria segundo critérios simples, relacionados às necessidades de subsistência, ou seja, a quantidade de terra a ser utilizada dependia do tamanho da família. O acesso e uso da terra pelos “que chegaram depois” obedecia aos mesmos critérios, mas era como uma concessão benevolente dos “verdadeiros donos do lugar” pois estes, como categoria, situavam-se numa posição superior relativamente ao direito à terra.

#### 2.1.1.5.2 *A dispersão interna da população*

Com as ameaças de invasão por fazendeiros da região, grupos de parentesco, grupos domésticos extensos e famílias nucleares deslocaram-se da área residencial inicial e fixaram residências em áreas estratégicas nas fronteiras do território, com o objetivo claro de vigilância e defesa. Nessa fase, duas sociedades (Jungamá e a sociedade envolvente) defrontam-se vivendo situações sociais diferentes e entram em conflito. Como o território constituía uma área de refúgio, uma “sobra de terra”, como diziam, era visto pelos vizinhos como “terra de ninguém”, sem dono e julgaram-se no direito de também utilizá-lo e de apoderar-se de partes dele, como, de fato, ocorreram algumas vezes. Diante da diminuição da quantidade de terras disponíveis, a comunidade estabeleceu restrições de acesso à terra a pessoas “de fora” da comunidade. Para tanto, passaram a utilizar a descendência como critério determinante para acesso e posse da terra. Para defender o território, os habitantes tiveram que

se dispersar, mas, ao mesmo tempo, criou-se uma necessidade comum de união, fazendo florescer um sentimento de povo, de grupo total e único, regido por um conjunto de regras, para o funcionamento da organização social, que se tornava mais complexa, especialmente regras relativas ao aspecto comum: a terra.

#### *2.1.1.5.3 A fixação da população após a dispersão*

Em 1933, foi requerido por 96 habitantes de Jungamá um pedido de usucapião como medida de garantir a posse da terra por eles ocupada e, assim, impedir a sua invasão por pessoas de fora da comunidade. Tal medida consolidou a fixação de grupos de parentesco em diversos pontos do território.

O território de Jungamá, nos dias atuais, é formado por seis localidades: Riacho (atualmente um bairro urbano), Jabuti, Serra Grande, Serrinha, Serra do Meio e Jungamá propriamente dito, área exclusivamente habitacional na parte central do território, atualmente sede do município de Jungamá (PI). Segundo os membros da comunidade de Jungamá, as localidades referidas por nomes de pessoas foram assim denominadas à época da dispersão interna, passando a atribuir a cada uma o nome do chefe de grupo de parentesco que para lá se deslocou.

### **2.1.2 A organização social atual de Jungamá**

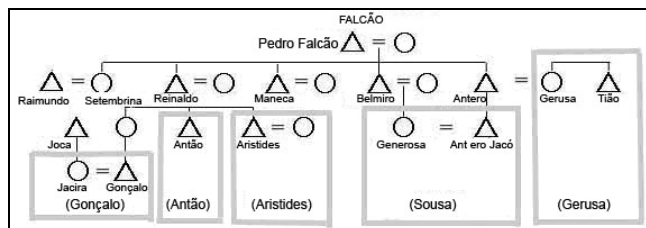
A organização social Jungamá está fundada essencialmente na sua estrutura de parentesco, a qual adquire sentido, conforme o processo de construção pela memória coletiva. Atualmente, o parentesco Jungamá é formado por seis partes constitutivas, chamadas internamente de “famílias”. Segundo os habitantes de Jungamá, “família” é um grupo de parentesco formado por indivíduos com relações de consangüinidade que acreditam ter o mesmo ancestral. A família divide-se em grupos de parentesco menores também chamados de “famílias”, cujo caráter de subgrupo de parentesco só é percebido contextualmente. Para efeito de análise denominaremos esses subgrupos de “subfamília”, que seria um grupo imediatamente inferior na hierarquia do parentesco, situando-se acima da família extensa, mas com esta às vezes se confundindo.

O parentesco Jungamá, vale dizer, a sua organização social primordial, conforme a memória coletiva, também foi estruturado em três fases históricas nitidamente marcadas nessa memória: no período da ocupação original, no período da dispersão interna e no período da fixação após a dispersão, consolidada pelo requerimento de usucapião.

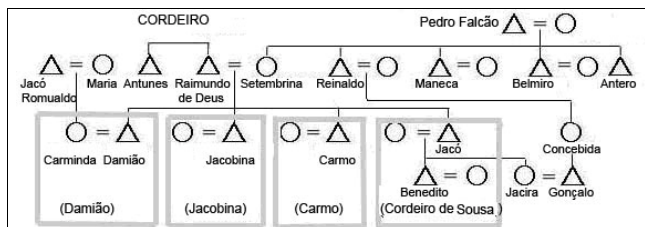
Os fatos históricos de maior destaque relacionam-se sempre com personagens importantes do parentesco. Esses fatos e personagens têm sua existência mais e menos confirmada por diversas fontes (memórias de grupos de parentesco distintos, memórias de membros de outras comunidades, documentos etc..), conforme Abercombrie (1998).

A memória geral de Jungamá sobre o período original dá conta da existência de grupos coesos, havendo, entretanto, controvérsias acerca de qual grupo seria o mais antigo. Nesse período, segundo Pesquisa 1 (1985), existiam quatro famílias. Para esse período, porém, a memória coletiva utiliza o termo “família” para referir a família nuclear do seu fundador.

- a) família Falcão, cujo ancestral é Pedro Falcão. O grupo era formado pelo ancestral, sua mulher, de nome aparentemente desconhecido, quatro filhos e uma filha. Segundo relatos de membros da família Sousa (formada no período da dispersão interna), Pedro Falcão teria sido o primeiro morador do território. Conforme a memória de outros grupos de parentesco, teria se casado com uma filha de outro ancestral do grupo: Raimundo de Deus.



- b) família De Deus, cujo ancestral é Raimundo de Deus. Era formada pelo fundador, sua mulher Setembrina e quatro filhos. Conforme relatos de membros dessa família e de todas as famílias atuais, exceto os da família Sousa, Raimundo de Deus Amado teria sido o primeiro habitante do lugar. Há registro de Raimundo de Deus batizando um filho em 1850.



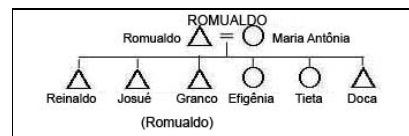


- c) família Costa, cujo ancestral é Martinho Costa. Era formada pelo fundador, sua mulher Duca e quatro filhos. Segundo seus membros, essa família é a única nativa de Jungamá, embora alguns descendentes afirmem que teria o seu fundador “vindo do sertão”. Vir do sertão significa ser índio, mas que, não “foi pegado a dente de cachorro e casco de cavalo”, ou seja, chegou espontaneamente ao território e não aprisionado como outros descendentes de indígenas.



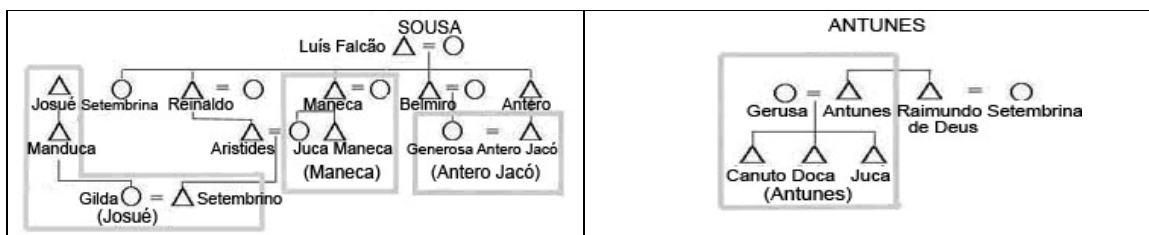
- d) A família Romualdo, cujo fundador foi Jacó Romualdo Amado, era constituída por ele, sua mulher Maria Antonia Soares, quatro filhos e duas filhas. Essa família insere-se na categoria dos “que chegaram depois”, condição admitida por todos, inclusive por seus próprios membros atuais. Teriam vindo e se instalado no território com a permissão dos primeiros habitantes, os “verdadeiros donos do lugar”. Poucos são os que declaram ter os ancestrais da família vindos do sertão. Há quase um consenso que seriam de fora do território, mas da região próxima a Jungamá. Afirmam que o fundador dessa família era “preto”, mas não seria escravo. Sua mulher teria vindo do Ceará e se conheceram em Jungamá, casando-se em Arraial. Dizem que o juiz, para realizar o casamento, esperou durante três dias. A espera se justificava, segundo os membros da família, porque Maria era “bonita e branca que nem algodão” e Jacó Romualdo era feio e preto que nem “carvão”, mas são “gente boa”, assim como são considerados seus descendentes, conforme dizem. Há

registros de Jacó Romualdo e Maria batizando dois filhos, Pedro e Antero, em 30.09.1885.



Excetuando-se a família Romualdo, que residia no lugar mais ao norte do território, numa área de fronteira, as demais famílias ocupavam a localidade chamada atualmente Jungamá Velho.

No período da dispersão interna houve uma divisão em grupos e subgrupos de parentesco. Os grupos considerados originários passam, então, a ser seis. Após a dispersão, até o período do usucapião, são seis “famílias” e treze “subfamílias”. São as famílias: Falcão, Sousa, Cordeiro, Antunes, Costa e Romualdo. (v. diagramas).



A “família” Falcão possui cinco “subfamílias”. Cumpre esclarecer que os membros dessa família atribuem-se o sobrenome “Falcão de Sousa” e dizem não se confundir com os membros da família “Sousa”, os quais usam o sobrenome José de Sousa.

- a) Subfamília Antão: fundada por Antão, filho de Raimundo Falcão, filho mais velho de Pedro Falcão. Parte da subfamília ainda mora em Jungamá Velho, a outra parte mudou-se para localidade atualmente chamada de Jungamá.

- b) Subfamília Aristides: fundada por Aristides Falcão, irmão de Antão, parte desta subfamília deslocou-se para a localidade Jungamá, enquanto a outra parte da subfamília continuou residindo em Jungamá Velho.
- c) Subfamília Gonçalo: fundada por Gonçalo Falcão, filho de Conceição Aristides. Conceição Aristides não é retratada com clareza na memória coletiva, aparecendo ora como filha, ora como irmã de Aristides, o fundador da subfamília Aristides. Gonçalo foi assassinado pelo pai de sua esposa.
- d) Subfamília Gonçala: essa subfamília é fundada por Gonçalinha, numa relação de concubinato com um membro da família Falcão. Uns afirmam que seria o próprio Pedro Falcão, mas para outros seria um outro membro da família não identificado.
- e) Subfamília Gerusa: essa subfamília foi fundada por Gerusa, que chegou a Jungamá acompanhada do irmão Tião Gamela. Gerusa já teria filhos quando chegou a Jungamá, onde se unira a Antero Falcão, um dos filhos de Pedro Falcão.

A família Sousa (sobrenome José de Sousa) é considerada pelos seus próprios membros um ramo da família Falcão. Porém, esse fato é negado pelos membros dessa família e pela memória coletiva. A família Sousa é formada por quatro subfamílias: Antero Jacó, Maneca, Josué e Benício.

- a) Subfamília Antero Jacó: fundada por Antero Jacó de Sousa, filho de Antero Falcão, possível filho de Pedro Falcão. A memória coletiva não é precisa. Teria se casado com uma filha do segundo filho de Pedro Falcão.

- b) Subfamília Maneca: foi fundada por Maneca Sousa, filho de Pedro Falcão. A memória “desconhece” sua esposa, mas afirma que uma filha de Maneca teria casado com Aristides, fundador de subfamília da família Falcão.
- c) Subfamília Josué: fundada por Josué Sousa, um escravo de Pedro Falcão. A legitimidade dessa subfamília é contestada pelos demais membros da família Falcão, pois teria ocorrido uma apropriação ilegítima do sobrenome Sousa.
- d) Subfamília Benício: fundada por Benício Sousa. Tanto ele quanto sua esposa Matilde seriam de fora e são considerados pelas subfamílias Antero Jacó e Maneca como ilegítimos detentores do sobrenome Sousa.

A família De Deus, ou De Deus Amado passa a denominar-se também de Cordeiro (utilizando o sobrenome Cordeiro de Oliveira). A família Cordeiro atualmente possui quatro subfamílias: Damião, Carmo, Jacobino e Cordeiro de Sousa.

- a) Subfamília Damião: fundada por Damião Cordeiro de Oliveira, filho de Raimundo de Deus Amado.
- b) Subfamília Carmo: fundada por Carmo de Deus Amado (Cordeiro de Oliveira), filho de Raimundo de Deus Amado.
- c) Subfamília Jacobino: fundada por Jacobino Cordeiro de Oliveira, filho de Raimundo de Deus.
- d) Subfamília Cordeiro de Sousa: fundada por Joca de Deus (Cordeiro de Oliveira), filho de Raimundo de Deus. Joca de Deus teria assassinado Gonçalo, fundador da subfamília Gonçalo, da família Falcão. Embora seja considerada da família Cordeiro, as relações da subfamília Cordeiro de Sousa com o restante da família Cordeiro (de Oliveira) não são confiáveis, devido às alianças dessa subfamília com a família Sousa.

A família Antunes, um grupo adicional surgido da família Cordeiro, teria como ancestral fundador Raimundo de Deus. A filiação dessa família a Raimundo de Deus Amado é contestada. Ela foi fundada por Antunes de Deus Amado, irmão de Raimundo de Deus e, segundo seus próprios membros, casou-se com Geruza Maria do Espírito Santo, uma “de fora”, indo ocupar, no período da dispersão, a localidade hoje denominada Serra do Meio.

A família Costa manteve sua unidade enquanto grupo de descendência, sem possuir subfamília. Parte dela deslocou-se para a Serrinha, a outra parte permaneceu em Jungamá Velho.

Para efeito de inclusão de indivíduos no requerimento de usucapião foram construídas e/ou recriadas, na época, genealogias para consolidar a descendência de indivíduos em relação aos “verdadeiros donos do lugar”. Porém, intensificou as diferenças internas já existentes entre grupos e indivíduos quanto aos direitos à terra, segundo as normas internas. (COSTA, 2000).

#### 2.1.2.1 A história recriada (para justificar a organização atual)

A história de Jungamá é recriada, como já vimos, através de dois tipos de fontes: a tradição oral, que retrata a história da comunidade pela memória coletiva, utilizando-se fatos que realmente aconteceram para legitimar suas histórias (ABERCROMBIE, 1998); fontes

documentais (arquivos públicos, paróquias e cartórios) que fazem referência a personagens da história oral, comprovando a sua existência.

A tradição oral constitui-se dos relatos dos habitantes de Jungamá e de habitantes de regiões vizinhas. Dos relatos de habitantes vizinhos, os da cidade de Matagal do Piauí contêm o maior número de informações. Nesses relatos, ao se referirem a descendentes de origem indígenas, os tratam como “aqueles que vieram do sertão” e que teriam se instalado numa “sobra de terra” entre duas fazendas de gado.

#### 2.1.2.1.1 *A história construída e adotada por um dos grupos de parentesco*

Em Jungamá há duas histórias sobre qual seria a família mais antiga. Uma, difundida pelos membros da família Sousa, afirma ser Pedro Falcão o ancestral fundador das famílias Falcão e Sousa e o primeiro habitante do território. Não foram encontrados registros documentais sobre Pedro Falcão. Os membros das demais famílias, os da própria família Falcão incluídos, reconhecem Raimundo de Deus como o habitante mais antigo e admitem com muita certeza a contemporaneidade de Pedro Falcão e Raimundo de Deus, tendo, inclusive, aquele se casado com uma filha deste.

Raimundo de Deus Amado teria vindo do Ceará, ou vindo do “sertão” com uma criança de nome Antunes. Há registros documentais de Antunes de Deus batizando um filho em 1887 numa localidade vizinha ao território de Jungamá. Para a maioria dos habitantes de

Jungamá, exceto aqueles ligados por descendência à família Sousa, Raimundo de Deus e Martinho Costa seriam os primeiros habitantes de Jungamá e os únicos que poderiam ser chamados de “os verdadeiros donos do lugar”.

A narrativa difundida pelos membros da família Sousa sobre a formação de Jungamá afirma esse território era uma “sobra de terras” de propriedade de uma fazendeira chamada Tereza, da qual Pedro Falcão seria vaqueiro. Este teria feito com essa fazendeira uma troca entre as terras que ele possuía na localidade São João, cerca de 20 km ao norte de Jungamá, pelo território de Jungamá. Como já foi visto, esse vaqueiro seria o ancestral de uma das famílias moradoras de Jungamá, a família Sousa (e também da família Falcão), e o primeiro habitante do território. Após algum tempo outras famílias se instalaram no território mas com sua permissão. Esta história, na íntegra, foi narrada em 1983 por um membro da família Sousa, de 86 anos de idade, dizendo-se neto de Pedro Falcão:

Tinha o velho Luis Falcão, que era o primeiro e que tinha a morada dele no São João acolá. Ele morava lá porque lá no São João ele tinha duas léguas de terra assim de comprimento, duas assim de largura. Era uma terra muito boa mas faltava água. E de primeiro tinha essa nossa aqui, que era uma sobra de terra e ficou entre as fazendas Matagal e Marruás acolá; ficou esse meio aqui e, que era de dona Teresa, que morava no Espírito Santo. E depois ela estava vendendo o restinho do gado, e o retiro da fazenda era acolá. E então-se meu avô veio um campo aqui um dia e deu fé por aqui de muita água, que de fato tem muita mesmo, e muito buriti naquele brejo velho. E aí de toda fruta tinha. Aí quando ele chegou lá no São João, disse à mulher dele; Disse:- Fulana, eu vou onde está a comadre Teresa. Eu vou falar um negócio com ela; se ela quiser, nós faz. A terra do São João é ruim. Duas léguas de comprimento, uma de largo.

Falou o negócio. Aí quando passou dois dias, aí ele selou o cavalo e foi bater lá na Lagoinha acolá. Chegou lá e apeou. E a dona falou:- É meu compadre. Você veio por aqui. Sem dúvida é algum negócio. Você não anda por aqui, e coisa e tal. Ele responde: - minha comadre, não deixa de não ser. Eu andei num campo ali numas sobras de terra ali em Jungamá e achei que era um lugar que dava prá criar meus filhos; e eu tenho duas léguas de terra lá no São João, terra boa de primeira, com uma de largura. Eu vim ver a senhora pra nós fazer negócio: eu dava as duas léguas de terra lá pela sobra de terra de Jungamá. Pra nós trocar. A senhora fica com a São João e eu ficava com a de cá, que eu venho prá cá que a do São João é terra muito boa, mas falta água. A gente dá água a um gadinho, a uma criação, cavando cacimba e tirando água de fundura quase de um buritizeiro. Aí ela respondeu: - ‘Pois nós faz o negócio’. Aí fizeram o negócio. E aí, passaram a escritura. Pra ele dessa terra aqui, e da do São João prá ela. Aí ficou, ele veio prá cá, aí com o finado Raimundo de Deus, que esse também tinha vindo cá de cima; e aí foi esse povão nosso, veio rendendo, e hoje tem muita gente, três mil e tantas pessoas. As vezes querem tomar a terra, mas esse pessoal aqui num deixa tomar. Pancada, sangue, o diabo, o povo querendo tomar a terra, mas eles nunca puderam e nem tomam. Pois bem.

Pois bem. Aí dona Teresa acolá entendeu de vender a fazenda a dois homens aqui da beira do Rio Parnaíba. Aí trataram o tempo dos homens virem aqui comprar o terreno, o gado, tudo. Aí os homens vieram tudo, tinha muita casa, a casa dela de morada e outras casas para os homens se arranchar, E aí tinha o Norberto Mendes. Esse morava no Espírito Santo. Era casado com uma filha de dona Teresa. E dona Teresa tinha uma filha ainda solteira na casa. E os homens vieram comprar a fazenda com gado com tudo e Norberto lá não sabia e ficou com raiva e não queria que ela vendesse. Selou o cavalo e veio bater aí na casa dela. Chegou aí pra matar ela dona Teresa. E aí peitou pra matar ela, mas a mulher estava ainda meio forte, e aí brigaram e pelejaram, e foram em riba e fora embaixo e até que ela entrou prá dentro da camarinha e trancou a porta por dentro. Ele apanhou o machado e quebrou. E de forma que matou mesmo, a sogra dele. No quando eles brigavam, a mulher tinha tanta pindureza de ouro no pescoço que dizem que a sala ficou amarelinha de tanto ouro que quebrou o pescoço e caiu. Aí ele, quando ela acabou de morrer, a moça começou a chorar, aí ele encostou o punhal nela e disse: - teve bom ou não teve?! E se choramigar água dos olhos morre nesse momento como ela morreu. Aí ele montou no cavalo e disse: - monta aqui na garupa. Aí ela montou e ele carregou.

Dos homens que vieram comprar a fazenda só um estava lá; o outro tinha saído pro campo. O que estava na fazenda viu todo o movimento da questão, mas ele estava doente dos olhos e não pode assistir. Não que ele tivesse na casa dela; era noutra assim distante. Aí o Norberto veio pro Retiro. Chegou lá e mandou um recado aqui pra Jungamá, pra nós, dizendo que era prá nós irmos para ajudar a fazer a sentinela, e o corpo, que ele deixou lá, era pra levarem pro retiro; levar a mulher da Lagoa pra fazer a sentinela no Retiro. E o pessoal de Jungamá respondeu o recado: - ‘Fulano, diga lá ao capitão Norberto que quem comeu a carne também pode roer os ossos. Ele que matou, que bote sentinela sozinho. Faça do jeito que entender’.

Aí não foram prá enterrar a mulher.

Aí veio a mãe do Norberto na cidade de Oeiras, senhora dona Caetana. Aí ele se arrumou e foi embora pra lá. Em tudo que se deu o barulho da morte da mulher, os homens da beira do rio voltaram sem comprar a fazenda. Aí o homem que tratou de comprar a fazenda chegou na beira do rio, aí ele convidou uns companheiros, dois cabra bons: - ‘prá nós tirar a orelha do Norberto lá na cidade de Oeiras. Ele fez muito pouco de nós. Matou a mulher. Eu vi o movimento mas eu tava doente dos olhos e não pude enxergar’. Aí arrumaram dois caboclos, dois burros gordos, arfoje de frito, e dois bacamarte bom, surdo, dos que tinha de primeiro, que atirava como daqui aí e ninguém assuntava a zuada do tiro. Era só tchú. O cabra caía e ninguém ouvia o tiro. Quando chegaram na cidade de Oeiras se arrancharam assim, e aí pegaram a perguntar por onde morava esse povo do Norberto, como quem não queria querendo, até que lá um dia eles souberam onde morava o Norberto. E quando foi na hora de fazer o trabalho, botaram os arfojes, o bacamarte e aí tocaram. Quando chegaram lá, pegaram ele com o bacamarte: tchú. Ele recebeu a pancada do tiro, ele correu e foi cair no colo da mãe dele. Eles mataram ele mesmo. Quando eles mataram pularam para o lado de dentro do barracão e um deles encostou o punhal na velha e disse: - ‘fez bem ou não fez, minha velha?’ Ela disse: - ‘fez’. – ‘pois não choramingue porque nós faz do mesmo jeito ou pior’. Aí quando ele tava morto os cabras meteram a faca na orelha dele, cortaram, salgaram, botaram no bolso, chegaram nos burros, montaram e saíram a galope. Chegaram aqui na beira do rio com a orelha salgada e entregaram aos homens. (PESQUISA 1, 1985, p. 87-90).

A outra história sobre o primeiro habitante de Jungamá fundamenta-se em fatos, cujos personagens têm existência comprovada por documentos e relatos de membros de outras famílias e afirma que o primeiro habitante foi Raimundo de Deus Amado, fundador da



família De Deus. Essa história é conhecida pela maioria dos habitantes de Jungamá, sendo, pois, relativamente a esses fatos, a memória coletiva dominante.

Sobre a história contada pela família Sousa não se tem registro documental de personagens principais. As demais famílias pouco sabem sobre Pedro Falcão, por exemplo, embora haja registros bibliográficos acerca do personagem Norberto Mendes, citado na narrativa. Todavia, essa é uma narrativa recorrente, sendo a história mais contada informalmente pela maioria dos habitantes. Apesar de não serem os primeiros habitantes, segundo a memória das demais famílias, a família Sousa adquiriu muito poder, principalmente na época do usucapião, pois seus membros foram os que mais contribuíram financeiramente com os custos da ação. Inclusive, através de alianças, essa família conseguiu muita terra e atualmente detém muito poder na comunidade.

É importante aqui caracterizar o que se está denominando de memória dominante e narrativa recorrente. Memória dominante é considerada a memória coletiva compartilhada pela maioria dos membros do grupo, relativamente a fatos históricos importantes os quais são, eventualmente, confirmados no todo ou em parte por outras fontes (outras memórias, memórias de outros grupos, documentos etc.). Não significa que tal memória dominante se expresse em uma narrativa recorrente, amplamente difundida e constantemente repetida. A narrativa recorrente é a história ou relato mais difundido e de circulação mais ampla e informal, sugerindo ser memória dominante, mas muito pouco confirmada por outras fontes. Há, pois, em Jungamá, uma memória dominante e uma narrativa recorrente (dominante, portanto, como narrativa, mas que não constitui uma narrativa da memória dominante).

Deve-se esclarecer aqui esta aparente contradição entre memória dominante e narrativa recorrente. A memória dominante é compartilhada pela maioria e permanece, no caso de Jungamá, em certa medida, como subterrânea. Permanece como subterrânea mas não

como memória de uma minoria, e sim como memória de uma maioria em relação à qual uma minoria pretende fazer prevalecer sua memória própria em razão de seu poder, através da narrativa recorrente. E mais: até mesmo muitos daqueles que difundem insistentemente a narrativa recorrente compartilham a memória dominante. As incoerências do relato de 1983 demonstram esse compartilhamento ao afirmar, por exemplo, “[...] Aí ficou (com a terra de Jungamá), ele (Pedro Falcão) veio prá cá, aí com o finado Raimundo de Deus, que esse também tinha vindo cá de cima [...]”. (v. página 54)

No caso de Jungamá, a situação presente se afigura especialmente interessante pois o narrador do texto acima transcrito, pouco antes de morrer, em 1987, ditou o mesmo relato para que um neto o escrevesse.

Em relação ao usucapião, a memória atua de forma essencial, pois os habitantes da comunidade sabem da existência do requerimento, porém nunca viram a sentença e nem sequer a apresentaram para as autoridades do Estado. Esse é um dos fatos que impede o Poder Judiciário de ter uma maior atuação na comunidade, pois as terras não foram registradas no Cartório de Registro de Imóveis (COSTA, 2000). Ainda sobre o usucapião, este foi requerido por 97 habitantes da comunidade, e não 96, como afirma a memória coletiva.

### **2.1.3 O caráter dominante do parentesco na organização social**

Em Jungamá, a memória coletiva possui uma importância intimamente relacionada ao próprio funcionamento da comunidade. Por ser uma comunidade rural, com

um território reduzido, com um contato interpessoal, face-a-face, muito constante, a oralidade é a forma primordial de comunicação lingüística. Historicamente confirma-se, através da memória coletiva, o esforço pela aprendizagem do falar regional e pelo desempenho da comunicação oral nesse modo de fala. Tanto isso é verdade que o primeiro professor contratado para lecionar na comunidade tinha a função principal de “ensinar o povo a falar direito”, conforme muitos dos habitantes atuais costumam dizer. É através da oralidade que se despende o maior esforço de controle do passado, com o intuito de se manter interesses no presente. O conflito entre as famílias e dentro das próprias famílias tem como motivo a manutenção da posse e do uso da terra, pois é a terra o bem principal e fonte material que fundamenta a manutenção do modo especial de ser dessa comunidade. A todo momento, há a contestação de variações da história dominante, de possíveis memórias de grupos, como expressão desse controle.

Outra característica bastante presente na memória coletiva da comunidade é a lembrança e a citação de pessoas que têm existência comprovada através de documentos e registros como os da paróquia de Arraial. Não se pode afirmar categoricamente, por exemplo, que a pessoa de nome Martinho Costa, que batizou um filho em 1855, na paróquia de Arraial, fosse realmente um morador de Jungamá e fundador da família Costa. Mas há o registro de 1855 de um Martinho Costa, batizando seu filho na paróquia de Arraial e que tem um sobrenome que existe realmente na comunidade. Esse filho também consta nas genealogias construídas pela memória coletiva. As histórias contadas em Jungamá, portanto, não surgem do nada e são recheadas de inserções de pessoas que tiveram a sua existência comprovada ou por documentos ou relatos de outros membros da comunidade.

O compartilhamento do passado fica a todo instante evidenciado e esse compartilhamento é de tal forma, que a memória de um grupo de parentesco de certa maneira

legítima a memória de outros. As famílias conhecem suas próprias genealogias e as genealogias das demais, havendo um controle quase que explícito de todos os relatos acerca da história dos ancestrais fundadores de todas elas.

Uma análise das genealogias indica que os grupos de parentesco concretamente se consolidaram definitivamente com a instituição do requerimento do usucapião, com a exigência de inclusão dos moradores de Jungamá como forma de regularização da posse da terra. Todavia, nada impede que tenha havido e que ainda haja reestruturação das genealogias ou até mesmo uma distorção ou manipulação genealógicas, com o fim de excluir algum grupo ou de se obter acesso à terra pela inclusão de indivíduos em algum grupo de descendência. Como na perspectiva do direito que o usucapião confere apenas pessoas que ocupassem as terras de forma ininterrupta, pública e pacífica, por 20 anos ou mais seriam beneficiadas, conforme Código Civil de 1916, é provável ter ocorrido a inclusão indevida nas genealogias de famílias ou de indivíduos não pertencentes à categoria dos “verdadeiros donos do lugar” ou à dos “que chegaram depois”, como denunciam alguns em Jungamá. Talvez esse seja o principal fator de questionamento das genealogias que vinculam a família Sousa à categoria dos pioneiros.

Ainda com respeito à família Sousa, entre suas próprias subfamílias há a acusação de manipulação nas genealogias e de uso indevido do sobrenome por algumas delas. É possível que a família Sousa esteja tentando tornar sua narrativa a memória dominante em Jungamá.

Ainda sobre a organização social, percebemos em Jungamá a existência de estratégias especiais, com o intuito de manter o acesso e a posse da terra. A matrilocidade foi uma forma encontrada pela comunidade, objetivando manter a integralidade da terra. Indo o marido residir na terra da mãe da esposa, significa que a terra da família da esposa

continuará sem divisão, pois continuará pertencendo à família matrilinear dela. A matrilocidade pode até ser uma regra de residência bastante antiga, mas que assume caráter relevante somente após a dispersão, a partir de quando cada localidade passou a ser associada ao seu ancestral fundador, ou seja, àquele indivíduo chefe de um grupo de parentesco que para lá se deslocou, por ocasião da dispersão. A exceção feita a essa regra deve-se ao sucessor direto do fundador, aquele que o substitui na chefia da família ou subfamília. Para não ir residir na terra de sua esposa e assim deixar a área residencial desamparada, uma estratégia utilizada pelo sucessor do fundador foi casar-se com uma mulher “de fora”. Uma mulher “de fora” não terá terra em Jungamá para onde o marido teria que se deslocar após o casamento, tendo ela, pois, que ir morar na zona residencial do marido.

A questão da terra está profundamente relacionada à vida dos habitantes de Jungamá. A manutenção de seu acesso e de sua posse está difundida pelas relações sociais. Está presente no parentesco, ou seja, na organização social. Assim, o parentesco fala da terra, de se ter acesso a ela e de utilizá-la para residência e para produção. As relações entre as famílias têm como intuito a integralidade do território em primeiro lugar e da terra da família ou subfamília secundariamente, buscando-se evitar qualquer divisão ou transmissão para pessoa indevida. Desse modo, é a indivisibilidade da terra, garantidora da sobrevivência de uma sociedade camponesa, que integra o parentesco na organização social numa comunidade rural.

Nesse contexto, o elemento feminino assume importância crucial, inclusive como meio de minimizar os efeitos danosos da manipulação das genealogias construídas na perspectiva de uma descendência patrilinear, que é a forma dominante na região circunvizinha. Assim, mesmo que um indivíduo seja incluído em alguma genealogia a partir de uma perspectiva patrilinear e, assim, tornar-se um descendente, um legítimo membro da

categoria dos “verdadeiros donos do lugar”, por exemplo, e, portanto, conquistar o direito de pertencimento, o seu acesso à terra dar-se-á somente através do casamento com uma mulher nativa. Atualmente, só é nativa quem for filha de uma mulher nativa.

## 2.2 AS CRENÇAS

As crenças constituem um outro aspecto marcante da comunidade de Jungamá. As crenças religiosas são as dominantes entre os habitantes os quais professam de forma majoritária a religião católica, se bem que nos últimos anos um grande número de pessoas tem se convertido ao protestantismo.

Os trabalhos de dois autores retratam bem a importância da etnografia para o estudo das religiões. O primeiro deles é Durkheim, que em **As formas elementares de vida religiosa**, (DURKHEIM, 2000) reconhece as revelações feitas por etnógrafos no estudo das sociedades ditas primitivas. O interesse de Durkheim pela etnografia surge das contribuições que esta começava a prestar à Sociologia, principalmente no que diz respeito à delimitação de campos de investigação. A escolha pelos casos mais simples das civilizações chamadas primitivas constituiu-se, na opinião de Durkheim, um procedimento revolucionário para o entendimento de certos fenômenos sociais, dentre eles os fenômenos religiosos. Para Durkheim, cada observação oferece um valor de experiência, permitindo isolar verdades

gerais a partir dessas experiências etnográficas particulares. É o método utilizado por esse autor um dos pontos mais relevantes em seu trabalho sobre religião, uma vez que define seu objeto de estudo e busca desconstruir o que se havia dito anteriormente sobre ele, erigindo-o como objeto científico de estudo sob novas bases observacionais.

O outro autor é Evans-Pritchard, que em **Nuer Religion** realiza um estudo efetivamente etnográfico, convivendo com os nativos e até aprendendo sua língua e tornando-se um falante fluente. O livro é recheado de *tropos*, figuras de linguagem na língua nuer, como metonímia, sinédoque, metáfora e ironia. O entendimento de tais figuras de linguagem mostra bem o nível de interação lingüística desse etnógrafo com os nativos. Aliás, a dificuldade em aprender a língua é a todo instante por ele abordada no livro, havendo uma preocupação por descrever minuciosamente o que quer dizer cada termo nativo. O trabalho de Evans-Pritchard é eminentemente etnográfico e a todo momento o autor alude ao fato de ter estado no campo, realizando observações diretas e até participando de algumas ações, para legitimar sua pesquisa e suas conclusões. É a riqueza etnográfica um dos aspectos relevantes do livro. A forma de utilizar os dados permite ao autor conclusões importantes como, por exemplo, mostrar que os dados etnográficos não envelhecem. E a publicação da sua pesquisa, 20 anos após a coleta dos dados, prova que a etnografia é atemporal. A análise teórica também é atemporal, por isso mudanças na sociedade, posteriores ao tempo de pesquisa de campo, não influem na análise teórica. Evans-Pritchard e Durkheim pretendem mostrar a mesma coisa, mas com enfoques diferentes. Enquanto Durkheim utiliza a religião primitiva para entender a sua própria religião, Evans-Pritchard pretende entender a religião *Nuer*, e, assim, entender os próprios *Nuer*. Todavia, se para Durkheim é o método utilizado na abordagem das representações coletivas o que permanece, no trabalho de Evans-Pritchard é justamente o processo etnográfico que é tido como o mais relevante.

Em Jungamá, à época desta pesquisa, constatamos que quase toda a comunidade era católica, porém, ultimamente tem acontecido a conversão de alguns católicos ao protestantismo, o que tem provocado a reação da comunidade católica, especialmente porque o início desse processo de conversão foi realizado pela sogra e pela esposa do prefeito de então, no caso, o primeiro prefeito do município recém-criado. Tal fato promoveu uma excessiva motivação política no processo de conversão de católicos ao protestantismo.

A questão fundamental da religião em Jungamá não difere em relação à região onde o catolicismo tem a preferência da esmagadora maioria da população e, do mesmo modo, a comunidade católica reage com indignação às conversões. Em Jungamá, porém, a fé religiosa e a participação efetiva da população católica como um todo nas atividades sagradas e profanas promovidas pela Igreja Católica não encontram rival na região.

Como em qualquer comunidade católica, o objetivo principal da devoção e ação religiosas em Jungamá é a salvação e o prêmio conseqüente: a vida eterna. No entanto, assume proporções significativas a proteção que os membros da comunidade invocam para si nesta vida. Para tanto escolhem protetores que também funcionam como elos entre o mundo real e Deus, encarregados tanto da proteção quanto da comunicação com a divindade. Esta é a figura do padroeiro.

O padroeiro de Jungamá é São João que embora seja o alvo principal da devoção da população católica de Jungamá, Nossa Senhora tem por parte dos fiéis uma consideração especial.

A escolha de São João como padroeiro está relacionada com a própria história do surgimento da imagem de santo em Jungamá e possui uma homologia com o relato lendário, ou seja, com o relato recorrente difundido pela família Sousa. Segundo se relata, uma retirante



– pessoa “de fora” – de passagem por Jungamá, teria trocado a imagem do santo por um par de sapatos que fora usado no prosseguimento da viagem dessa retirante.

A principal manifestação de devoção ao padroeiro e às demais entidades - Deus e a Virgem Maria – ocorre através dos rituais da Igreja Católica, como as missas, novenas, administração dos sacramentos etc.. O período de maior intensidade dessas manifestações religiosas é durante os “festejos de São João”, período de festividades sagradas e profanas precedido pelas comemorações do “mês de Maria” – em maio. As homenagens a São João iniciam-se no começo de junho e encerram-se no dia 24, dia consagrado ao Padroeiro.

Para que se compreenda a importância das crenças para a organização social Jungamá, analisaremos brevemente um ritual de devoção que é ao mesmo tempo um exemplo do conceito de religião - enquanto re-ligação - processo comunicativo entre o homem e a divindade.

O marco inicial das festividades é a colocação de um mastro em frente à igreja, no primeiro dia das celebrações, em homenagem a cada entidade.

O mastro dedicado a Nossa Senhora é menor e pode ser cortado na mata e preparado por um voluntário. No último sábado do mês de abril, o voluntário o traz e finca-o na frente da igreja, tendo na ponta uma bandeira branca com as letras pretas JHS, escritas no centro, com uma fita vermelha no canto externo inferior.

O mastro dedicado a São João deve ser maior (“porque São João é homem”) e só pode ser cortado da mata por um adepto que, segundo avaliação dos demais, tenha alcançado naquele ano a maior graça do santo. Assim, no último sábado do mês de maio, um grupo de fiéis segue o caminho da mata para apanhar o mastro previamente preparado pelo escolhido pela comunidade. Ao chegarem à parte do caminho mais próximo do local da mata, onde se

encontra o mastro já preparado, os homens vão buscá-lo, enquanto as mulheres aguardam rezando na entrada da mata. Os homens retiram o mastro da mata e seguem todos rezando e cantando hinos religiosos até o pátio da igreja, onde o mastro é erguido, tendo na ponta uma bandeira semelhante à do mastro de N. Senhora, mudando apenas a cor da fita do canto externo inferior – no caso, azul. Após ser fincado, o mastro é regado com água do olho d'água que fica a cerca de um quilômetro de distância, a despeito de ter a poucos metros um chafariz público. O ato de regar não ocorre no ritual de colocação do mastro dedicado a Nossa Senhora.

Os rituais de preparação e colocação dos mastros marcam significativa relação com a organização social Jungamá, especialmente, no que tange a uma categorização sexual que simbolicamente expressa, na qual o feminino assume função determinante na organização, a despeito da dominação do masculino. Entende-se, pelas características simbólicas desses eventos, uma sacralização especial do masculino, uma vez que o feminino já é em si considerado sagrado. A categorização mais visível é feita através das cores – o vermelho atribuído ao feminino e o azul atribuído ao masculino – uma prática recorrente de distinção sexual em Jungamá, na região e para além dela. A sacralização do masculino se dá através do ato de regar o mastro de São João com a água especial do olho d'água, fato que lhe conferirá as condições de estabelecer a ligação entre os fiéis e o santo.

O caráter do sagrado em si do mastro de Nossa Senhora está no fato de não necessitar de tratamento especial, seja na escolha da pessoa que o abaterá, seja na sua retirada da mata ou na sua condução até o pátio da igreja. Por outro lado, é significativo o fato de as mulheres não penetrarem na mata, quando o mastro de São João é retirado, evitando penetrar na natureza, no mundo feminino, matricial, ambiente do qual o mastro é retirado para o mundo da cultura e no qual, enquanto mulheres, se confundiriam.

Uma homologia simbólica associando natureza, mulher, terra, água, mãe etc., foi amplamente estabelecida por Lèvi-Strauss em **As Estruturas Elementares do Parentesco**, no âmbito das oposições entre Natureza/Cultura, homem/mulher etc., que colocam a mulher do lado da natureza e o homem do lado da cultura, apresentando a natureza como sagrada e a cultura como profana. (LÈVI-STRAUSS, 1982).

Essa categorização sexual, correlata da sacralização dos mastros, é muito coerente com a organização social onde o feminino assume importância crucial no ordenamento das relações, inclusive no parentesco e naquelas atinentes à posse e uso da terra, imbricadas nas práticas jurídicas internas e explicativas das normas consuetudinárias operantes na comunidade.

A figura de São João é dominante nas crenças, assim como a descendência patrilinear é no parentesco, tão importante para a construção e reconstrução de genealogias. Também, do mesmo modo que a descendência é manipulada, para que genealogias sejam alteradas para incluir alguém em alguma descendência de legítimos nativos e, desse modo, tornar-se um membro com direito à terra, o mastro de São João é manipulado, para que seja sacralizado e, assim, tornar-se apto a funcionar como ligação com a divindade. A manipulação da descendência é feita, por exemplo, quando um indivíduo estrangeiro do sexo masculino, casado com uma nativa, coloca nos filhos homens o sobrenome do pai da esposa, ou seja, do avô materno, quando este é um membro legítimo, acreditando que o filho, por incluir-se em uma descendência patrilinear, torne-se um membro legítimo. O mastro é uma árvore, um ser da natureza, sagrada, mas que, ao ser abatida, perde essa condição ao transformar-se em um ser cultural, impróprio, portanto, para funcionar como elo entre os homens e a divindade. A manipulação consiste em regá-lo com o elemento natural feminino,

sagrado, no caso, a água do olho d'água, consagrando-o, devolvendo-lhe a condição de ser natural e habilitando-o, dessa forma, a funcionar como via de comunicação com o sagrado.

Assim, nas crenças, como na organização social, temos em Jungamá artifícios de manipulação de normas e situações, com o fim de atribuir ao elemento masculino o caráter dominante que realmente desfruta na comunidade. Entretanto, o feminino permanece imune a manipulações e se afirma como determinante, no que há de mais importante na organização social e mental da comunidade, seja com meio de acesso à terra ou ao céu.

### 2.3 A LÍNGUA: OS DIVERSOS “JEITOS DE FALAR” DOS HABITANTES DE JUNGAMÁ

A língua de Jungamá pode ser entendida, segundo uma abordagem utilizada por Pierre Bourdieu, no estudo que realizou sobre as estratégias de reprodução na sociedade, através da noção de *habitus*, que seria o conjunto de dispositivos internalizados e naturalizados numa relação dialética com as práticas. (BOURDIEU, 1998).

Segundo Bourdieu, no fenômeno lingüístico, o discurso tem características semelhantes ao processo econômico e, assim como na economia, com processos de produção, circulação e consumo as classes dominantes têm influência marcante na determinação do que é considerado legítimo na língua. Há, portanto, vários tipos de fala, porém aquela que será valorizada e considerada como correta é a falada pela classe social dominante. O discurso

lingüístico possui características internas da própria língua, mas as características determinantes estão presentes fora da estrutura da língua, ou seja, na sociedade.

Bourdieu considera questões específicas da lingüística, abordando-a desde Saussure, que delimitou o seu objeto, até Chomsky, quanto às propriedades formais da gramática. Bourdieu demonstra que na Lingüística há questões fundamentais sobre a Sociologia. As trocas lingüísticas, ou seja, as relações de comunicação são relações de poder simbólico em que a força dos agentes, isto é, dos locutores e seus respectivos grupos, são fundamentais para que se entendam as relações de dominação no processo comunicativo. Nesse processo de produção do discurso, há locutores de classes sociais diferentes, e o mercado contribui para formar não apenas o valor simbólico do discurso, mas o seu próprio sentido. Segundo Bourdieu,

O que circula no mercado lingüístico não é a 'língua', mas discursos estilisticamente caracterizados, ao mesmo tempo do lado da produção, na medida em que cada receptor contribui para produzir a mensagem que ele percebe e aprecia, importando para ela tudo o que constitui sua experiência singular e coletiva. (BOURDIEU, 1998, p. 25).

A comunicação teria, então, uma contradição, pois apesar de supor um meio comum, necessita de experiências singulares, marcadas socialmente.

Segundo Saussure, em seu **Curso de Lingüística Geral**, não é o espaço que define a língua, mas a língua que define seu espaço. Desta forma, Saussure mostra, por exemplo, que uma inovação fonética determina a área de sua difusão, por conta da força intrínseca da língua, que possui uma lógica autônoma, devido aos seus falantes, que estariam dispostos a considerar a mudança. A língua, segundo Saussure, é um código legislativo e comunicativo, independente de seus usuários que se beneficiou de questões institucionais que a codificaram, tornando-a oficial. Segundo Saussure, citado por Bourdieu,

Assim conhecida e reconhecida (mais ou menos completamente) em toda a jurisdição de certa autoridade política, ela contribui, por sua vez, para reforçar a

autoridade que fundamenta sua dominação: ela assegura de fato entre todos os membros da 'comunidade lingüística', tradicionalmente definida, desde Bloomfield, como um 'grupo de pessoas que utilizam o mesmo sistema de signos lingüísticos', o mínimo de comunicação que é a condição para a produção econômica e mesmo da dominação simbólica (SAUSSURE apud BOURDIEU, 1998, p. 31).

A língua seria um código, com um conjunto de normas que regem a prática lingüística. Esse código é produzido por autoridades para escrever, tais como gramáticos e professores, que buscam fazer uma equivalência entre sons e sentidos. A língua oficial está, portanto, vinculada ao Estado, na origem da língua como nos usos sociais e efetivamente no processo de criação do Estado, em que há a gênese das condições de um mercado lingüístico unificado e dominado pela língua oficial, vale dizer, pelos falantes dessa língua oficial, isto é, pela classe dirigente do Estado.

BOURDIEU é bem claro quanto à questão da dominação política da língua e mostra que, como produto da dominação política, instituições são responsáveis por impor um reconhecimento universal à língua dominante, criando mecanismos para a dominação lingüística. Em **A Economia das trocas lingüísticas**, Bourdieu (1998) trata de questões profundas da lingüística, como, por exemplo, hipótese Sapir-Whorf. Segundo essa hipótese, a língua é responsável pela organização da experiência humana, uma vez que ela está subjacente a toda atividade do homem. Uma outra característica do trabalho de BOURDIEU é a presença de questionamentos sobre o sistema educacional como instrumento de reprodução da língua oficial, conforme fica evidente na seguinte passagem:

[...] o papel mais determinante na desvalorização dos dialetos e na instauração da nova hierarquia dos usos lingüísticos é exercido pela relação dialética entre a escola e o mercado de trabalho, ou melhor, entre a unificação do mercado escolar (e lingüístico), vinculada à instituição de diplomas escolares dotados de um valor nacional e independente (ao menos oficial) das propriedades sociais ou regionais de seus portadores, e a unificação do mercado de trabalho (entre outras razões, com o desenvolvimento da administração e do corpo de funcionários). (BOURDIEU, 1998, p. 36)

Uma das formas de promover a reprodução autônoma da língua legítima é através da coerção, feita mediante a inculcação de um processo lento e prolongado de aquisição da língua, por meio de práticas. Assim, as formas de repreensão, as censuras sociais, as maneiras de olhar e outras práticas silenciosas e poderosas são utilizadas para reproduzir a forma de falar oficial.

Como resultado, verifica-se que as diferenças entre os falares possuem influências das características próprias da língua, como pronúncia, léxico e mesmo gramatical, porém as maiores causas das diferenças entre os falares associam-se a diferenças sociais.

Há a criação de um mercado lingüístico em que a competência lingüística atua como capital lingüístico, produzindo lucro em cada troca social. A língua, sozinha, não tem poder para se perpetuar, por isso a necessidade de mecanismos autoritários para perpetuar-se no tempo e no espaço, tentando caracterizar-se com distinção e correção. E nesse processo de produção e reprodução da língua, a familiarização com ela é fundamental, pois percebe-se que os principais fatores de produção da competência lingüística são a família e a escola.

No caso específico de Jungamá, percebe-se claramente a valorização de um tipo de falar devido a questões relacionadas à dominação. Esse falar valorizado explicitamente é o falar regional, o português regional. Essa valorização é, entretanto, apenas estratégica, isto é, um meio de interação com os regionais e uma forma de fugir à discriminação e, às vezes, até opressão promovida por eles. Afirmam os membros de comunidades vizinhas a Jungamá que antigamente nem todos conseguiam entender o que os habitantes de Jungamá falavam, mas dizem que atualmente eles já falam o Português. Afirmam ainda que a fala de Jungamá, de modo geral, seria "cantada" e as palavras não seriam pronunciadas integralmente. Este tipo de fala seria um meio capaz de descobrir com precisão a identidade de um membro da comunidade de Jungamá por alguém das comunidades vizinhas.

Em Jungamá, há critérios de pertinência específicos e têm como consequência a atribuição de direitos ao uso da terra exclusivos de indivíduos nativos legítimos, como já vimos. Os direitos à terra são assegurados aos membros legítimos da comunidade, ou seja, aos nativos pertencentes às famílias de Jungamá. Através do nome, um indivíduo mostra o seu pertencimento a uma família, mas esse pertencimento pode sofrer algum tipo de manipulação, geralmente com o intuito de incluir algum indivíduo na descendência de algum grupo legítimo, na ilusão de que tal prática geraria direitos de acesso, posse e uso da terra.

A fala, em Jungamá, como em qualquer comunidade, é transmitida inconscientemente, o que a isenta de possíveis determinações que não ocorrem com outros aspectos da organização social. E a transmissão dessa fala acontece predominantemente de mãe para filhos, como aliás ocorre na aquisição de qualquer língua materna. Essa característica de transmissão da língua materna relaciona-se à forma de se adquirir o acesso e uso de terras em Jungamá. A transmissão de terras na comunidade é feita quase que exclusivamente de mãe para filha. Em Jungamá, em geral, rigorosamente, homem não possui terra.

Do ponto de vista lingüístico, há seis falares nativos diferentes, cada um identificador da família associada à sua respectiva localidade, onde se fixou seu ancestral, após a dispersão interna da população, numa fase que antecedeu o requerimento de usucapião. Mas esses falares internos não são identificáveis pelos “de fora”. Estes só percebem os traços genéricos de uma fala “cantada”, “ligeira” em que os falantes “engolem” palavras e sílabas. Não percebem que tal falar genérico funciona como um contínuo com seis variações, correspondendo cada uma delas a uma localidade à qual se associa simbolicamente uma família. (PESQUISA 2, 1989). As características da fala geral podem ser identificadas pelos “de fora”, mas suas variações são percebíveis apenas pelos nativos, ou por observadores



intencionais mais atentos ou por especialistas. Nem mesmo pessoas “de fora” morando há muito tempo em Jungamá são capazes de identificar as diferenças entre esses seis falares, pois uma das características dos nativos em relação aos falares é a discrição. Quando os “de fora” residentes em Jungamá tentam falar como os nativos, apenas o fazem relativamente aos traços genéricos, pois a produção de sons específicos de cada falar é uma habilidade exclusiva dos nativos de cada localidade.

Os habitantes têm consciência da importância dessas diferenças internas e de sua manutenção, como forma de assegurar o funcionamento da ordem organizacional. Tanto isso é verdade que um falante de uma das variedades internas é capaz de descrever as demais. E tanto atribuem importância a essas diferenciações que até bem pouco tempo, como forma de manter as características dos falares internos, a educação básica, especialmente o Ensino Fundamental dos habitantes era feita na própria comunidade, com professores nativos, com a consideração de que as 4 primeiras séries ocorriam exclusivamente em cada localidade, associada a cada jeito de falar, tendo como professora uma falante nativa dessa localidade. Evitava-se, assim, que os filhos dos nativos estudassem fora da comunidade e aprendessem um falar diferente dos internos, para não "querer ser diferentes de nós", como afirmou um pai nativo.

Essa lealdade lingüística das "famílias" aos seus falares próprios é parte da construção de toda uma estratégia, capaz de garantir, sem violações aos direitos territoriais, a identidade das famílias, e de suas formas de acesso à terra. A língua ou fala, o bem simbólico por excelência dessa comunidade, é a credencial de acesso ao bem material mais importante dos habitantes - a terra. É evidente que a eleição de formas alternativas, a língua ou fala, para assegurar direitos a bens importantes da comunidade, tem sempre uma história de oposição entre as comunidades de contato, cujos aspectos da cultura evidenciados são sempre aqueles

mais destacados como diferentes entre elas. No caso da comunidade Jungamá, é a língua ou fala o aspecto ou traço cultural marcado para caracterizar a diferença de Jungamá pelos seus vizinhos, justamente por aqueles com quem mais se relacionam no dia-a-dia. É como se fosse um mecanismo de defesa com significados diferentes, dependendo dos envolvidos no contato. Do lado da circunvizinhança de Jungamá, é afirmado que "a fala deles (de Jungamá) é diferente, eles falam cantando, engolindo as palavras" e aí produzem frases de cunho jocoso, atribuindo a autoria a esses habitantes, enquanto que em Jungamá, os habitantes fazem questão de negar que falem diferente dos seus vizinhos e afirmam com veemência que falam igual aos seus vizinhos, até porque são iguais a eles. Ora, se clara e concretamente a fala é o traço cultural que, na visão dos regionais, diferenciam os habitantes de Jungamá, conferindo-lhes especificidade cultural dentro da região que os rodeia, marcando-lhes uma identidade específica, então, a fala foi o diacrítico de identidade escolhido pelos nativos de Jungamá, para afirmar identidades tanto interna quanto externamente. Caso o traço apontado pelos regionais como característico dos habitantes de Jungamá fosse a forma de arrumar os cabelos, esse seria o traço escolhido como diacrítico de identidade.

Portanto, se o parentesco é linguagem, esta, por sua vez, reflete o parentesco ao mesmo tempo em que, dialeticamente, é reflexo dele. Portanto, parentesco e linguagem são códigos mutuamente determinantes e determinados mas que, em si mesmos não se bastam, posto que são mecanismos de acesso ao bem material mais precioso: a terra. Se as regras de descendência podem ser manipuladas e as próprias genealogias, fundamento histórico do parentesco, podem ser reconstruídas e validadas pela memória dominante ou relato recorrente, a linguagem, por operar de forma inconsciente, não permite ou não suporta manipulações pelos próprios nativos ou habitantes que com eles convivem e, por isso, assegura pertencimento e gozo de direitos que tal pertencimento implica, e com uma legitimidade incontestável.

## 2.4 AS PRÁTICAS JURÍDICAS

O fato de um indivíduo pertencer ao grupo de Jungamá indica que esse indivíduo aceita e segue as normas internas. Essas normas dizem respeito basicamente a casamento, descendência, filiação, nomeação, residência e sucessão. Embora sejam normas do parentesco, elas serão aqui consideradas como normas que regulam práticas jurídicas internas, uma vez que, em alguns casos, assumem caráter de lei.

Sobre casamento operam dois tipos de normas: são endogâmicos no nível do grupo total - um membro deve casar-se com outro membro do grupo - e isogâmicas se relacionadas a outros grupos de descendência - um membro deve casar-se com um membro de grupo de descendência diferente do seu próprio. Há uma preferência na utilização dessas normas, de forma que é possível haver casamentos que não as sigam, porém são claramente desestimulados. Entenda-se que casamento, em Jungamá, significa a união duradoura entre um homem e uma mulher, para fins de prestação mútua de serviços sexuais e para fins de procriação, mediante a união pura e simples, ou através do casamento religioso, com ou sem efeito civil. O casamento religioso, entretanto, é o mais prestigiado.

A descendência é explicitamente patrilinear, ou seja, os filhos do casal descendem do pai. Todos os filhos dizem descender e são reconhecidos como descendentes do membro masculino (pai) da família, chefe da família nuclear ou núcleo doméstico (família extensa, isto é, quando há mais de uma família nuclear chefiada por um homem). Como as genealogias se consolidaram construídas pela memória, por ocasião da instituição do usucapião, é possível que tenha substituído a descendência matrilinear da qual ainda há alguns vestígios.

Existem operando três tipos de filiação: patrilateral, matrilateral e bilateral. Patrilateral é a filiação com referência ao pai do qual os filhos recebem o sobrenome. Matrilateral é semelhante ao patrilateral, mas do lado da mãe. Bilateral é a filiação com referência tanto ao pai quanto à mãe. Neste caso, os filhos recebem os sobrenomes dos dois progenitores.

A regra de nomeação segue atualmente a filiação bilateral. Entretanto, até 1963, quando o então Povoado Jungamá passou a integrar o território do município de São Conrado operava uma regra, segundo a qual os filhos homens recebiam o sobrenome do pai e as filhas mulheres recebiam o sobrenome da mãe. O curioso é que havia seis sobrenomes masculinos e apenas três sobrenomes femininos. A partir de 1963, o prefeito do Município passou a exigir que as crianças em idade escolar fossem registradas, seguindo a nomeação bilateral, como condição de obter matrícula nas escolas municipais.

A residência segue a regra de que o novo casal residirá na zona residencial da mãe da esposa. Essa regra comprova que uma família não se encontra totalmente concentrada numa região, pois os homens vão residir nas áreas residenciais de suas esposas. O fato de um casal se fixar na área residencial do homem deve-se apenas ao fundador - que fixou residência à época da dispersão - ou a seus sucessores na chefia do grupo de parentesco.

Em Jungamá, eram conhecidas as regras de sucessão legítima, presentes no Código Civil Brasileiro de 1916<sup>1</sup>:

Art. 1603. A sucessão legítima defere-se na seguinte ordem:

---

<sup>1</sup> A pesquisa etnográfica foi realizada durante a vigência do Código Civil de 1916. Sobre sucessão, o Novo Código Civil preceitua o art. 1829:

“A sucessão legítima defere-se na ordem seguinte:

I – aos descendentes, em concorrência com o cônjuge sobrevivente, solvo se casado este com o falecido no regime da comunhão universal, ou no da separação obrigatória de bens (art. 1640, parágrafo único); ou se, no regime da comunhão parcial, o autor da herança não houver deixado bens particulares;

II – aos ascendentes em concorrência com o cônjuge;

III – ao cônjuge sobrevivente;

IV – aos colaterais.”

- I. aos descendentes;
- II. aos ascendentes;
- III. ao cônjuge sobrevivente;
- IV. aos colaterais;
- V. aos Municípios, ao Distrito Federal ou à União.

Essas normas existiam em Jungamá, devido à influência do Direito Estatal na comunidade, mas não se aplicavam com relação à herança, especialmente quando relacionada à terra. Todavia, a invocação do Direito Estatal para solucionar conflitos - fosse de iniciativa de um estrangeiro, com ou sem aliado interno, fosse de iniciativa de um membro legítimo, o que raramente ocorria, constituía atitude censurada por outras famílias, o que provocava uma inimizade entre grupos de parentesco. Se tais conflitos envolviam questões relacionadas à terra, então, o caso assumia proporções que poderiam terminar em conflito sangrento.

Havia uma predominância das regras internas quanto à herança. Segundo Pesquisa 1 (1985), eram elas:

- a) No caso de morte do chefe da família, a mulher herda todos os bens, inclusive as terras que o marido tinha o direito ao uso, que retornam a ela;
- b) No caso de morte da esposa há três situações: *se o casal tem filhos menores*, especialmente mulheres, o marido continua com o direito ao uso das terras como que as guardasse para as filhas; *se o casal não tem filhos*, o marido herdará somente os bens móveis. Neste segundo caso, apenas poderá utilizar-se da mesma terra se permanecer viúvo ou se casar com uma parente de sua antiga mulher; é comum, também, que *no caso de haver apenas filhos homens em idade que inspira cuidados especiais*, que retorne a zona residencial de origem ou que se mude para uma outra zona residencial através de um novo casamento. (PESQUISA 1, 1985).

Essas regras suportam algumas exceções concretizadas na figura dos descendentes diretos do fundador de grupo de descendência associado à localidade, um exemplo evidente de estratégias matrimoniais<sup>2</sup> (BOURDIEU, 1980). Aquele que figura como principal sucessor do administrador da zona residencial da família somente casaria com uma mulher disposta a

---

<sup>2</sup> Em **La terre et les stratégies matrimoniales** (1980), Bourdieu verifica, na região francesa do Béarn, que estratégias matrimoniais são utilizadas pelos habitantes para assegurar a reprodução da linhagem através de novas relações entre famílias, além de manter a integridade do patrimônio da família. Nessa comunidade francesa estudada, manter a integridade do patrimônio significa não dividir a terra, que deve ser herdada apenas pelo primogênito. Tais estratégias, portanto, não buscam apenas fazer o casamento, mas um “bom casamento”, um casamento que interesse a todos.

abandonar sua zona residencial ou com uma estrangeira. Caso contrário, permaneceria solteiro. (PESQUISA 1, 1985).

#### **2.4.1 O instituto do usucapião**

Usucapião, segundo definição vernacular é o “modo de adquirir a propriedade móvel ou imóvel pela posse pacífica e ininterrupta de coisa durante certo tempo”, conforme consta, por exemplo, no dicionário Aurélio. (FERREIRA, 1986).

Utilizando-se de uma conceituação específica e adotada juridicamente, seria, “[...] no conceito de Modestino, o modo de adquirir a propriedade pela posse continuada durante certo lapso de tempo, com os requisitos estabelecidos na lei: “*usucapio est adjectio domini per continuationem possessionis temporis lege definit.*” (COSTA, 1998, p. 163).

É uma forma originária de adquirir o domínio de um bem. Seu principal efeito é transmitir ao possuidor a propriedade da coisa, além de acabar com qualquer dúvida sobre essa propriedade. A posse do bem é o principal requisito do usucapião a qual deve ser realizada de forma mansa, pacífica, contínua, pública e com *animus domini*.

O conflito entre normas jurídicas foi a causa da não divisão do território após o usucapião. As normas internas tinham como fulcro a própria história de Jungamá, através da luta de seus habitantes para defender a terra, fundamento das relações sociais existentes na comunidade. As normas externas eram baseadas na vontade estatal e entraram em Jungamá

com o instituto do usucapião, como forma de garantir a posse do território, segundo o Código Civil de 1916. Contudo, o objetivo principal era garantir sua defesa contra invasores, porque a posse propriamente dita, do ponto de vista do grupo, já era garantida pelas normas internas.

A posse, entretanto já era garantida aos indivíduos de Jungamá pelas suas normas próprias que não sendo reconhecidas fora do grupo, não impediram a invasão. As normas internas até permitiam a penetração e integração dos elementos estrangeiros ao grupo, mas estritamente conforme tais regras. Por isso a entrada de estrangeiros foi aceita durante muito tempo; mas depois que os fazendeiros vizinhos, como invasores tentaram se apoderar do território, os habitantes de Jungamá apelaram para a legalização de sua posse através do usucapião. Depois disso, a entrada de qualquer estrangeiro passou a sofrer muito mais restrições. (COSTA, p. 109).

Um conflito marcado na memória dos habitantes de Jungamá e de âmbito interno ocorreu, quando três indivíduos, membros da comunidade, tentaram dividir a terra após o usucapião. Cada requerente do usucapião, de acordo com os líderes do movimento, e conforme uma divisão puramente aritmética, teria direito a 53 hectares, porém as terras de Jungamá não tinham o mesmo grau de fertilidade. Um outro problema é que nem todos os habitantes de Jungamá figuraram como requerentes na ação de usucapião. Os três indivíduos tentaram ter exclusividade sobre lotes de terra, invocando internamente a sentença do usucapião. Além de não respeitar a proporcionalidade das terras férteis, os líderes do movimento queriam escolher as melhores terras para si. Temendo um conflito com os líderes desse movimento, e objetivando manter a paz na comunidade, os habitantes resolveram agir sobre os agrimensores que faziam a demarcação. Assim, os habitantes de Jungamá, armados, seqüestraram o ônibus da equipe, os equipamentos e obrigaram os técnicos a fugir para a cidade mais próxima.

Atos como esses provam que a relação dos habitantes de Jungamá com a terra não é apenas a posse, mas a forma de como essa posse é revestida. Todos os indivíduos, coletivamente, possuem a terra, mas nenhum indivíduo pode apoderar-se isoladamente de uma área superior àquela suficiente para a sua subsistência. Ou seja, há a recusa intransigente

de considerar a terra uma propriedade privada individual. A recusa da comunidade em dividir a área reflete um conflito mais agudo contido na divergência entre dois conjuntos de normas jurídicas: o conjunto jurídico interno e o aparato jurídico estatal. O primeiro tem seus fundamentos na própria história de Jungamá, caracterizada pela relação com a terra e com a formação social da comunidade. O outro é fundado em bases diferentes e foi utilizado internamente em algumas situações, devido a pressões externas da própria sociedade que se utiliza desse aparato. E foi utilizado, no caso do usucapião, não por ser obedecido ou valorizado por qualquer nativo, mas por ser valorizado e obedecido por aqueles que queriam se apoderar das terras de Jungamá.

A pressão externa exercida por esta sociedade dominante foi capaz de impor alguns valores e crenças sobre a sociedade menos poderosa. Alguns desses valores foram incorporados, todavia, mesmo com toda a pressão, adotados apenas superficialmente, como meio para facilitar a interação entre as duas sociedades.

As normas externas tiveram como marco de entrada na comunidade o requerimento de usucapião. O instrumento que servia para garantir a posse e o domínio da terra, de acordo com o direito daqueles que lhes queriam tomar esse mesmo território, introduziu uma série elementos externos, mas sempre com predominância das normas internas sobre os membros da comunidade. As mesmas normas que permitiram a entrada de estrangeiros em Jungamá, devido a causas externas, impediram a entrada de novos estrangeiros, como forma de preservar a comunidade e o próprio conjunto de normas adotado, à medida que o aumento do número de estrangeiros iria tornar a terra mais escassa e, principalmente, iria instaurar conflitos, em razão da reivindicação de normas jurídicas outras que não aquelas praticadas na comunidade. É essa relação entre os habitantes e a terra que o conjunto de normas visa preservar. A legalização da terra pelo usucapião foi apenas uma



forma encontrada pela comunidade para garantir a posse aos olhos dos estrangeiros, o que não representou uma entrada mais intensa do meio externo a Jungamá, pois internamente continuava-se seguindo o conjunto interno de normas. Uma prova disso é que mesmo com uma sentença de usucapião que representa um título para registrar as terras no Registro de Imóveis, tal registro nunca aconteceu.

Parece ter ficado demonstrado que Jungamá possui uma organização social própria de tal forma, que permite considerar esse grupo uma comunidade global, como um tipo organizacional. O parentesco, aspecto central dessa organização, as crenças, a língua e as práticas jurídicas integram-se e interagem, no sentido de garantir à comunidade a sua especificidade enquanto unidade discreta, sem contudo excluir-se da relação com outras comunidades e com a sociedade envolvente, considerando-se parte de uma diversidade mais ampla e esforçando-se por incluir-se nela cada vez mais e nela manter-se como participante. Essa organização, espontaneamente construída, parece ter um único objetivo: garantir a posse da terra, para que a terra garanta a vida e a sociedade que nela se instalou.

## PARTE III

### 3. O PLURALISMO

De um ponto de vista amplo, o que se denomina de pluralismo tem tido por referência o que se chama de diversidade cultural enquanto campo de estudo da Antropologia. A diversidade cultural significa a convivência pacífica ou não de variações de formas de pensamento e consciência, evidenciados por diversas manifestações explícitas ou não de comportamento social, seja de aspectos religiosos, lingüísticos, jurídicos, dentre muitos. Comportamento social manifestado dentro de uma mesma comunidade, ou de uma sociedade global, ou no contexto de relações entre comunidades ou sociedades, em situação de conjunção intercultural. A diversidade cultural torna-se visível ante o contraste entre esses comportamentos, especialmente quando tal contraste assume a dimensão de conflito. Os conflitos mais recorrentes e que se manifestam de forma mais marcante são os conflitos de direitos, de natureza jurídica. Por esta razão, na análise de uma situação pluralista, são os conflitos jurídicos que aparecem como dominantes, porquanto não sejam, na maioria, casos determinantes da diversidade.

### 3.1 O PLURALISMO JURÍDICO

Um dos primeiros a estudar o fenômeno hoje consagrado com a denominação de Pluralismo Jurídico foi o antropólogo americano Clifford Geertz, quando esse campo sequer havia se constituído de forma consistente, e a ele se atribuíam denominações diversas, tais como “transplantes jurídicos”, “sincretismo jurídico”, dentre outras que, conforme o autor, não traduziam adequadamente os fatos. “Pessoalmente, adotarei o termo ‘pluralismo jurídico’ sobretudo porque parece comprometer-nos menos, na realidade, só nos comprometendo com a mera afirmação de que a variedade existe”; (GEERTZ, 2000, p. 332).

Clifford Geertz aborda o pluralismo através de um estudo que envolve, por um lado, uma certa interdisciplinaridade e, por outro, uma desconfiança. Interdisciplinaridade na convergência do Direito com a Antropologia; desconfiança do antropólogo, concentrado nas peculiaridades de casos etnográficos, quanto à habilidade do advogado para tratar questões antropológicas e do advogado, envolvidos com as especificidades de casos legais, quanto à habilidade do antropólogo para tratar questões jurídicas. “O pluralismo jurídico, que atrai o advogado porque é jurídico e o antropólogo porque é plural, parecia ser exatamente o tipo de fenômeno que nenhum dos dois poderia deixar, com segurança, aos cuidados do outro”.(GEERTZ, 2000, p. 340) Por essas razões deveriam convergir para um entendimento.

O autor mostra que o centro do Direito é a concepção de direito. Para Geertz, o Direito é saber local, não apenas quanto ao lugar, à época e variedades de seus temas, mas também pelas caracterizações vernáculas do que ocorre.

Em conjunto, essas duas proposições, que o direito é saber local e não um princípio abstrato e que ele constrói a vida social em vez de refleti-la, ou melhor dito, de

meramente refleti-la, leva-nos a uma visão pouco ortodoxa sobre a metodologia de um estudo comparativo: a tradução cultural”.(GEERTZ, 2000, p. 329).

Segundo Geertz, para haver uma decisão jurídica equânime é necessário existir uma sensibilidade jurídica, ou seja, um “[...] complexo de caracterizações e suposições, estórias sobre ocorrências reais, apresentadas através de imagens relacionadas a princípios abstratos” (GEERTZ, 2000, p. 325), que vem a ser o que se denomina de senso de justiça. Geertz demonstra, através de exemplos etnográficos do Direito em diversas sociedades que, em não havendo esse senso de justiça e um compartilhamento social, essa decisão jurídica será um ato arbitrário, pois a existência da norma não garante a sua aplicabilidade, sendo necessária uma justificação através de argumentos que comprovem que se buscou a justiça naquele determinado caso concreto. “A reação instintiva inicial de advogados com formação ocidental a esse tipo de situação, creio eu, é deplorá-la como uma afronta ao decoro jurídico, assim como a reação instintiva de antropólogos com a mesma formação é de tentar negar sua existência, considerando-a apenas uma postura cultural”.(GEERTZ, 2000, p.335).

Uma importante abordagem específica sobre pluralismo jurídico é a realizada por Boaventura de Souza Santos (1988). Para este autor, o Direito é contextualizado e nesse contexto está inserida uma série de relações sociais. Dessa forma, os contextos criam direitos. No período moderno, o Estado passou a assumir o Direito, tentando neutralizar as demais formas de produção jurídica não-estatais, mas a presença de outros contextos sociais coloca em questão esse monopólio do Estado moderno. Boaventura de Souza Santos (1991) distingue quatro contextos sociais de direito e analisa esses contextos por condicionarem as demais relações que existem na sociedade:

- a) o contexto doméstico, com as relações familiares, as relações entre marido e mulher e os filhos. Nesse contexto, a unidade de prática é a família, a forma institucionalizada são o casamento e o parentesco, e o mecanismo de poder é o

- patriarcado. A juridicidade é percebida nas normas que garantem a convivência na família. O modo de racionalidade é a maximização do afeto;
- b) o contexto da produção, que representa as relações no processo de trabalho, tanto no nível da empresa quanto entre os trabalhadores. Nesse contexto, a unidade de prática social é a classe, a forma institucional é a empresa, o mecanismo de poder é a exploração e a forma de juridicidade é o direito da produção, como o código da empresa e o seu regulamento. O modo de racionalidade é a maximização do lucro;
- c) o contexto da cidadania, que seriam as relações sociais entre o Estado e os cidadãos. Nesse caso, a unidade de prática é o indivíduo, a forma institucional é o Estado, o mecanismo de poder é a dominação e a forma de juridicidade é o direito territorial, o direito oficial estatal, único para a dogmática jurídica. O modo de racionalidade é a maximização da lealdade;
- d) o contexto da mundialidade, ou seja, das relações entre os Estados, as relações econômicas internacionais. A unidade de prática é a nação, a forma institucional são as agências, os acordos e os contratos internacionais, o mecanismo de poder é a troca desigual e a forma de juridicidade é o direito sistêmico, com suas normas muitas vezes não escritas que regulam as relações entre os Estados. O modo de racionalidade é a maximização da eficácia.

Cada um desses contextos representa um sistema jurídico produzindo decisões. Segundo Santos, “Nesta concepção, a dominância do direito estatal pressupõe, ao contrário do que proclama a dogmática jurídica, a sua não exclusividade e a sua não unicidade”. (SANTOS, 1991, p. 278).

Jean-Pierre Arnaud (2000), ao promover um questionamento contemporâneo sobre as alternativas à regulamentação jurídica do Estado e os meios informais de resolução de conflitos, leva em consideração o pluralismo jurídico que, segundo ele, “[...] se caracteriza por uma aparente multiplicidade de fontes e das soluções de direito bem dentro de uma ordem jurídica” (ARNAUD, 2000, p. 362).

A abordagem do pluralismo jurídico realizada por esse autor é feita segundo a dogmática, quando o ressalta como internormatividade. Dessa forma, percebe-se que o estudo das normas jurídicas constitui objeto de análise fundamental para se entender o conflito entre o Direito e as práticas jurídicas. Seguindo ainda o critério do dogmatismo, considera que vários sistemas jurídicos podem coexistir ao mesmo tempo num determinado lugar, porém apenas um deles recebe o nome de “Direito”.

Sobre o conceito de Pluralismo Jurídico, Arnaud promove um estudo do que chama de policentralidade, ou seja, a produção da norma por mais de um criador legítimo, que se contraporia ao que chama de monocentralidade, isto é, atribuiria a origem do Direito a uma única fonte: o Estado.

### 3.1.1 AS CONCEPÇÕES DE WOLKMER

Um dos trabalhos mais importantes sobre pluralismo no Brasil é o realizado por Antônio Carlos Wolkmer. Para este autor, a concepção do Estado como a única instância política a produzir normas jurídicas é frontalmente contrária à idéia de pluralismo. Pluralismo

Jurídico, então, seria a negação desse papel exclusivo do Estado, e representaria uma interferência direta da comunidade na produção das normas jurídicas que ela própria irá seguir, e seria questão fundamental na discussão de uma pluralidade no âmbito jurídico da vivência dessa comunidade. Todavia, a negação do papel exclusivo do Estado em produzir normas jurídicas não significa necessariamente uma mútua exclusão entre o Estado e o Pluralismo. A descentralização do Estado como produtor dessas normas, constituindo-as com aspectos participativos da sociedade nessa produção, reflete um interesse maior dos membros da comunidade em influenciar na manutenção do grupo. Essa característica de produtor único da juridicidade sugere ao Estado o papel de detentor exclusivo da violência, o único com legitimidade para assegurar uma certa ordem estabelecida como meio de garantir a paz na sociedade e, assim, a coexistência pacífica entre seus membros. O monopólio do uso da violência pelo Estado é uma característica ratificada pelo Monismo Jurídico. Isto delega ao Estado a função de garantir as normas através da coação; normas estas de natureza processual e substantiva, formando um sistema que proporciona a um grupo de indivíduos a autoridade para aplicar sanções, a fim de que seja observada a ordem estabelecida. Assim, o Estado seria o único a estabelecer todas as condutas e a ditar as formas de garantir os direitos que ele mesmo criaria. Resumindo, segundo o Monismo Jurídico, seria apenas do Estado a função de manter as normas que ele mesmo cria, coagindo os transgressores como forma legal de resolução dos conflitos surgidos na sociedade. Conforme Wolkmer, esse Estado, tido como moderno, não admitiria nenhuma forma paralela de solucionar conflitos, pois considera ser seu o monopólio da coação.

O Monismo Jurídico admite que o Direito está vinculado exclusivamente à positividade, isto é, só é Direito o Direito Estatal Positivo. O oposto a esse pensamento é a constatação da existência de uma pluralidade, isto é, do pluralismo, com destaque para o pluralismo jurídico que pressupõe a existência do Direito sem o Estado, pois, o Direito não é

apenas o Direito Estatal. Seguindo esse pensamento, Wolkmer conceitua pluralismo jurídico “como a multiplicidade de manifestações ou práticas normativas num mesmo espaço sócio-político, interagidas por conflitos ou consensos, podendo ser ou não oficiais e tendo sua razão de ser nas necessidades existenciais, materiais e culturais” ( WOLKMER, 1994, p. XII).

Essa posição pluralista de negação do monopólio estatal na produção das normas representa uma atitude antidogmática, que tenta sobrepor princípios sociológicos a princípios técnico-formais. Desta forma, o pluralismo jurídico, segundo Wolkmer, tenta priorizar o direito produzido pelas variadas instâncias da sociedade, em detrimento da legislação estabelecida unicamente pelo Estado.

A perspectiva pluralista opõe-se, pois, às posições do que Wolkmer chama de “estrutura normativista da dogmática formalista hegemônica”, incapaz de atender à globalidade competitiva das sociedades atuais. Com efeito, segundo Wolkmer, “[...] a construção de um outro referencial de regulamentação implica em priorizar as aspirações mais globais/locais da sociedade civil, envolvendo a articulação de um projeto multicultural pluralista e emancipatório” (WOLKMER, 2004, p. 136). Esse projeto pluralista e emancipatório implicaria o surgimento de novo paradigma de controle social de tal forma que

A proposta de juridicidade pensada para o novo milênio se alicerça num certo tipo particular de pluralismo, capaz de reconhecer e legitimar normatividades extra e infra-estatais, engendradas por carências e necessidades advindas de novos sujeitos sociais, e de captar as representações legais de sociedades que intentam implementar sua modernidade, marcadas ainda por estruturas de igualdade precárias e pulverizadas por espaço de conflitos permanentes. (WOLKMER, 2004, p. 136).



### 3.2 O DIREITO CONSTITUCIONAL

#### 3.3. PLURALISMO E ESTADO DEMOCRÁTICO DE DIREITO

O pluralismo jurídico e o monismo são princípios opostos, porém, não são contraditórios, pois, a existência de um não exclui a do outro, sendo a convivência algo plenamente possível. A aplicação desses princípios, todavia, depende do aplicador, uma vez que necessita não apenas conhecê-los, como também, aplicá-los corretamente. Nesse caso, a interpretação de normas assume extrema importância, e o juiz transforma-se num agente mais atuante na aplicação do Direito e da Justiça. A aplicação das normas, a atuação do juiz e o próprio pluralismo devem ser entendidos sob o paradigma do Estado Democrático de Direito.

Três grandes paradigmas influenciaram o Direito Constitucional moderno: o do Estado de Direito, o do Estado do Bem-Estar Social e o do Estado Democrático de Direito.

O Estado de Direito apresenta o Direito como um conjunto de normas tidas como verdades absolutas, de caráter abstrato e universal, buscando caracterizar o indivíduo. Sob esse paradigma, surgem os direitos fundamentais de 1ª Geração. Constitui um avanço no Direito, se comparado com o período pré-moderno, pois, como afirma Menelick de Carvalho Netto, no período pré-moderno “[...] a justiça se realiza, sobretudo pela sabedoria e sensibilidade do aplicador em ‘bem observar’ o princípio da equidade tomado como a harmonia requerida pelo tratamento desigual que deveria reconhecer e reproduzir as

diferenças, as desigualdades absolutizadas da tessitura social”. (CARVALHO NETTO, 1999. p. 476).

No período do Estado de Direito, a interpretação do juiz é algo mecânico, pois considera apenas a interpretação gramatical, ou seja, a leitura simples da norma que deveria ser obedecida por todos os membros da comunidade. Essa leitura deveria ser clara mas praticamente sem interpretação.

No período sob o paradigma do Estado do Bem-Estar Social, que se consolida após a Primeira Guerra Mundial, há uma complexidade na estrutura da sociedade. Prevaecem, então, os direitos à saúde, à educação, à previdência. São os direitos fundamentais de 2ª Geração. O Direito é materializado e o Estado assume obrigações mais complexas, com finalidades econômicas e sociais. O ordenamento também adquire uma complexidade, e o juiz passa a ter de interpretá-lo de forma sofisticada e não apenas de modo mecânico. A necessidade de melhor interpretar a norma, reclamada por uma sociedade dinâmica, provoca a inserção de métodos de interpretação, como as análises sistêmica, teleológica e histórica. O papel do juiz passa a ser mais dinâmico para atender às novas exigências sociais.

Com o fim da 2ª Guerra Mundial, há uma crise no Estado do Bem-Estar Social, incapaz de solucionar os problemas originados com as crises econômicas e as seqüelas da Guerra. O Estado se transforma em interventor numa era pós-industrial e baseada na informação. Surgem os direitos difusos, como direito ambiental, direito do consumidor e direito da criança. São os direitos fundamentais de 3ª Geração, que representam a soberania de um novo Estado, o Estado Democrático de Direito, com um Direito participativo, pluralista e aberto. O Poder Judiciário, nesse período, necessita respeitar as regras e os princípios, para que seja respeitada a legalidade, através da segurança jurídica, mantendo o Direito. O

princípio que melhor se relaciona ao caso concreto deve ser aplicado, mas não deve assumir o papel de regra, para se evitarem a injustiça e a descrença na juridicidade e no ordenamento. Para tanto, as decisões devem mostrar-se justas, para que os indivíduos tenham a idéia de que a Justiça foi realizada, respeitando as peculiaridades do caso concreto. As regras e os princípios devem ser contextualizados e relacionados à realidade a que devem atender.

Os princípios, ao contrário das regras, como demonstra Dworkin, podem ser contrários sem serem contraditórios, sem se eliminarem reciprocamente. E, assim, subsistem no ordenamento princípios contrários que estão sempre em concorrência entre si para reger uma determinada situação. A sensibilidade do juiz para as especificidades do caso concreto que tem diante de si é fundamental, portanto, para que possa encontrar a norma adequada a produzir justiça naquela situação específica. É precisamente a diferença entre os discursos legislativos de justificação, regidos pelas exigências de universalidade e abstração, e os discursos judiciais e executivos de aplicação, regidos pelas exigências de respeito às especificidades e à concretude de cada caso, ao densificarem as normas gerais e abstratas na produção das normas individuais e concretas, que fornece o substrato do que Günther denomina *sensu de adequabilidade*, que, no Estado Democrático de Direito, é de se exigir do concretizador do ordenamento ao tomar suas decisões. (CARVALHO NETTO, 1999, p. 483).

O ordenamento no Estado Democrático de Direito é tido como uma unidade complexa, com uma constante tensão entre as normas. O juiz deve buscar nesse ordenamento qual norma melhor se adapta à situação em questão. A sua imparcialidade surgirá na forma de analisar e reconstruir a situação fática para aplicar o ordenamento com sua pluralidade de normas, buscando aquela que melhor considera as peculiaridades do caso. A segurança jurídica será mantida a partir do momento em que as decisões sejam consistentes, seja por respeitar os casos anteriores, seja por fundamentá-los com as características do caso concreto, o que permite aos indivíduos aceitar uma decisão racional que soube solucionar realmente um conflito jurídico.

### 3.4 INTERPRETAÇÃO JURÍDICA: A VISÃO DE DWORKIN

O problema do intérprete da norma é o da sua aplicação ao caso concreto, ou seja, o de tomar um enunciado normativo que necessariamente é geral e abstrato e aplicá-lo ao caso particular, concreto, mas de tal forma que seja o mais adequado para aquele caso específico e por ele exigido. O trabalho do intérprete é, ante a singularidade do caso particular, escolher a norma que melhor o solucione.

Ronald Dworkin (2002) afirma que há apenas uma única decisão correta para cada caso concreto. Para encontrar tal decisão, ressalta a complexidade de um ordenamento formado de princípios e regras, devendo esse ordenamento ser reconstruído em todas as perspectivas possíveis para se encontrar a norma adequada, a única capaz de promover a justiça no caso sob exame.

Dworkin defende uma teoria liberal do Direito e critica o que chama de teoria dominante do Direito, que seria derivada da filosofia de Jeremy Bentham e teria duas partes. A primeira parte trata **o que é** o Direito e seria a teoria do positivismo jurídico que, segundo Dworkin, postula que a “[...] verdade das proposições jurídicas consiste em fatos a respeito das regras que foram adotadas por instituições sociais específicas e em nada mais do que isso”. (DWORKIN, 2002, p. VII-VIII). A segunda parte trata de **como deve ser** o Direito, é o utilitarismo jurídico, “[...] que sustenta que o Direito e suas instituições deveriam estar a serviço do bem-estar geral e tão-somente isso”. (DWORKIN, 2002, p. VIII). A crítica de Dworkin ao Positivismo Jurídico baseia-se na análise, por exemplo, de uma questão judicial que não pode submeter-se a uma norma clara de direito, caracterizando o que chama de “caso difícil”, ou seja, caso para o qual não há regra estabelecida que permita se decidir para uma ou

outra direção. Segundo o positivismo jurídico, nos casos difíceis, o juiz tem o poder “discrecional” de decidir da maneira que achar mais conveniente, para um lado ou para o outro. Dworkin demonstra que, na verdade, o positivismo jurídico, nos casos difíceis, autoriza o juiz a criar uma norma nova (legislar novos direitos) e aplicá-la retroativamente ao caso judicial específico, o que é totalmente inadequado. (DWORKIN, 1999, 2001). A decisão judicial deve estar submetida à legislação. O juiz não está autorizado a legislar, principalmente devido a duas objeções: primeiro, juízes não são eleitos e, portanto, não são responsáveis perante o eleitorado; em segundo lugar, se o juiz cria um novo direito e aplica-o retroativamente, a parte perdedora estaria sendo punida por violar um direito que à época do fato não existia.

Dworkin sugere uma teoria que mostra que, mesmo nos casos difíceis, é possível o reconhecimento de direitos, descobrir quem tem direito a ganhar a causa, mesmo em situações em que não há decisões judiciais ou práticas sociais em favor de uma das partes. Porém, esse procedimento não é mecânico e juízes e juristas irão divergir sobre os direitos políticos como fazem os cidadãos sobre esses mesmos direitos. Assim, juízes e juristas não precisam ter, necessariamente, a mesma resposta para tais questões.

Para Dworkin, o modelo positivista é estritamente normativo, pois só pode identificar regras, deixando fora da análise as diretrizes e os princípios. Regras e princípios diferem entre si, embora ambos façam referência à justiça e à equidade. O que caracteriza uma regra é o fato de ser aplicada ou não ser aplicada, ou seja, sempre que a sua previsão for estabelecida num determinado caso, essa regra será aplicada, valendo a sua consequência quase que exclusivamente, afastando-se as demais regras. Os princípios, porém, fornecem razões para decidir, podendo ser aplicado mais de um princípio a um mesmo caso concreto. A característica fundamental do princípio é que pode ser graduado, incidindo mais ou menos no

caso em questão. Havendo um conflito entre dois princípios A e B, podem os dois ser aplicados ao caso, porém de forma graduada. Os dois princípios incidem sobre a situação concreta, mas o grau de incidência será determinado pelas características do caso em exame. Os princípios, portanto, admitem convivência e conciliação entre si.

O material jurídico de que o juiz se utiliza seria formado, então, por regras e princípios, o que seria suficiente para dar a resposta correta a uma questão. Tal aparato jurídico impediria o juiz de solucionar o caso concreto, segundo suas próprias convicções, como se possuísse um poder político que lhe garantisse ditar normas, pois não é sua função ditá-las, não estando legitimado a adotar tal atitude. Diante de um caso difícil, deve o juiz ponderar os princípios e adotar o que tem mais peso em cada situação.

Dworkin busca incessantemente critérios objetivos para balizar as decisões judiciais e propõe ser possível solucionar os casos difíceis, encontrando respostas corretas para todos. Argumenta, como já vimos, que os juízes não podem criar normas, tampouco normas retroativas, e que qualquer norma jurídica fundamenta-se em princípios. O fato de não poder ser aplicada diretamente uma regra jurídica a um caso não significa que não possam ser aplicados os princípios. Mesmo diante de um caso difícil, o juiz deve ater-se a critérios objetivos, evitando um sentimento de subjetivismo que lhe leve a atuar como um legislador, ditando normas para solucionar tal conflito, o que está de acordo com o postulado da separação dos poderes. A função do juiz não é legislar, mas garantir direitos individuais, pois, segundo Dworkin, sem direitos individuais não há Direito. (DWORKIN, 2002).

Um dos requisitos da civilização, segundo Dworkin, é que as pessoas devem conviver, tratar-se com respeito, apesar de serem diferentes. Dessa forma, podem divergir em muitos aspectos, mas devem agir com integridade nas questões importantes, de acordo com as convicções que dirigem suas vidas na totalidade, e não de forma individualista. As pessoas

exigem que, da mesma forma como elas agem com integridade, o Estado, enquanto agente moral personificado, também deve agir segundo um conjunto coerente de princípios, ou seja, com integridade. (DWORKIN, 1999) Na política, por exemplo, ele afirma que há um compartilhamento dos ideais “justiça”, “equidade” e “devido processo legal”, entendidos, respectivamente, como “[...] uma estrutura política imparcial, uma justa distribuição de recursos e oportunidades e um processo equitativo de fazer vigorar as regras e os regulamentos que os estabelecem”.(DWORKIN, 1999, p. 199-200). No âmbito do ideal “justiça” haveria a preocupação “com as decisões que as instituições políticas consagradas devem tomar” (DWORKIN, 1999, p. 2000). No escopo da “equidade” destaca-se a “[...] questão de encontrar os procedimentos políticos – métodos para eleger dirigentes e tornar suas decisões sensíveis ao eleitorado – que distribuem o poder político de forma adequada” (DWORKIN, 1999, p. 200). E o “devido processo legal” que, ainda segundo Dworkin, “diz respeito a procedimentos corretos para julgar se um cidadão infringiu as leis estabelecidas pelos procedimentos políticos” (DWORKIN, 1999, p. 200). Porém, se ao lado dessas virtudes, temos a integridade, então, para Dworkin, teremos um argumento geral para o reconhecimento dos direitos.

A integridade pode ser considerada segundo dois princípios:

- 1) o princípio da integridade legislativa - que torna o conjunto de leis moralmente coerente, de modo que os direitos criados por legislação devem ser coerentes quanto aos princípios e constitui um limitador da função do legislador para que ele crie apenas leis corretas;
- 2) princípio da integridade jurisdicional - que conduz os juízes a serem coerentes em suas decisões, à medida que aqueles que decidem o que é a lei devem ser coerentes. Esse segundo aspecto explica por que os juízes devem entender o

Direito como um todo e não como decisões distintas sem relação nenhuma com outras.

A integridade política pressupõe uma personificação da comunidade e do Estado. O que é de interesse é a responsabilidade moral; por isso os padrões de imparcialidade são exigidos às autoridades, que

[...] devem tratar como iguais todos os membros da comunidade que governam [...] e [...] a comunidade como um todo tem obrigações de imparcialidade para com seus membros, e que as autoridades se comportam como agentes da comunidade ao exercerem essa responsabilidade (DWORKIN, 1999, p. 212).

A integridade faz parte da vida política e condena a incoerência de princípios nos atos do Estado, exigindo que o Estado tenha uma só voz. Acontecendo no interior das comunidades políticas e não entre elas, a integridade reflete a natureza dessas comunidades, que são tratadas como agentes morais. A autoridade moral é capaz de mobilizar o monopólio da força coercitiva desde que a comunidade trate seus membros como iguais. Ao conjunto dos membros da comunidade são atribuídas responsabilidades especiais as quais, para serem consideradas verdadeiras obrigações, os seus membros devem tratar tais obrigações sob as seguintes condições: 1) serem especiais, 2) serem pessoais, 3) serem decorrentes de um interesse pelo bem-estar dos outros, e 4) devem as práticas demonstrar um igual interesse por todos os membros da comunidade. Dessa forma, a legitimidade política ocorrerá com o direito de uma comunidade política “[...] tratar seus membros como tendo obrigações em virtude de decisões coletivas da comunidade”.(DWORKIN, 1999, p. 249-250).

As comunidades políticas são comunidades associativas, exemplificadas em três modelos:

- 1) a comunidade como uma questão de circunstância, em que os membros dessa comunidade tratam sua associação como um acidente da história;



- 2) a comunidade como uma questão de regras, em que os membros dessa comunidade política aceitam o compromisso de obedecer as regras estabelecidas de um modo específico, como se essas regras representassem um jogo de interesses e não um compromisso comum com os princípios;
- 3) a comunidade de princípios, em que os membros seguem princípios comuns e admitem que seus direitos e obrigações dependem do sistema de princípios que adotam e não de decisões particulares tomadas por instituições políticas.

A base racional da comunidade de princípios tende para a igualdade no sentido da quarta condição, qual seja, a de que as práticas demonstrem um igual interesse por todos os membros da comunidade. A exigência de integridade parte do princípio de que todas as pessoas são igualmente dignas e que cada uma deve ser tratada com igual interesse, conforme uma concepção coerente de igualdade.

Aceitamos a integridade como um ideal político porque queremos tratar nossa comunidade política como uma comunidade de princípios, e os cidadãos de uma comunidade de princípios não têm por único objetivo princípios comuns, como se a uniformidade fosse tudo que desejassem, mas os melhores princípios comuns que a política seja capaz de encontrar. (DWORKIN, 1999, p. 314).

O Direito como integridade oferece a melhor interpretação construtiva das práticas jurídicas da comunidade. Desta forma, as decisões tomadas no passado possuem um sistema de princípios necessários à sua justificativa e não apenas um conteúdo jurídico. Dworkin compara o Direito a um gênero literário que chama de “romance em cadeia”. Segundo ele, nessa comparação, um grupo de romancistas escreve um romance de modo que o capítulo inicial é escrito pelo primeiro romancista. Um segundo romancista em cadeia lê o primeiro capítulo e escreve o segundo capítulo da melhor forma possível. Cada romancista em cadeia analisa os capítulos anteriores e cria o capítulo seguinte da melhor forma possível. O juiz não seria apenas um cidadão comum, mas também uma espécie de crítico literário, capaz

de compreender e justificar as várias dimensões de um romance, tornando-se ao mesmo tempo crítico e autor.

A comparação com a intrincada tarefa de se escrever um romance em cadeia mostra como é complexo decidir um caso difícil no Direito como integridade, ou seja, tentar criar o melhor romance possível, como se ele fosse obra de um único autor, em que decidir é um trabalho de continuidade e não um novo recomeço.

Para explicar a estrutura complexa dessa interpretação jurídica, Dworkin cria a figura de um juiz imaginário, com paciência e sabedoria sobre-humanas, criterioso e metódico, a quem atribui o dever de

[...] construir um esquema de princípios abstratos e concretos [sic] que forneça uma justificação coerente a todos os precedentes do direito costumeiro e, na medida em que estes devem ser justificados por princípios, também um esquema que justifique as disposições constitucionais e legislativas. (DWORKIN, 2002, p. 182).

Esse juiz imaginário, denominado apropriadamente de Hércules, aceita o Direito como integridade.

No Direito como integridade, os juízes adotam o direito como um conjunto coerente dos princípios “justiça”, “equidade” e “devido processo legal”. Devem decidir, portanto, segundo argumentos de princípios, demonstrando que as partes tinham direitos e deveres à época do fato ocorrido. Hércules teria um tempo ilimitado para tomar uma decisão a qual depende de suas convicções sobre a moral política, pois a sua interpretação será a que demonstrar o melhor histórico jurídico sob o ponto de vista da moral política da comunidade. Um juiz real só pode imitar Hércules até certo ponto, pois a despeito de até poder ser paciente, sábio, criterioso e metódico falta-lhe, seguramente, o tempo ilimitado de que Hércules dispõe para decidir.

O juiz pode se deparar com questões novas, como questões de princípios, com casos muito difíceis, de modo que nem sempre terá à sua disposição as convicções de moral política necessária a tais questões novas. Nessas situações, será forçado a desenvolver sua concepção de Direito e sua moral política, uma dando sustentação a outra. São nesses problemas novos que se exige do juiz o Direito como integridade.

### 3.5 IDENTIDADE DO SUJEITO CONSTITUCIONAL

Os estudos de Michel Rosenfeld (2003) são extremamente relevantes para a teoria constitucional. Nesses estudos são reconstruídos conceitos constitucionais clássicos, a partir de uma abordagem da análise do discurso, demonstrando compromisso com a democracia e com o pluralismo. Essas colocações decorrem da identidade constitucional contemporânea, pelo respeito aos direitos fundamentais de igualdade e de liberdade de expressão. Rosenfeld mostra a complexidade que é o texto constitucional que, de um lado, não consegue tratar de todos os assuntos relevantes para a sociedade e, de outro, não trata com a profundidade necessária aqueles assuntos contemplados como matéria constitucional, o que o torna incompleto, fragmentado e passível de várias interpretações.

Em seus estudos sobre a identidade do sujeito constitucional, por exemplo, Rosenfeld mostra essa complexidade e as contradições diante das demais tradições, as nacionais, as étnicas e as culturais. O próprio termo em inglês “constitucional subject” é complexo e pode referir-se tanto àqueles que se sujeitam à Constituição quanto aos seus elaboradores e também à própria matéria objeto da Constituição. O conceito de identidade constitucional é sobrecarregado de dificuldades, não só porque essa identidade é propensa a

alterações com o tempo, mas por sua imbricação com outras identidades relevantes, como as nacionais, étnicas ou culturais a elas se opondo em um confronto competitivo inevitável, devido à tensão entre o pluralismo inerente ao constitucionalismo e a tradição. Entretanto, a identidade constitucional não seria problemática, se pudesse ser definida simplesmente por oposição às demais, colocando-se num nível tão abstrato que a tornaria inútil. De fato, ao definir-se negativamente como sendo nenhuma das demais, talvez nem mesmo em identidade se constitua, posto que uma identidade sempre é igual a alguma coisa, mesmo se considerando que do ponto de vista antropológico uma identidade étnica, por exemplo, se afirma em oposição às demais, porém não se constrói somente em função de outras, sendo, realmente, igual a alguma coisa.

O problema da identidade constitucional reside no dilema de ter que permanecer distinta e oposta as outras identidades, mas tendo que incorporar necessariamente elementos dessas outras identidades. Segundo Rosenfeld,

[...] a questão chave passa a ser como a identidade constitucional pode se distanciar o suficiente das outras identidades relevantes contra as quais ela precisa forjar a sua própria imagem, enquanto, ao mesmo tempo, incorpora elementos suficientes dessas identidades para continuar viável no interior de seu próprio ambiente sociopolítico. (ROSENFELD, 2003, p. 23).

Logo, esse processo de incorporação não é simplesmente natural. A identidade constitucional, sendo distinta e construída em oposição as outras identidades, deve incorporar elementos das demais para assegurar legitimidade. E essa incorporação constitui-se segundo um processo de luta, ou seja, “[...] mediante um processo de reconstrução orientado no sentido de alcançar um equilíbrio entre a assimilação e a rejeição das demais identidades relevantes [...]” (ROSENFELD, 2003, p. 27).

A identidade do sujeito constitucional é complexa também por envolver relações entre o passado dos constituintes, com o presente e com o futuro das gerações subseqüentes,

porém, tanto o passado quanto o futuro são incertos, e, portanto, a construção de uma continuidade torna-se difícil. Dito de outra forma, a questão é como se opor e distanciar-se das demais identidades sem tornar-se irreconhecível e como, ao mesmo tempo, incorporar elementos de tal forma, que não se torne muito semelhante em relação às demais a ponto de tornar-se inviável.

O mesmo ocorre com a matéria constitucional, sempre incompleta, a exigir maior definição e precisão. É o caso, por exemplo, da expressão "Nós, o povo" (da Constituição Americana), como designando abstratamente o sujeito constitucional americano, ou seja, designando todos aqueles a quem aquela constituição se aplica, mas que, ao ser abordada de um ponto de vista concreto, fragmenta-se, posto que, contextualizada, exclui categorias tais como os escravos afro-americanos (que não eram considerados povo). Neste sentido, resultam incompletos tanto o sujeito quanto a matéria constitucional, considerados mais como uma ausência do que como uma presença. Entretanto, se o sujeito constitucional é uma ausência não implica que seja dispensável; ao contrário, há sempre a necessidade de construção cuja completude é inatingível. Do mesmo modo é a identidade constitucional, que deve ser construída, como já dito, em oposição às demais identidades, buscando incessantemente um equilíbrio entre o que retém e rejeita dessas mesmas identidades.

Outra dificuldade presente na determinação da identidade constitucional diz respeito aos limites, à barreira que a identidade constitucional impõe às demais identidades, para não se submeter a elas. É importante destacar que a construção do sujeito constitucional não acontece em um processo acabado, mas incompleto, porque esse sujeito deve ser considerado uma ausência em constante reconstrução.

Para explicar essa construção como uma ausência, Rosenfeld inspirou-se na psicanálise, para demonstrar que a identidade do sujeito constitucional só é determinada após

uma experiência de carência, de ausência e de incompletude. Para Rosenfeld, o fato de o sujeito constitucional desenvolver-se em um hiato ou ausência guardaria semelhanças com a teoria psicanalítica do sujeito de Freud e de Lacan e com a teoria filosófica do sujeito de Hegel.

É com o reconhecimento dos outros que se determina a identidade do sujeito. Para tanto, Rosenfeld analisa o processo de determinação da identidade de uma criança, que envolve um processo de alienação ou de sujeição ao outro. Esse processo dá-se pela linguagem, que é imposta por outros. O nome da criança, por exemplo, é escolhido por outros e que posteriormente vai se deixar identificar como símbolo do discurso alheio. Na determinação da identidade, “[...] o sujeito emerge por direito próprio como a consequência de uma carência e requer a mediação em sua busca da identidade.” (ROSENFELD, 2003, p. 34).

Segundo Rosenfeld, do ponto de vista do constitucionalismo moderno, a ordem política pré-moderna poderia eximir-se da oposição entre o “eu” e o “outro”, devido a uma visão unificada, promovida por instâncias sociais unificadoras, tais como a religião, a ética ou normas jurídicas. O constitucionalismo moderno, no entanto, não pode evitar tal confronto, posto que é inerente ao próprio constitucionalismo. Em suma, em um nível, o confronto se estabelece entre o eu constitucional pluralista e o outro, que é a tradição mantenedora da unidade sociopolítica pré-moderna. (o “eu” externo). Noutro nível, o pluralismo exige que um grupo que se constitua em um “eu” coletivo reconheça outros “eu” coletivos e/ou que cada “eu” individual faça o mesmo (outro interno).

Tanto na fenomenologia de Hegel quanto na psicanálise de Freud ou de Lacan, o confronto entre o eu e o outro surge da separação entre sujeito e objeto; separação que promove a busca daquele por este que, insatisfeito com a incompletude na relação, volta-se

para outros sujeitos, busca que revela a incompletude e carência do sujeito, pois não passa de uma negação dos seus objetos (ROSENFELD, 2003). Assim, o “eu” busca o “outro” e objetiva por ele ser reconhecido e, assim, afirmar-se como sujeito e adquirir uma identidade como sujeito (sempre dependente da relação com o outro). Tal processo é dito por Rosenfeld ser alienante porque em última instância significa uma sujeição ao outro.

Note que a definição negativa do conceito de identidade constitucional é colocada por Rosenfeld nesta mesma perspectiva, ou seja, ser definida como sendo nenhuma das outras identidades resulta inútil. Também resulta alienante uma vez que, de certa forma, se sujeita a outras identidades.

O sujeito constitucional, que emerge do encontro do eu com o outro, fundado na ausência e na alienação, encontra-se em uma posição que requer que ele esqueça a sua identidade utilizando-se do ‘medium’ de um discurso constitucional, enraizado em uma linguagem comum que vincula e une o multifacetado ‘eu’ constitucional aos seus múltiplos outros. Esse discurso constitucional deve ser construído, sobretudo, a partir de um texto constitucional que deve ser localizado em seu contexto próprio, levando em conta as restrições normativas e factuais relevantes. Como o texto é dependente do contexto e como o contexto é aberto –a- finalidades (‘open-ended’) e sujeito a transformações ao longo do tempo, o sujeito constitucional precisa recorrer ao discurso constitucional para inventar e reinventar a sua identidade. Em outros termos, o sujeito constitucional, motivado pela necessidade de superar a sua carência (‘lack’) e inerente incompletude, precisa se dotar do instrumental do discurso constitucional para construir uma narrativa coerente na qual possa localizar uma auto-identidade plausível. (ROSENFELD, 2003, p. 39-40).

Assim posto, qualquer personificação do eu constitucional deve ser evitada, pois nem os constituintes nem os intérpretes ou quaisquer outros submetidos à Constituição são sujeito constitucional, a despeito de todos formarem parte dele e a ele pertencerem, mas ele só pode ser apreendido “[...] mediante expressões de sua auto-identidade no discurso intersubjetivo que vincula todos os atores que estão e serão reunidos pelo mesmo conjunto de normas constitucionais”.(ROSENFELD, 2003, p. 40-41).

Neste sentido, o sujeito constitucional só pode ser apreendido na intersubjetividade de uma diversidade de discurso, de um multidialetalismo, cuja estrutura mais profunda e abstrata todos compartilham. Mesmo assim, tal apreensão pode ser fugidia,

uma vez que a mudança constante no tempo exigirá também constante construção e reconstrução, em virtude justamente do caráter sempre em desenvolvimento da auto-identidade do sujeito constitucional.

Independentemente da forma como é empregado, o discurso constitucional, segundo Rosenfeld, opera através da combinação da negação, da metáfora e da metonímia. (ROSENFELD, 2003).

A negação mostra que o sujeito constitucional surge da exclusão e da renúncia, de forma que a identidade é posta como aquilo que não é. A negação dá a forma da identidade, delimitando o sujeito constitucional. O conteúdo da identidade constitucional é preenchido pelas semelhanças postas pela metáfora e pelas diferenças postas pela metonímia. A metáfora permite destacar as semelhanças em detrimento das diferenças, exercendo uma função unificadora. No eixo paradigmático, a metáfora atua no nível vertical, determinando o conteúdo da identidade constitucional, através das similaridades verificadas abstratamente. Porém, a identidade constitucional não pode ser caracterizada apenas por relações de semelhanças. Numa situação de pluralismo, que é inerente ao constitucionalismo, as diferenças compõem uma identidade constitucional ainda mais relevante. A metonímia define o sujeito constitucional pelas diferenças. Fixa-se no contexto, como próprio de sua função sintagmática, atuando no nível horizontal, definindo o sujeito constitucional pelas diferenças.

A igualdade constitucional, por exemplo, vista formalmente, considera tanto as semelhanças como as diferenças. O problema é que “[...] essas identidades e diferenças não são simplesmente dadas, mas construídas”. (ROSENFELD, 2003. p. 86) A liberdade, segundo Rosenfeld, substancia numa sociedade democrática as afirmações de oposição às normas e valores que são postos pela maioria. Porém, essa liberdade não é ilimitada, pois subverteria a



ordem constitucional. Seus limites são postos tanto pelo constitucionalismo quanto pela herança sociocultural da comunidade política.

Essa interação entre negação, metáfora e metonímia permite ao discurso constitucional adquirir sentido determinado.

### 3.6 PLURALISMO E CONSTITUIÇÃO

A idéia de Constituição não é dissociada da realidade vivida por uma sociedade, de modo que as idéias presentes na sociedade são refletidas no texto constitucional. Uma sociedade que vive num regime democrático terá em sua Constituição, enquanto lei maior, a presença de idéias democráticas. O Brasil é um país caracterizado pela diversidade cultural. Os hábitos das diversas regiões brasileiras é espelho da influência dos diversos grupos formadores da sociedade brasileira a qual se caracteriza, portanto, pelo pluralismo.

A Constituição Federal Brasileira de 1988 traz em seu texto a preocupação com o pluralismo na sociedade brasileira. Em vários de seus artigos podemos notar o reconhecimento do pluralismo, considerado característica do Estado Democrático de Direito. Já no preâmbulo, a Constituição Federal reconhece de forma clara esse caráter pluralista.

Nós, representantes do povo brasileiro, reunidos em Assembléia Nacional Constituinte para instituir em Estado Democrático, destinado a assegurar o exercício dos direitos sociais e individuais, a liberdade, a segurança, o bem-estar, o desenvolvimento, a igualdade e a justiça como valores supremos de uma **sociedade fraterna, pluralista e sem preconceitos** [grifo nosso], fundada na harmonia social e comprometida, na ordem interna e internacional, com a solução pacífica das controvérsias, promulgamos, sob a proteção de Deus, a seguinte Constituição da República Federativa do Brasil.

A República Federativa do Brasil constitui-se em um Estado Democrático de Direito e, portanto, apresenta as características já descritas neste trabalho. Logo no artigo 1º, a

Constituição Brasileira define como fundamentos da República Federativa do Brasil a cidadania e a dignidade da pessoa humana, estabelecendo, pois, a exigência de que todos os demais textos legais brasileiros devem respeitar esses fundamentos. O pluralismo, sem dúvida, é uma forma de proteger a dignidade humana e a cidadania, a partir do momento em que as peculiaridades da pessoa humana, seu universo sociocultural e ambiental, sua identidade étnica e social, entendidos como elementos indispensáveis à construção da cidadania e do respeito à dignidade da pessoa são garantidos e preservados. Preceitua o art. 1º, *caput* e incisos II e III, da Constituição Federal de 1988:

Art. 1º. A República Federativa do Brasil, formada pela união indissolúvel dos Estados e Municípios e do Distrito Federal, constitui-se em Estado Democrático de Direito e tem como fundamentos:

[...]

II - a cidadania;

III - a dignidade humana;

No art. 3º, a Constituição Federal propõe a erradicação da pobreza e a redução das desigualdades sociais e regionais:

Art. 3º Constituem objetivos fundamentais da República Federativa do Brasil:

[...]

III – erradicar a pobreza e a marginalização e reduzir as desigualdades sociais e regionais;

Ora, esses aspectos que a Constituição ressalta evidenciam o reconhecimento do pluralismo, ao considerar as desigualdades sociais e regionais e ao propor reduzi-las.

De forma mais específica, o reconhecimento do pluralismo da Constituição Federal mostra-se mais claramente ainda na parte em que o texto constitucional trata dos hábitos e costumes indígenas e, principalmente, da proteção dos direitos originários sobre as terras que ocupam, como estabelece o art. 231, *caput*, da Carta Magna:

Art. 231. São reconhecidos aos índios 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.

Nesse artigo, percebe-se o pluralismo e o respeito à prática cultural diversa, como é o caso da cultura indígena. Embora trate especificamente dos povos indígenas, não englobando o pluralismo caracterizado pelas práticas dos demais grupos formadores do que se poderia chamar de identidade brasileira, trata-se, mesmo assim, de um reconhecimento claro do fenômeno.

Porém, cabe ressaltar, que reconhecer e proteger o pluralismo não significa permitir, mesmo em nome da diversidade, a violação de direitos e liberdades individuais. Podemos verificar isso ao analisarmos, por exemplo, um caso que ficou conhecido como o caso Bêncaroty Kayapó (ou Paulinho Paiakan) retratado no *Habeas Corpus* 79530-PA, do Supremo Tribunal Federal, relatado pelo Ministro Ilmar Galvão, publicado no Diário da Justiça de 22/02/2000. Neste caso, o cacique kayapó Paulinho Paiakan foi denunciado por estuprar uma estudante, com a ajuda de sua esposa, a índia Irekran, em 1992. A sentença do juiz de 1ª instância, da comarca de Redenção-PA, considerou insuficientes as provas existentes nos autos para responsabilizar Paulinho Paiakan pelo estupro, uma vez que Irekran, sua esposa, assumiu toda a culpa pelas lesões à vítima, não podendo, contudo, ser responsabilizada penalmente pelo estupro, por ser mulher, e por qualquer dos crimes, por não ser emancipada. O juiz da 1ª Instância absolveu os réus. Desta decisão o Ministério Público apelou. O Tribunal de Justiça do Estado do Pará deu provimento em parte ao recurso, condenando Paulinho Paiakan e Irekran nas penas de previstas no art. 213 do Código Penal Brasileiro (crime de estupro), mas absolveu Irekran da acusação de atentado violento ao pudor.

Constitui estupro, conforme o do Código Penal:

Art. 213 Constranger mulher à conjunção carnal, mediante violência ou grave ameaça: Pena – reclusão de seis a dez anos.

Segundo o Tribunal de Justiça do Estado do Pará, Paulinho Paikan seria indígena aculturado e integrado à sociedade civilizada.

Diante disso, impetrou-se *Habeas Corpus* no Supremo Tribunal Federal em favor do acusado Paulinho Paiakan, pleiteando-se a nulidade do acórdão do Tribunal de Justiça do Estado do Pará, por violação ao Estatuto do Índio e ao art. 231 da Constituição Federal de 1988, pois segundo se alegou, o que houve foi uma prática da cultura kayapó. Segundo as alegações, a estudante, descendente dos kayapó, seria, conforme as normas culturais do grupo, a única mulher capaz de assegurar a descendência de Paulinho Payakan, cacique da tribo. Uma demonstração de tal alegação de prática cultural kayapó seria o caráter ritual de que a ação se revestiu, pois, segundo consta no decreto de prisão preventiva “[...] o fato de os réus terem introduzido suas mãos na vagina da menor e bebido o sangue que jorrava da mesma”.(BRASIL, 2000, p. 585).

No caso analisado, porém, a proteção à ação de Paiakan, em nome da proteção constitucional ao pluralismo, não pode ser reivindicada, pois apesar dos denunciados serem indígenas, adeptos de práticas culturais próprias e diversas, não podem violar o direito à vida e a integridade física das pessoas, posto que a violação de tais princípio é incompatível com princípios maiores, mais básicos ou mais amplos, tais como, a liberdade e a igualdade, próprios de um Estado Democrático de Direito.

No caso Paulinho Paiakan houve violação de direitos e liberdades individuais, não se podendo justificar tais práticas, através da invocação da proteção constitucional ao pluralismo. Além disso, no caso específico, o cacique foi considerado integrado à sociedade brasileira, pelo fato de

[...] falar o português, de ser eleitor, possuir passaporte por ele mesmo requerido, de possuir conta corrente bancária e habilitação para dirigir veículos automotores e,

ainda, de possuir empresa por meio da qual realiza comércio de exportação de óleo de castanha para a Inglaterra. (BRASIL, 2000, p. 596).

No julgamento do Habeas Corpus 79530-PA, a ordem de *habeas corpus* a Paulinho Paiakan foi negada à unanimidade.

No voto do Ministro Relator, tais questões foram abordadas de forma clara:

Mesmo porque a tutela, neste caso, não pode ser confundida com o dever que tem o Estado de proteger a vida e a integridade física dos silvícolas, posto que, por via desse raciocínio, a Justiça Federal acabaria por exercer, entre nós, com exclusividade, a competência criminal, em se considerando que não é restrito aos índios, estendendo-se, ao revés, a todas as demais pessoas, o dever de segurança que constitui um dos principais apanágios do Estado moderno. (BRASIL, 2000, p. 591).

A falta de sensibilidade relativamente ao pluralismo ou mesmo a incapacidade de perceber a diversidade pode provocar inclusive manifestações de explícito preconceito à guisa de justificação de decisão judicial. Por exemplo, no *Habeas Corpus* acima citado, o ministro relator, em apoio à justificativa de seu voto, recorre à posição de Clóvis Meira acerca da tutela do silvícola: “A tutela recai sobre o silvícola ainda não adaptado aos costumes e usos da sociedade civil, ainda imbuídos dos seus próprios costumes, da **lei da selva**” [grifo nosso] (MEIRA apud BRASIL, 2000, p. 593).

Da mesma forma, é protegida a diversidade cultural com respeito aos afro-descendentes, conforme, por exemplo, o artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias:

Art. 68. Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos.

O pluralismo, nos termos dos estudos realizados por Rosenfeld, é protegido constitucionalmente pelo art. 216 da Constituição Federal de 1988, e mais precisamente no seu inciso II.

Preceitua o art. 216, *caput* e incisos I e II, da Constituição Federal:

Art. 216. Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem:

I - as formas de expressão;

II - os modos de criar, fazer e viver;

Percebe-se mais uma vez que a Constituição Brasileira, e agora da forma mais incisiva no artigo 216, protege o fenômeno do pluralismo, ao tratar dos modos de criar, fazer e viver. O inciso II do art. 216 ao proteger as identidades dos grupos formadores do povo brasileiro, prevê a garantia das especificidades que diferenciam um grupo de cada outro e que o torna cada qual peculiar, que seriam os modos de criar, de fazer e de viver próprios de cada um. Com esse dispositivo, a Constituição Federal reconhece e protege a identidade dos grupos formadores da sociedade brasileira, trazendo para o seu âmbito de proteção algo que surgiu de uma diversidade cultural. Ao garantir a existência e a sobrevivência dos hábitos e costumes desses grupos são inclusos na Constituição não apenas aspectos culturais gerais de cada grupo mas, também, aspectos jurídicos específicos. A Constituição Brasileira de 1988 mostra-se interdisciplinar ao abordar questões de diversas áreas do conhecimento, dando não apenas um enfoque jurídico, mas considerando a realidade total de cada universo cultural específico. Com efeito, apoiar-se na realidade é aspecto crucial de uma Constituição. “A norma constitucional não tem vigência autônoma em face da realidade e a situação por ela regulada pretende ser concretizada na realidade” (HESSE, 1991, p. 14). Portanto, nada mais coerente que a lei maior tratar essa realidade em sua totalidade e não apenas sob o aspecto jurídico. Se a lei, por natureza, é uma questão do Direito, aquilo que ela busca regular é resultado de diversas questões, sejam antropológicas, sociológicas, econômicas, lingüísticas ou psicológicas, dentre outras.

Percebe-se uma maior perspectiva interdisciplinar com a Constituição Federal de 1988, pois para a produção do seu texto concorrem diversas áreas de conhecimento e

especialidades técnicas, e não apenas jurídicas, (CRETELLA JR, 2006), tentando entender as características do povo brasileiro, para regulá-lo, segundo a suas especificidades. Tenta a Constituição Federal englobar essas especialidades, para permitir que a regulação seja feita, tendo-se uma total e absoluta compreensão da realidade, evitando-se uma possível injustiça ao se tratar de um grupo social sem compreender seus valores e ideais. Inconscientemente ou não, o legislador constituinte abordou num espaço comum essas especialidades, promovendo uma coesão entre esses saberes. É nesse sentido que o texto constitucional é interdisciplinar (GUSDORF, 1985) e ousamos relatar que, para aplicar o art. 216, II da Constituição Federal de 1988 coerentemente, o intérprete necessita de um certo conhecimento da cultura brasileira.

O inciso II, do art. 216 não possui dispositivo similar na história das Constituições Brasileiras (BASTOS e MARTINS, 1988). Quando busca proteger os modos de criar, fazer e viver, quer preservar os hábitos e costumes da sociedade brasileira, não considerada como um todo homogêneo, mas levando em conta sua multifacetada diversidade sociocultural e até étnica, valorizando, assim, os ideais dos grupos formadores do povo brasileiro, mantendo os valores e protegendo os costumes de cada grupo independentemente da região em que viva. Protegendo-os, enquanto minoria e grupo peculiar, busca garantir a sua identidade e preservar a democracia, por promover a inclusão dessas minorias e grupos peculiares na vida social, política e econômica no Estado Brasileiro. A Constituição reconhece, assim, que a sociedade brasileira constrói sua unidade em bases da diversidade de que se constitui.

Ao tratar do art. 216, inciso II da Constituição Federal e sobre os modos de criar, fazer e viver, Celso Bastos e Ives Gandra Martins, juristas conservadores, são muito claros quanto a isso, ao afirmarem:

É dizer, a maneira como vive o povo brasileiro, sua culinária, agricultura, crenças, costumes, hábitos e religião. Os modos de fazer, criar e viver dizem respeito à vida cotidiana de determinada sociedade; são o conjunto heterogêneo de fatos, atos, objetos, relações e atividades que se apresentam como mundo em movimento e que

são diretamente relacionados com a forma como as pessoas produzem e reproduzem sua existência social e seu modo de vida. (BASTOS e MARTINS, 1988, p. 706).

Ainda sobre a vivência dos grupos que formam o povo brasileiro, esses autores fazem referência à extensão do nosso território como aspecto que influi como critério diferenciador de hábitos e costumes dos diversos grupos da sociedade brasileira. E afirma: “Os modos de criar, fazer e viver do povo brasileiro variam de uma região para outra, devido à grande extensão territorial de nosso país e à influência das várias correntes migratórias que recebemos” (BASTOS e MARTINS, 1998, p. 707).

Ao proteger os modos de viver, a Constituição Federal reconhece e protege a existência de um pluralismo que respeite esses modos de vida.

No caso específico de Jungamá, na perspectiva do pluralismo, houve também a aplicação de princípios presentes no art. 5º da Constituição Federal, que trata dos direitos e deveres individuais e coletivos como direitos e garantias fundamentais. O direito à propriedade e a função social que essa propriedade tenha de atender são preservados, estando em harmonia com o que é tratado na Constituição, como está presente em seu art. 5º, incisos XXII e XXIII:

Art. 5º Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes:

XXII - é garantido o direito à propriedade;

XXIII - a propriedade atenderá a sua função social;

Em 2005 foi publicada a Emenda Constitucional nº48 que, mais uma vez, reforça, agora através do legislador reformador, o intuito de a Constituição Federal Brasileira reconhecer a diversidade cultural e proteger o pluralismo. Ao tratar do Plano Nacional da Cultura, a Emenda Constitucional Nº48/05 modifica o art. 215 da Constituição Federal, buscando o desenvolvimento cultural do país, a defesa e valorização do patrimônio cultural



brasileiro, além da diversidade étnica e regional, através da integração de ações do poder público (MORAES, 2006). Estabelece a Emenda Constitucional nº48, de 10 de agosto de 2005:

Art. 1º O art. 215 da Constituição Federal passa a vigorar acrescido do seguinte § 3º:  
Art. 215.....

§ 3º A lei estabelecerá o Plano Nacional de Cultura, de duração plurianual, visando ao desenvolvimento cultural do País e à integração das ações do poder público que conduzem à:

- I - defesa e valorização do patrimônio cultural brasileiro;
- II - produção, promoção e difusão de bens culturais;
- III - formação de pessoal qualificado para a gestão da cultura em suas múltiplas dimensões;
- IV - democratização do acesso aos bens de cultura;
- V - valorização da diversidade étnica e regional. (NR)

O texto constitucional, mais uma vez, reconhece e protege a diversidade cultural e o pluralismo.

## PARTE IV

### 4 CONCLUSÃO - JUNGAMÁ NUM CENÁRIO DE PLURALISMOS

Antes de tudo, é preciso considerar o grupo de Jungamá como portador de identidade sociocultural própria enquanto um indicador inequívoco da diversidade cultural da qual participa. De fato, o indivíduo de Jungamá possui uma identidade, à medida que a comunidade, como grupo sociocultural específico, apresenta as características de uma unidade distinta dentro de uma pluralidade cultural, a despeito de haver também uma pluralidade no nível interno. Assim, enquanto em si mesmo, e considerando as divisões internas de sua organização, Jungamá é plural. Tal situação lhe confere uma unidade como grupo social distinto, específico e único; confere-lhe uma unidade que, como tal, participa de uma pluralidade no âmbito da sociedade mais ampla da qual é parte. Ele constitui parte de uma pluralidade ante outros grupos da mesma natureza considerados isoladamente, enquanto unidades discretas, e também em relação ao conjunto universo, constituído pela totalidade desses grupos, ou seja, pela sociedade envolvente da qual a própria comunidade Jungamá é parte integrante. Numa perspectiva da realidade concreta, dentro dessa pluralidade, Jungamá se opõe tanto à comunidade negra de Mocambo, um grupo culturalmente específico em um município próximo a Jungamá, quanto ao que se pode chamar globalmente de sociedade brasileira, da qual se distingue, enquanto unidade discreta, mas da qual, no âmbito do pluralismo, paradoxalmente, é parte.

Para Jungamá, garantir essa identidade, em vista da pluralidade interna, representada pelos distintos grupos de parentesco, é tarefa similar à da construção do sujeito constitucional, no sentido de Rosenfeld (2003). Do ponto de vista étnico, uma identidade étnica se define sempre por oposição às demais com as quais entra em contato. Segundo Barth (1979), a noção de identidade étnica implica a noção de grupo étnico, enquanto tipo organizacional específico, em relação ao qual uma identidade se afirmaria de uma forma contrastiva ou, como diz Roberto Cardoso de Oliveira, por oposição contraditória, implicando a negação das outras identidades (OLIVEIRA, 1976). Entendemos que, no contexto interétnico, em que identidades se afirmam por oposição contraditória, não haveria o que se poderia chamar de pluralismo ou mesmo pluralismo étnico inerente a um contexto intercultural, mas, talvez, apenas uma multiplicidade de etnias distintas, dispostas em uma oposição insuperável. Em Jungamá, o processo de identificação se dá por oposição, não contraditória, mas complementar, considerando a pluralidade interna ou global. Um indivíduo de Jungamá é “Cordeiro” por oposição a todos os pertencentes às demais “famílias”; é “de Jungamá”, por oposição aos “Mocambos”, ou “Matagalenses” ou por oposição a toda a sociedade envolvente. Mas, de forma complementar, é “Cordeiro”, “de Jungamá”, “piauiense”, “brasileiro”. Enquanto um indivíduo “Cordeiro”, e oposto aos “Falcão” e aos membros das demais “famílias”, ele compartilha com estes alguma coisa que se poderia chamar de “jungamaridade”; enquanto um indivíduo “de Jungamá”, e oposto aos “mocambos” e “Matagalenses”, compartilha com estes algo que se poderia chamar de “brasilidade”. O processo é semelhante àquele que Rosenfeld atribui à construção da identidade constitucional, a qual não pode ser definida simplesmente por oposição contraditória, como não sendo nenhuma das outras com as quais contrasta (ROSENFELD, 2003). Ao contrário, como em Jungamá, ela deve permanecer distinta e oposta às demais identidades mas, ao mesmo tempo, com as outras compartilhando alguma coisa.

Percebe-se do que até aqui se expôs que não há dúvidas de que Jungamá constitui um cenário de pluralismo. Percebe-se também, no caso específico de Jungamá, que a forma mais evidente desse pluralismo é a forma jurídica. Isto fica bastante claro, a partir de quando se identifica a presença de normas de características jurídicas próprias e diferentes daquelas adotadas pela legislação brasileira. O aspecto jurídico do pluralismo em Jungamá, embora não seja o caráter mais determinante do pluralismo, é, porém, o mais saliente, o de caráter mais dominante, em vista do fato de ter sido o aspecto que mais registrou conflitos e expôs, portanto, a diversidade. Os dados obtidos permitem concluir que em Jungamá havia um conjunto de normas próprio muitas vezes conflitante com o ordenamento estatal. Era um caso de pluralismo, surgido devido às peculiaridades e especificidades na origem e na formação da comunidade que, para garantir o acesso e a posse da terra, criou normas próprias, proporcionando a defesa do território e a ocupação e manutenção da posse por todos os seus habitantes. Menos visíveis, mas nem por isso menos operantes, havia inclusive, normas de caráter jurídico regulando a herança. Tal se deu, certamente, não só devido a essas especificidades, mas pela ineficácia do Estado no ordenamento dessas especificidades, fato que talvez só pudesse mesmo ocorrer após a Constituição de 1988. A participação e o esforço da comunidade nas tentativas de solucionar seus conflitos, a representatividade que a utilização dessas normas internas garantia, que antevia a solução, através da utilização de instrumental que respeitava a realidade de seus habitantes, asseguravam a eficácia dessas normas no interior de Jungamá.

As características do pluralismo jurídico percebidas em Jungamá, todavia, diferem daquelas propostas por Wolkmer. Este autor afirma que a importância do pluralismo jurídico é porque a

[...] regulamentação estatal liberal-positivista e a cultura normativista lógico-formal já não desempenha a sua função primordial, qual seja a de recuperar os conflitos do sistema institucionalmente, dando-lhes respostas que restaurem a estabilidade da ordem estabelecida. (WOLKMER, 1994, p. XIII).

Em Jungamá, ocorre justamente o oposto. A presença do ordenamento estatal aconteceu depois da utilização das normas internas na comunidade, isto é, o ordenamento estatal apareceu na comunidade, após o pleno estabelecimento das normas internas, se bem que se possa reconhecer que recuperou institucionalmente um conflito, tendo restaurado a instabilidade, embora sob uma ótica bem distinta. A presença do ordenamento estatal teve como objetivo solucionar conflitos que não poderiam ser solucionados pelas normas de Jungamá e nem por aquelas normas (decorrentes de uma interpretação inadequada do ordenamento jurídico estatal) que, segundo os regionais, membros da sociedade circunvizinha, lhes permitiriam apossar-se das terras de Jungamá, afirmando-se, aos poucos, como poder jurisdicional estatal por conta da superação do localismo em direção à cidadania, cuja ampliação das relações sociais para além do nível do parentesco e do grupo comunitário exigia-se na época. O surgimento do pluralismo jurídico, segundo Wolkmer, o situa como uma solução encontrada para resolver conflitos que não têm solução, segundo o Direito Estatal, devido a uma crise que se insurge nesse tipo de juridicidade, como consequência de uma crise estrutural. Na visão de Wolkmer, o pluralismo jurídico é decorrente de uma construção com vistas a resolver conflitos insolúveis ou de difícil solução, mediante o Direito Estatal. Mas em Jungamá, o fenômeno do pluralismo jurídico ocorreu em uma ordem inversa, pois se originou a partir do momento em que o ordenamento interno predominante, desde a origem da comunidade, não foi suficientemente eficaz na solução de conflitos resultantes das relações entre a comunidade local e a sociedade mais ampla, onde o ordenamento estatal predominava e foi, então, utilizado pela comunidade Jungamá, para a solução de conflitos insolúveis ou de difícil solução, mediante as normas internas. Entretanto, o Direito Estatal, reivindicado internamente como complementar às normas internas (veja-se o caso do usucapião) apresentou-se, em muitos casos, como conflitante com as normas locais. Era o Direito Estatal que passava a interferir na ordem interna de Jungamá e não o contrário, como

seria esperado, segundo as características apresentadas por Wolkmer. Esses aspectos estão em dissonância com o tipo de pluralismo jurídico, estudado e apresentado por Wolkmer que afirma, ainda, ser o pluralismo jurídico uma consequência da crise por que passa o Monismo Jurídico, que não é mais capaz de solucionar conflitos, diante de uma sociedade cada vez mais complexa.

A crise do monismo jurídico estatal enquanto paradigma hegemônico reside no fato de que suas regras vigentes não só deixam de resolver problemas, como ainda 'não conseguem mais fornecer orientações, diretrizes e normas capazes de nortear' a convivência social. Ora, não tendo mais condições de oferecer soluções, o modelo jurídico dominante apresenta-se como a própria fonte privilegiada da crise e das incongruências. (WOLKMER, 67, p. 1994).

Ora, em Jungamá as práticas jurídicas representaram a solução dos conflitos presentes na comunidade quanto ao acesso, posse e uso da terra, quanto ao estabelecimento de uma territorialidade que garantia à comunidade sua caracterização como grupo específico e não o contrário como é a proposta de Wolkmer. O ordenamento estatal surgiu como secundário, auxiliar e complementar, mesmo que em um contexto pluralista. E surgiu justamente por uma coerção da sociedade regional, agressora, submetida ao poder jurisdicional do Estado. O fato é que mesmo nessas condições esse ordenamento jurídico foi utilizado e solucionou conflitos das relações entre duas sociedades, Jungamá e sociedade circunvizinha, assim como as normas internas, que já existiam em Jungamá, solucionavam conflitos internos. Esse caso específico é uma comprovação de que normas próprias de uma dada comunidade podem conviver com normas do Direito Estatal, umas complementando as outras para resolver de forma justa os conflitos jurídicos. A utilização de normas do Direito Estatal pela comunidade Jungamá, naquele momento, não se deu por questões ou conflitos internos, mas devido a um conflito com o exterior, provocado por indivíduos submetidos a um ordenamento capaz de fazer cessar a agressão a Jungamá.

O estudo sobre o pluralismo jurídico serve para comprovar que o Estado não é o único produtor de normas jurídicas. Podemos até postular como legítimas normas jurídicas em sociedades sem Estado ou em comunidades locais específicas que, não raro, ordenam-se juridicamente à revelia do Estado (CLASTRES, 1988). Tais realidades fazem cair por terra a tese etnocêntrica do monismo jurídico, que coloca o Estado como única fonte de direito, denunciando o mais claramente possível o caráter abstrato do Estado e do Direito, em favor da concretude das relações sociais efetivas, estabelecidas por indivíduos concretos, existentes, reais.

O reconhecimento do pluralismo e sua inserção na cultura jurídica permitem maior possibilidade de solucionar da forma mais justa possível os chamados “casos difíceis”. Diante de uma lacuna não preenchida por norma jurídica específica, pelo fato de não abarcar situações concretas em comunidades culturalmente diversas, respeitando as peculiaridades e a própria identidade do grupo que a constitui, a consideração do pluralismo, ao utilizar-se de princípios e, por isso, valorizar as características do caso concreto, da forma mais eficaz possível, resolve o caso. E resolve o caso de forma objetiva, não permitindo ao juiz utilizar-se de sua própria moralidade, para solucionar um conflito no interior dessas comunidades. O juiz não é legislador e não cabe a ele criar normas. Deve sim aplicar o ordenamento, que é composto de regras e princípios, e não julgar utilizando-se apenas de seus valores para dizer o que é e o que não é permitido, tratando o caso concreto apenas com suas próprias convicções morais.

A comunidade Jungamá tem início com a ocupação de um território por grupos de parentesco já formados e bem definidos que ali chegaram em busca de refúgio. Depois do grupo ocupante original chegaram também outros grupos de parentesco já formados, além de indivíduos isolados, famílias-extensas e famílias nucleares. A presença dessas pessoas e

grupos no território, àquela época, seguramente anterior a 1850, deu-se de modo absolutamente fortuito e circunstancial. Se pensarmos na perspectiva de Dworkin, podemos considerar aquele grupo original uma comunidade como uma questão de circunstância, cuja associação se revestia de um caráter fortuito, um acidente da história. Mas esse caráter accidental diz respeito apenas à natureza circunstancial da vivência dessas pessoas e grupos, formando uma comunidade. Com o passar do tempo, o que teve início como acidente ou coincidência passa a ser permanente e necessário.

No final dessa fase da formação de Jungamá, que estamos chamando de ocupação original, vamos encontrar não mais uma porção de indivíduos residindo em uma determinada área, mas um grupo social, uma comunidade de pessoas ocupando um território. Esse território foi ocupado não só como área de refúgio, mas também como último refúgio, como o pouco que sobrou, um canto de terra, isolado, escondido, protegido. Com o tempo, a comunidade consolidou a ocupação desse espaço decidida a ali permanecer, lançar as bases de uma vida futura, determinada a lutar por isso e a defender da melhor forma que pudesse a posse do território que ocupou e dele se apoderou como seu.

Pessoas e grupos vêm-se, então, ocupando um espaço físico comum e cuja convivência é preciso administrar. Estabelecem-se, então, regras mínimas para ordenar a vida social, disciplinar as atividades e, especialmente, aquilo que constituía o principal interesse de todos: a posse e uso da terra.

No final dessa fase, o que importa, pois, é a garantia da posse do território, a criação e manutenção de regras específicas definidas para essa posse e para esse uso. O que domina é um jogo de interesses de grupos cujo compromisso comum não é em torno de algum princípio, mas em torno de regras definidas, encaradas como garantidoras do sistema social até então construído.



Esse jogo de interesses conduz a uma ação comum: a defesa das terras. E para isso a comunidade utiliza o recurso da dispersão interna pelo território, como forma de ocupá-lo e protegê-lo.

A fase da dispersão interna marca o início de uma nova forma organizacional, decorrente não só da re-alocação geográfica da população, mas da dissolução de grupos domésticos originais e sua associação a localidades e povoações. O jogo de interesses particularistas ou de grupos é substituído por um interesse comum, essencial a todos: a manutenção da ocupação e posse da terra. Ao assumir tal postura, os grupos habitantes de Jungamá consolidam uma organização social e política que institui ali não apenas uma comunidade, mas uma sociedade enquanto um tipo organizacional, para a qual a manutenção de um território, muito mais do que a garantia de meios de subsistência material, é a garantia da manutenção do grupo como um tipo de organização.

As novas relações sociais que, a partir de então, se instituíram em Jungamá, são contemporâneas das novas relações que o grupo passou a estabelecer também com a sociedade envolvente, os habitantes membros da sociedade circundante. Relações que são contemporâneas, tanto do ponto de vista histórico, quanto lógico e, nesses dois aspectos mutuamente determinantes: no momento em que os membros da comunidade Jungamá vêm a si mesmos formando uma comunidade específica, sob a égide de um conjunto de sentimentos e ações unificadores do grupo numa totalidade, concomitantemente, vêm as outras comunidades e a sociedade envolvente como alteridade, como os “outros”, os “não nós” e também como totalidades.

E essas novas relações, internas e com o exterior, que a partir de então se instituíram, criaram um conflito entre duas sociedades, por conta das diferenças entre suas normas de conduta e diferenças de natureza social nas duas formações socioculturais. De um

lado, uma sociedade com um aparato cultural e técnico poderoso, aparelhada com um instrumental que lhe garantia o direito de ter acesso à terra de Jungamá, pois, segundo os seus códigos, ou alguma interpretação deles, não estava regularizada, fato que lhe legitimaria invadi-la e incentivaria a tomá-la como sua. De um outro lado, encontrava-se Jungamá, uma comunidade de um menor grau de “aparelhamento” técnico, inferior numericamente, e detentora de um sistema tradicional de regras que lhe garantia a posse da terra, não como um privilégio individual, mas como uma necessidade do grupo, considerado coletivamente. Nesse momento, duas sociedades, vivendo situações culturais diferentes entram em conflito. O componente cultural presente nessas comunidades, seja no plano material ou ideal, é, ao mesmo tempo, condição de existência de cada uma e razão da existência do conflito entre elas: a posse da terra. Para a sociedade envolvente, ali representada pelos fazendeiros vizinhos a Jungamá, a terra significava apenas uma área geometricamente mensurável a ser incorporada. Para a comunidade Jungamá, o que estava em jogo não era a terra em si, na sua dimensão material, mas um território, no seu aspecto simbólico, como um lugar capaz não só de prover a subsistência material e biológica dos indivíduos, mas a existência do grupo social como tal.

A dispersão interna veio, com o tempo, não instaurar, mas, acentuar a diversidade interna entre os grupos formadores de Jungamá. Jungamá se constituiu em uma comunidade autônoma, uma sociedade global, com uma organização não só de regras, mas também de princípios próprios, comuns a todos os seus membros, independentemente das categorias sociais a que pertençam ou das hierarquias a que se submetem, porque todos estão convencidos que assim é que deve ser.

Seria Jungamá, já nessa fase, uma comunidade de princípios, no sentido de Dworkin? Haveria em Jungamá um conjunto coerente de princípios adotados por todos? A

dispersão interna revela, por exemplo, uma noção de princípio de igualdade, pelo qual todos, e cada um, passariam a ser proprietários e a ter direitos de posse no território? Para esta última questão, a resposta parece ser afirmativa.

Os esforços e lutas em defesa do território contaram com o empenho de todos os habitantes, incluindo as duas categorias já mencionadas, as dos “verdadeiros donos do lugar” e a dos “que chegaram depois”, credenciando a todos postular direitos de posse e uso. Porquanto houvesse ainda uma hierarquização, mesmo que apenas por uma questão de prestígio, os direitos eram, então, em princípio, iguais. Tanto que todos os grupos de parentesco se deslocaram para os limites mais vulneráveis do território. Havia, entretanto, alguns indivíduos e grupos menores sob suspeição, especialmente os formados por aqueles considerados estrangeiros e alguns da categoria dos “que chegaram depois” aos quais foi dedicada uma vigilância especial. Tal atitude, entretanto, decorreu de uma decisão coletiva majoritária.

Entretanto, nem dispersão interna, como estratégia de defesa, nem as regras internas ou conjunto de princípios foram capazes de assegurar a posse da terra e a integralidade do território, pois aqueles da sociedade envolvente, que almejavam se apossar das terras em Jungamá, tinham aliados internos, alguns indivíduos considerados estrangeiros ali residentes, por benevolência dos primeiros habitantes, e indivíduos dissidentes nativos, pertencentes à categoria dos “que chegaram depois”, como já vimos. Esses aliados eram, seguramente, oriundos da sociedade envolvente, da qual alguns membros pretendiam se apoderar do território de Jungamá ou de parte dele.

Como já demonstrado, a situação das relações internas a Jungamá e entre essa comunidade e sociedade envolvente, representada pela formação social da circunvizinhança, configura uma situação de conjunção intercultural, em que duas sociedades vivem uma

oposição senão contraditória, porém complementar. Assim, Jungamá, enquanto uma sociedade global, um tipo organizacional opõe-se a uma outra sociedade também global, representada pela sociedade circunvizinha, mas são complementares em relação a uma sociedade mais ampla, a sociedade brasileira, heterogênea, plural, configurando ali, um cenário representativo de pluralismo. Assim é que Jungamá, sozinho, não é capaz de solucionar a questão da posse da terra através dos meios próprios ou mesmo de um possível conjunto de princípios ali compartilhados. A sociedade circunvizinha, por seu turno, não é capaz de, legitimamente, apossar-se das terras de Jungamá, mesmo que possuísse normas específicas e um conjunto de princípios aplicáveis a situações concretas dessa natureza. A solução para um conflito duradouro foi o requerimento de usucapião, de iniciativa da comunidade Jungamá e que foi deferido, não a partir da utilização de princípios que fossem próprios de Jungamá ou da sociedade circunvizinha, mas como próprios de uma sociedade plural, em um contexto pluralista. Da perspectiva dos membros da comunidade Jungamá, a norma do usucapião não tinha qualquer importância ou valor para garantir a si mesmos a posse da terra, pois o conjunto de normas e princípios internos eram suficientes para isso. A sociedade envolvente, representada pelos fazendeiros que queriam se apossar das terras, não poderia lançar mão desse mecanismo, pois os fazendeiros envolvidos na situação concreta não eram ocupantes de qualquer parte do que se considerava ser o território de Jungamá e, portanto, não poderiam ter garantia de aplicabilidade de alguma de suas normas. O instituto do usucapião consolidou a posse do território não para a visão da comunidade Jungamá, pois isto, para ela, estava fora de questão; a posse foi consolidada aos olhos da sociedade circunvizinha, harmonizando as relações em um contexto de pluralismo. É esse tipo de ocorrência plural que a Constituição Brasileira de 1988 reconhece e protege.

O pluralismo em geral, porém, não deve ser entendido como uma simples permissão do Estado, no sentido de autorizar que seja mantida e garantida a identidade do

grupo social tratado no caso particular, mas no sentido de assegurar a existência do pluralismo. A garantia da manutenção das características da comunidade, inclusive de sua identidade cultural, é resultado de uma luta intensa do grupo, inclusive contra o Estado em determinadas situações, para proteger-se como grupo específico. É fruto da diversidade cultural e da vontade da comunidade querer garantir sua história, seus valores, seus ideais, enfim, sua identidade cultural. No caso de Jungamá, especificamente, batalhas foram travadas, o que resultou na morte de vários membros da comunidade, com o intuito de manter as características de seus habitantes. Essas batalhas tornaram o grupo mais firme e unido, a ponto de não valorizar decisões, mesmo que deferidas por um órgão do Estado, que fosse de encontro à sua cultura, às suas próprias normas e, enfim, contra seus princípios. Uma censura muito severa sempre foi imposta àqueles que recorriam ao aparato estatal para solucionar conflitos no interior de Jungamá, quando internamente a comunidade dispunha de normas para solucioná-los. Percebe-se que essa tentativa de utilização do aparato estatal era feita por “estrangeiros” (vale dizer, por membros da sociedade para quem as normas do Direito Estatal eram interpretadas como favoráveis), ou por nativos a eles associados e por eles aliciados, pessoas que ingressaram tardiamente na comunidade e, no seu espírito de grupo que, conforme as normas internas não poderiam tirar dali proveito individual. É, portanto, a luta da minoria em querer manter a identidade cultural a fundamental causa do pluralismo, e o Estado, como meio de garantir a cidadania a esses habitantes e a aplicação da Constituição, deve respeitar as características do grupo social. O pluralismo não constitui uma benevolência ou concessão do Estado, mas antes uma conquista da sociedade ou de grupos minoritários específicos.

A proteção constitucional ao pluralismo demonstra uma forma de desenvolvimento do próprio Direito. E sobre esse desenvolvimento podemos citar Eugen Ehrlich, sociólogo do Direito, que soube tratar muito bem a questão do poder social da norma

jurídica ao afirmar que “[...] também em nossa época, como em todos os tempos, o fundamental no desenvolvimento do direito não está no ato de legislar nem na jurisprudência ou na aplicação do direito, **mas na própria sociedade [grifo nosso]**”.(EHRlich, 1986, p. 7).

O pluralismo interno a Jungamá e o cenário pluralista representado pelas relações estabelecidas na região e o conjunto de regras e de princípios ali operantes já regulavam essas relações e se afirmavam como válidos antes de qualquer proteção constitucional e, portanto, ousamos afirmar: antes mesmo da existência de qualquer constituição brasileira.

## 5 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABERCROMBIE, T. **Pathways of memory and power**. Madison: The Univ. of Wisconsin Press, 1998.

ALENCASTRE, José Martins Pereira D'. Memória Chronológica, Histórica e Corográfica da Província do Piauí. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil**. Rio de Janeiro. v. 20. 1857.

ARNAUD. André-Jean e FARIÑAS DULCE, Maria José. **Introdução à análise sociológica dos sistemas jurídicos**. São Romualdo: Renovar, 2000.

BARTH, F. **Los grupos étnicos y sus fronteras**. Buenos Aires: Siglo Veinteuno, 1979.

BASTOS, Celso e MARTINS, Ives Gandra. **Comentários à Constituição do Brasil**. vol. 8. São Paulo: Saraiva, 1998.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas lingüísticas: o que o falar quer dizer**. 2. ed. São Paulo: Edusp, 1998.

\_\_\_\_\_. La terre stratégies matrimoniales. **Le Sens Pratique**. Paris: Minuit, 1980.

BRASIL. **Código Civil**. Organizador: Juarez de Oliveira. 26. ed. São Paulo: Saraiva, 1998.

\_\_\_\_\_. **Código Civil**. Lei nº 10.406 – 10 de janeiro de 2002. São Paulo: Saraiva, 2006.

\_\_\_\_\_. **Código Penal**. 57. ed. São Paulo: Saraiva, 2006.

\_\_\_\_\_. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil: promulgada em 5 de outubro de 1988**. Organização do texto: Alexandre de Moraes. 27. ed. São Paulo: Atlas, 2006.

\_\_\_\_\_. Supremo Tribunal Federal. HC nº 79530-PA. Rel.: Min. Ilmar Galvão. **Diário da Justiça da União**, 22 fev. 2002.

CARVALHO NETTO, Menelick. Requisitos pragmáticos da interpretação jurídica sob o paradigma do Estado Democrático de Direito. **Revista do Direito Comparado**, Belo Horizonte, vol. 3, p. 473-486, 1999.

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado**. 4. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.

CONNERTON, P. **Como as sociedades recordam**. Celta Editora, Lisboa, 1999.

- COSER, L. Introducion. In: HALBWACHS, M. **On collective memory**. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1984.
- COSTA, Catarina de Sena. **Um caso de português tonal no Brasil?** 1979. Dissertação (Mestrado em letras). Programa de Pós-graduação em Letras. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1979.
- COSTA, Sebastião. Comunidade Jungamá: uma experiência de pluralismo jurídico. In: MACHADO, Gloreni Aparecida (Org.). **Iniciação Científica em Direito**: a experiência da Faculdade de Direito da UnB. Brasília: Universidade de Brasília, Faculdade de Direito, 2000. p. 61-95.
- CRETELLA JR. José. **Comentários à Constituição Brasileira de 1988**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- DWORKIN, Ronald. **O império do Direito**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- \_\_\_\_\_ **Levando os direitos a sério**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- \_\_\_\_\_ **Uma questão de princípio**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- DURKHEIM, E. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- EHRlich, Eugen. **Fundamentos da Sociologia do Direito**. Brasília: EdUnB, 1986.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. **Nuer Religion**. Oxford: Clarendon Press, 1956.
- FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo dicionário Aurélio da língua Portuguesa**. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- \_\_\_\_\_ **O saber local**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2000.
- GOMES, Orlando. **Direitos Reais**. 13. ed. Rio de Janeiro: Forense, 1998.
- GUSDORF, Georges. Reflexões sobre a interdisciplinaridade. **Convivium** São Paulo, v. 28, n. 1, p. 19-50. Jan./Fev. 1985.
- HALBWACHS, M. **On collective memory**. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1984.
- HESSE, Konrad. **A força normativa da Constituição**. Porto Alegre: Safe, 1991.
- GUMPERZ, J.J. e HYMES, Dell (Orgs.) **Directions in Sociolinguistics**. Holt, Rinehart and Winston. New York, 1972.
- HYMES, D. **Foundations in sociolinguistics**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1974.



LEACH, Edmund. **Pul Elya**. Cambridge: Cambridge University Press, 1968.

LÉVI-STRAUSS, C. **Estruturas elementares do parentesco**. Petrópolis: Vozes, 1982.

MALINOWSKI, B. **Os Argonautas do Pacífico Ocidental**. São Paulo: Editora Abril, 1978.

MORAES, Alexandre de. **Direito Constitucional**. 20. ed. São Paulo: Atlas, 2006.

NUNES, Odilon. **Pesquisas para a história do Piauí**. 4. vols. Rio de Janeiro: Artenova, 1975.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Identidade, etnia e estrutura social**. São Paulo: Pioneira, 1976.

POLLACK, Michel. Memória, esquecimento e silêncio. **Revista Estudos Históricos**. Rio de Janeiro: Cpdoc/FGV, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

ROSENFELD, Michel. **A identidade do sujeito constitucional**. Belo Horizonte: Mandamentos, 2003.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Sociologia na primeira pessoa: fazendo pesquisa nas favelas do Rio de Janeiro. **Revista da OAB**. São Paulo n. 49, p. 39-79, primavera de 1988.

\_\_\_\_\_. O Estado e o Direito na transição pós-moderna: para um novo senso comum. **Humanidades**, Brasília, vol. 7, nº3, p. 267-282, 1991.

WOLKMER, Antônio Carlos. **Pluralismo Jurídico**. São Paulo: Alfa-ômega, 1994.

\_\_\_\_\_. Mudanças de paradigmas e ressurgimento do pluralismo no Direito. In: ÁVILA FAGÚNDEZ, Romualdo Roney. (Org.). **A Crise do Conhecimento Jurídico**. Brasília: OAB Editora, 2004. p. 135-147.

WOORTMANN, E. **Herdeiros, parentes e compadres**. São Paulo: Hucitec/EdUnB, 1995.