

ANTROPOLOGIA JURÍDICA DA POLÍTICA: UMA ANÁLISE HORIZONTAL DA CRISE DO DIREITO LEGISLADO

Esron Martins¹

Resumo: Este artigo discute os conceitos de modernidade e pós-modernidade no âmbito da crise do Direito legislado, investigando as discussões em torno da era moderna e seus reflexos no Direito contemporâneo e, por consequência, na prática política do nosso tempo. Para tanto, propõem-se um debate interdisciplinar entre a Antropologia e Direito, sendo a primeira responsável por uma abordagem voltada à Antropologia da política, objetivando uma nova proposta de investigação dos termos jurídicos na prática política, com especial atenção ao universo do simbólico; e a segunda, voltada a uma delimitação de atributos que impeçam a proliferação de normas dissonantes a sistematicidade e estabilidade das normas. Neste ínterim, resta observado que os símbolos produzidos na modernidade inebriaram o pensamento jurídico e antropológico, limitando as possibilidades de análises metodológicas e contribuindo largamente para a crise do direito legislado, em que os atores do processo político perderam largamente a capacidade de interferir no real, o que nos faz concluir: nunca fomos modernos.

Palavras chave: Direito Legislado. Modernidade. Pós-Modernidade. Antropologia da Política. Antropologia Jurídica.

Abstract: This article discusses the concepts of modernity and postmodernity within the scope of the crisis of legislated law, investigating the discussions around the modern era and its reflections on contemporary law and, consequently, on the political practice of our time. To this end, an interdisciplinary debate between Anthropology and Law is proposed, the former being responsible for an approach focused on the Anthropology of politics, aiming at a new proposal for the investigation of legal terms in political practice, with special attention to the universe of the symbolic; and the second, focused on a delimitation of attributes that prevent the proliferation of dissonant norms to the systematicity and stability of norms. In the meantime, it remains to be seen that the symbols produced in modernity have inebriated legal and anthropological thinking, limiting the possibilities of methodological analysis and largely contributing to the crisis of legislated law, in which the actors of the political process have largely lost the ability to interfere in reality, which makes us conclude: we were never modern.

Keywords: Legislated Law. Modernity. Post-Modernity. Anthropology of Politics. Legal Anthropology.

¹ Doutorando em Direito pelo Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (DINTER-UERJ/UFRR). Mestre em Antropologia Social pelo Instituto de Antropologia da Universidade Federal de Roraima (INAN / UFRR). Especialista em Direito Público pela Universidade Estadual de Roraima (UERR). Advogado. Servidor Público. E-mail: esronmessias@gmail.com



1 INTRODUÇÃO

Este artigo é fruto de debates promovidos durante a disciplina *princípios de direito público* no Curso de Doutorado interinstitucional da Universidade do Estado do Rio de Janeiro em convênio com a Universidade Federal de Roraima, mas também, decorre dos debates e encontros das aulas de *teoria antropológica*, no curso de Mestrado do Instituto de Antropologia da Universidade Federal de Roraima, portanto, o objetivo central é estimular um diálogo interdisciplinar entre a ciência jurídica e antropológica.

Esta interação, por isso, também busca novos predicados filosóficos, novos modos de ver, analisar e compreender o direito como atividade fenomenológica que é, sobretudo mantendo-se equidistante de uma análise dogmática, atraindo uma análise voltada aos métodos desenvolvidos na Antropologia do século XXI em face dos problemas decorrentes da *crise do direito legislado* e suas repercussões.

A pesquisa parte de uma revisão bibliográfica de juristas e antropólogos instigados por um denominador comum: a forma estatal de organização social e suas características atuais. O trabalho insere-se no campo da *Antropologia da política*, como perspectiva antropológica; e em *teoria e filosofia do Direito*, numa perspectiva jurídica; com fito de examinar as diferentes percepções, como seus dados, e confrontá-los com a prática antropológica e jurídica, buscando raciocinar o *futuro do Estado*, tema deste *paper*.

Para tanto, parto de uma literatura Antropológica que estuda os processos de sociabilidade que criam a ideia do que é moderno, do que foi moderno e do que poderá ser a pós-modernidade, passando por juristas como Jacques Chevalier, que compreende a modernidade em crise, não apenas conceitualmente, mas de forma estrutural, em que a crise é indicada como genérica das instituições e dos valores modernos, trazendo a emergência não apenas de um Estado pós-moderno, mas também de um Direito pós-moderno.

Bruno Latour servirá de referência com sua obra *jamais fomos modernos*, um diálogo com o processo de redistribuição das relações naturais, revelando a imposição humana face a natureza, o que em última análise implicou dizer: a *modernidade* é impossível, posto que não guarda relação com a invenção do *humanismo*.

Por fim, pontuamos as dificuldades enfrentadas pelos Antropólogos no uso de comparações rasas que auxiliaram no fortalecimento de teorias raciais dos séculos XIX e XX e, nesta inflexão, indicar que o Direito brasileiro tem perseguido igual caminho, direção esta





que reflete a proliferação de regras e instabilidade de normas e princípios, portanto, temos que a contribuição deste texto sugere uma reaproximação do Direito à *realidade social brasileira*, retomando a ideia de um Brasil real, um Brasil que embora demonstre um rompimento do seu tecido social, nitidamente se reinventa, mas não sem o racionalismo modernista.

2 NUNCA FOMOS MODERNOS, FOMOS MODERNOS OU SOMOS MODERNOS?

Quando pensamos o Direito enquanto campo das ciências sociais é imprescindível que tenhamos em mente que há um saber jurídico anterior ao que convenciamos chamar de modernidade, ou era moderna, e um pensamento jurídico que sucede a revolução do pensamento científico (FIORAVANTI, 2001). Este raciocínio serve tanto para pensarmos esse rico campo das ciências sociais a partir de uma abordagem histórica, portanto, como fonte, mas sobretudo sobre a influência simbólica que decorre das normas e princípios fundados a partir do surgimento do sujeito anônimo do qual provém as normas, o Estado (CHEVALIER, 2009).

A Antropologia, de outro lado, surge num contexto em que os Estados nacionais se consolidam como forma de organização social e servem juntos, Antropologia e Direito, como mecanismo de dominação dos pequenos redutos onde a “modernidade” ainda não havia alcançado seu lugar (BOAS, 1931). Dito de outra forma, o Estado, este sujeito anônimo de onde provém a lei, utiliza-se em larga escala do conhecimento sistemático, organizado e pautado num método que possa ser replicado, doravante o método científico, para o controle não apenas dos bens que estas populações dispunham, mas sobretudo do seu *ethos*, transformando-o e garantindo sua dominação.

Desta premissa, podemos pensar que o Estado traduz uma racionalidade na organização social do ocidente, interpretando valores implícitos à modernidade, o que não é um interpretação nova. Autores como Lyotard (1993) e Peters (1995), mas também Chevalier (2009) e Castells (2018) há muito indicam esta cosmologia como dominante, embora apresentem divergências sobre o status atual deste sujeito anônimo, ou o futuro deste Estado, sobre o que pretende este artigo refletir.

Chevalier (2009) indicará que o Estado é apenas um artefato que externaliza a vontade coletiva, e a dimensão das transformações que os Estados contemporâneos experimentam ensejam interpretações mais radicais, como aquelas que pensam que o Estado está fadado a decadência, posto que esvaziado, além de ter perdido suas funções essenciais; outras mais





moderadas, visto que enxergam, por exemplo, o processo de globalização como um afirmativo da hegemonia do modelo estatal; e uma última interpretação que observa mudanças na forma estatal como um aspecto da falta de referência dentro das sociedades ocidentais, excluindo qualquer ideia de crescimento homogêneo, portanto, os Estados estariam notadamente subordinados aos contextos locais. (CHEVALIER, 2009, p.13)

As inquietações do autor Francês nos informam de uma realidade pós-moderna, na medida em que se assiste ao mesmo tempo à exacerbação das dimensões já presentes no coração da modernidade e à emergência de potencialidades diferentes, num Estado marcado pela incerteza, pela complexidade, mas especialmente pela indeterminação.

Esta indeterminação é o que faz Chevalier refletir sobre a classificação desenvolvida pelo diplomata britânico, Robert Cooper (2003) que, por sua vez, identifica três categorias de *status* dos Estados contemporâneos: (i) pré-modernos, caracterizando-se por sua fragilidade perante os Estados autênticos, em que seriam exemplos a Libéria, Afeganistão, Somália e, mais generalizadamente, a maioria dos Estados Africanos; (ii) “pós-modernos”, vinculados a uma nova lógica de interdependência e de cooperação, onde a soberania dá lugar a uma nova lógica de interdependência e de cooperação; e, Estados modernos, onde estão países como China, Índia e, claro, o Brasil, comungando de uma noção tradicional de Estado como detentor do monopólio da força.

Esta visão, que aparenta sair das discussões acadêmicas do início do século XIX, onde a Antropologia evolucionista era dominante, apresenta-se simplista e etnocêntrica, como de fato foram os aliados das barbáries cometidas em nome de uma ciência que gostaria de provar o seu financiador como culturalmente superior. Chevalier, a seu turno, também rejeita esta perspectiva, talvez de forma mais elogiosa que este artigo, quando indica que posição de Cooper “reduz a pós-modernidade estatal unicamente à dimensão das relações internacionais” (p. 21), mas o problema é: *e se nunca formos modernos?*

Esta indagação é feita pelo também Francês Bruno Latour. Em *Jamais fomos modernos* (1992), o Antropólogo tratará a modernidade a partir de uma perspectiva que questiona a existência da própria modernidade, nos fazendo refletir sobre a perspectiva do futuro do Estado e sua origem.

A crise da modernidade, na leitura do professor da *Sciences Po*, é intensificada após a queda do muro de Berlim, em 1989, que traz uma simbologia que denotava a perda da guerra fria pelo bloco socialista, ao passo que, logo após este marco histórico, algumas dianteiras





passaram a desviar a exploração do homem pelo homem para uma exploração da natureza pelo homem, em que “o capitalismo multiplicou indefinidamente as duas” (1992, p. 14).

Latour indicará que jamais fomos modernos, dada uma *redistribuição* das relações naturais, em que o homem se impôs face a natureza, levando a crer que a modernização é impossível, visto que não guarda relação com a invenção do humanismo, nem como o surgimento das ciências, mas sim com o nascimento da “não-humanidade” das coisas (1992, p. 19), sendo a modernidade uma separação do mundo natural e social, concluindo que entre a natureza e sociedade (humanos e não humanos), estão os híbridos de natureza e cultura.

Marrafon (2020), a seu turno, indica o pensamento de René Descartes como fomentador do racionalismo que retirou o questionamento ético acerca da dominação dos colonizados, ou dos homens do sul, um tipo de ideologia que legitimou os horrores da colonização, posto que transformou os indivíduos em coisa, um processo híbrido semelhante ao proposto na Antropologia Simétrica de Bruno Latour.

A lógica que opera na análise de Latour (1992) e Marrafon (2020) é semelhante a dimensão simbólica do voto, o instrumento pelo qual agenciamos essa desumanização das coisas, em outras palavras, o instrumento que legitima os atores políticos, que por sua vez dão sustentação à soberania dos Estados.

A utilização da lógica cartesiana para subversão de grupos indentitários e/ou minoritários (MARRAFON, 2020), cujo *éthos* nunca esteve atrelado a dualidade presente no pensamento científico de René Descartes, tampouco naquilo que entendemos como modernidade e suas tecnologias, agencia valores ambíguos no sistema político.

A corrupção, por exemplo, este signo tão comum nos discursos políticos atuais, escapa a ideia jurídica do termo – obtenção de vantagem -, passa a ter o sentido comum, que é deteriorar algo, logo é possível arregimentar cada grupo a partir da cosmovisão de corrupção que o grupo dominante assume, flexibilizando seu conceito a partir das características que se pretende chamar de corruptas, notadamente vinculada a ideia de privilégios.

Privilégio é, nesse caminho, sensível ao tema, por que é a noção que abarca diversos dualismos por trás do signo da corrupção, demonstrado a partir de noções de como se colocar no mundo, a exemplo da dualidade entre *cidadão corrupto* e *cidadão de bem*, tal como ocorrera na ditadura militar brasileira, onde inimigos internos estavam diretamente associados às mais variadas percepções de “bandido”, geralmente militantes de movimentos sociais, jovens negros



e pobres, loucos, traficantes, pessoas LGBTQIA+ e, claro, o maior inimigo do “progresso nacional”, os indígenas.

A antropóloga, coordenadora do Núcleo de Etnografia Urbana e Audiovisual (NEU), da Fundação Escola e Sociologia e Política de São Paulo (FESPSP), irá desvelar algumas dessas dualidades, ao trazer como aprendizado a ideia de que uma conduta individual escorregada, em contraposição àquelas condutas associadas aos grupos que compartilham valores “corruptos”, são chave para compreender o almejado *cidadão de bem*, o qual agrupa condutas da vida privada em modos específicos de “reivindicação política na vida pública e a um conjunto particular de temas e agendas que passaram a ser consideradas como legítimos”⁷¹.

Dessa forma, a desordem de costumes e valores, nos lembra Kalil (2018, p.10), é a forma de corrupção que tem agenciado um espectro maior de grupos conservadores. Temas como o aborto, homossexualidade e vida sexual desregrada estão presentes nos discursos dos entrevistados de sua pesquisa de campo. Os interlocutores enxergam este modo corrupto “como cerceamento da liberdade individual e uma redução da importância do papel da família na formação do cidadão”, interpretação não muito distante da última faceta por ela observada, a “confusão entre direitos e ‘privilégios’”. Nessa última, os entrevistados indicam que são corruptos aqueles que “gozam de muitos direitos e não cumprem seus deveres”, onde estão os grupos vulneráveis, quais sejam os beneficiários das chamadas ações afirmativas, integrantes de programas sociais, indígenas, afro-brasileiros, pobres, ou mesmo entre as classes média e alta que fazem uso das leis de incentivo à cultura, como a Lei Rouanet.

Ora, de onde surge a compreensão atualmente conservadora senão do subjetivismo decorrente do que compreendemos como Modernidade? Subjetivismo este fundado na ideologia cientificista que não nos disse como lidar com as ambivalências.

Não seria, portanto, o conceito de modernidade ambíguo? Posto que, tanto é um período desejado, quanto provoca hibridização das coisas e dos sujeitos? Híbrido, levantado como premissa no primeiro capítulo da obra de Bruno Latour, é utilizado com fito de referenciar a falsa noção de que é possível isolar o domínio da natureza, do domínio da política, da ação humana.

3 ANTROPOLOGIA DO POLÍTICO E DA POLÍTICA: OS ATORES SEM ESTADO





Para alguns o conceito de *cultura política* como objeto de estudo antropológico foi tardiamente abordado (MONTEIRO, ARRUTI e POMPA, 2012), para outros a noção de *cultura* invadindo o universo da *política* remonta os primórdios da disciplina, especialmente no contexto da tradição evolucionista, em que o foco nos sistemas de poder - das assim chamadas “*sociedades primitivas*”, com nítido interesse colonialista - tratavam de relacionar os estudos das “hordas primitivas” ao sistema político das sociedades modernas (KUSCHNIR, 2007).

Assim, a escola estrutural-funcionalista britânica será a responsável por introduzir um tratamento mais detalhado ao campo da política, especialmente nos estudos sobre os sistemas de parentesco promovidos por Radcliffe-Brown (1881-1955), mas acima de tudo a partir da coletânea *African Political Systems* (1940) que se tornou obra seminal na área, dada as contribuições de Meyer Fortes (1906-1983) e Evans-Pritchard (1902-1973), conforme indica Kuschnir (2007).

Meyer Fortes e Evans-Pritchard apontam dois grandes tipos de sistema político, aqueles que possuem formas claras de Estado, e os sistemas sem Estado, em que a antropologia britânica buscava compreender as nuances dessas formas, quer dizer, “a importância do território e do consenso na eficácia da autoridade do chefe”, no primeiro caso; e “as estruturas sociais vicárias da coerção que asseguravam a manutenção do equilíbrio social”, no segundo caso. (MONTEIRO; ARRUTI; POMPA, 2012).

De outro modo, a tradição britânica traz duas grandes teorias para o centro do debate da recém chamada “antropologia política”, o estudo “sistêmico” e o “processualístico”, que passam a funcionar numa espécie de dualismo, em que indivíduos e sociedades reproduzem o “poder” de forma substancial, como se este poderio fizesse da política uma dimensão sempre presente nas relações sociais, embora “nos dois casos, mesmo que por razões distintas — ausência da instituição ou desinteresse generalizado nas instituições —, a ‘antropologia política’ se fez fora do Estado” (PALMEIRA, 1997, p. 7)

Por isso, essa percepção é importante porquanto os primeiros textos brasileiros que tratam o objeto “*política*” ou “*cultura política*” consideram especialmente os interesses nacionais como pano de fundo para a compreensão da categoria política, “na qual o modelo de estado-nação está perenemente em processo de construção ou consolidação e onde os cientistas sociais são atores políticos indispensáveis” (PEIRANO, 1996, p. 23).

Para tanto, o exercício etnográfico se revelaria particularmente complexo, posto que isolar objetos de pesquisa, especialmente no universo da “política” e do “poder”, sem descuidar



da abrangência do conceito de *cultura* seria desafiador (KUSCHNIR; CARNEIRO, 1999), o que resultou, da experiência britânica, segundo Palmeira (1997), numa redução teórica e empírica em que as análises reduzem-se a existência do Estado, “a atenção da disciplina se limitou aos aspectos ‘micro’, ‘localizados’ ou ‘intersticiais’ das dimensões maiores nas quais transcorreria a grande política e a grande teoria”.

Na segunda metade do século XX, com a perda da noção de universalidade do poder, e a conseqüente queda da legitimidade e prestígio da chamada “antropologia política”, consigo os questionamentos acerca da dominação social como único domínio da política, “a antropologia voltava a se orientar pela evidência empírica da totalidade do fato social observado” (PALMEIRA, 1997).

Essas mudanças seriam percebidas com maior intensidade no Brasil, haja vista a recém (re)fundada democracia, possibilitando aos antropólogos brasileiros, a partir da década de 1990, a possibilidade de uma maior dedicação às práticas políticas, especialmente nos trabalhos oriundos do Núcleo de Antropologia da Política (NuAP), sediado no Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), mas também em trabalhos oriundos das Universidades Federais de Brasília, Ceará e Rio Grande do Sul (KUSCHNIR, 2007).

A utilização do termo “antropologia *da* política” em oposição à “antropologia política” não ocorre apenas para que não se compreenda a expressão “política” de maneira adjetivada, onde os pesquisadores poderiam ter seu material etnográfico confundido com sua posição ideológica. O primeiro termo diferencia-se substancialmente do segundo, posto que se consagra a abordagem etnográfica, bem como “refina a comparação como enfoque metodológico, reforça o interesse em determinado domínio empírico sem substantivá-lo, e acentua a legitimidade das categorias nativas” (PALMEIRA, 1997, p. 8).

Assim, a pauta na Antropologia torna-se fundamentalmente compreender o “ponto de vista nativo” acerca da política, numa fuga daquela mesma substancialização indicada por Palmeira (1997), aqui sugerida por Marrafon (2020), Latour (1992), Chevalier (2009), entre outros.

A pesquisa antropológica sobre política, em um ambiente ou grupo não pode subsumir-se ao “estudo do próprio movimento ou grupo em si, nem do seu contexto imediato e nem mesmo no estudo das relações entre ambos, mas em uma análise da política orientada pela perspectiva que os nativos têm a seu respeito” (MONTEIRO; ARRUTI; POMPA, 2012 *apud* GOLDMAN, 2006).





Partindo desses pressupostos é plenamente possível distanciar-se de disposições etnocêntricas como “votar certo ou errado”, onde os dados etnográficos passam a revelar que a política está repleta de relações sociais que desenvolvem intensos processos de transformação, além de buscar o cruzamento entre os temas e fenômenos de forma conjunta, não mais os isolando (KUSCHNIR, 2007), tampouco pensando-os apenas a partir da existência do Estado, menos ainda a partir dos objetivos dos Estados nacionais.

4 MÉTODO COMPARATIVO E SUAS ARMADILHAS: COMO SERIA ANALISAR AS CULTURAS POLÍTICAS SEM ESTADO?

Diante da possibilidade epistemológica de pensar novas forma de relacionamento social, urge uma questão: como exatamente poderíamos comparar uma sociedade com Estado e sem Estado? Quais valores ecoariam explícita e implicitamente dos personagens políticos? Estas questões há muito são objeto de análise na Antropologia.

O nascedouro do método comparativo, como se sabe, está intimamente ligado a teoria da evolução biológica de Charles Darwin – a origem das espécies foi publicada em 1859 -, onde se buscavam as leis que explicavam a evolução dos “costumes”, assim como fizera Darwin com a Biologia. Esta posição epistêmica é comumente referenciada a autores como Spencer, Morgan, Tylor e Lubbock, em que Boas (1920, p. 41) nomina como “os encantados pela ideia de uma evolução geral e uniforme da cultura da qual participaria todo o gênero humano”.

Sendo verdadeira a assertiva desta dita linearidade dos costumes, algumas culturas teriam avançado mais que outras. Desta feita, o objetivo dos antropólogos seria “encurtar” caminhos para o progresso das demais sociedades (CASTRO, 2005). Estas ideias, hoje tidas como superficiais, moldaram inclusive o pensamento intelectual do século XIX – e continuam a fazer escola, como vimos - posteriormente confrontadas pela chamada escola *culturalista*, cujo integrante mais célebre fora o judeu-alemão Franz Boas.

É importante que se diga: a crítica de Boas (1931) não se direcionava contra a teoria Darwiniana, mas à simplicidade da comparação de um elemento tão volátil quanto os costumes. Antes de teorizar sobre os fenômenos semelhantes entre duas civilizações e, em seguida, inferir que tais costumes tinham a mesma origem (método dedutivo), deveria o pesquisador atentar-se ao nascedouro de manifestações idênticas, questionando-se se tais manifestações não teriam





ocorrido de forma independente, ou mesmo passado de povo a povo através da tradição oral, tudo por meio do método histórico, ou método da indução empírica (BOAS, 1920).

O *método comparativo*, amplamente utilizado para dar sustentação às chamadas teorias raciais do século XIX que, a partir da lacuna entre a identidade biológica e a diversidade humana, passaram a patrocinar teorias raciais que buscavam a evolução da humanidade em determinadas regiões do globo, são o nascedouro deste embate epistemológico, onde os termos utilizados nos indicam como a cosmologia da dominância estatal se revela complexa, “daí o uso que os evolucionistas fazem de ‘cultura humana’ e ‘sociedade humana’, sempre no singular”. (CASTRO, 2005, p. 18).

Por mais que a repercussão da sistemática do método comparativo nasça, por exemplo, a ideia de determinismo geográfico e biológico, pelo que patrocinavam a noção de que o “progresso” da humanidade era em grande parte influenciado pelo espaço geográfico onde as populações coexistiam. Em *Raça e Progresso* (1931) encontramos contundentes críticas realizadas por Boas, porém, em *As limitações do método comparativo* (1920), o professor de Columbia é enfático em suas proposições, por exemplo ao criticar o etnólogo americano Horatio Hale (1817-1896) - recém falecido e bastante aclamado há época por seus estudos sobre migração e linguagem -, em que segundo Boas (1896, p. 35) “chega mesmo a ponto de acreditar que as similaridades de formas de linguagem podem ser atribuídas a causas ambientais”. Estas teorias são, por óbvio, munição para a propagação de ideias racistas dentro da própria Antropologia, especialmente no contexto americano do início do Século XX, onde ainda vigoraram as chamadas *Jim Crows*².

Desse modo, os costumes, conforme o pensamento de Boas (1931), não se manifesta de maneira imutável, eles passam por um processo de variação, portanto, não seguem necessariamente uma lógica comum, embora seja exatamente esta a tarefa do antropólogo: desvendar os mecanismos que agenciam supostas leis universais que regem a formação das culturas.

Desta feita, Boas (1896) propõe o uso do método comparativo de forma objetiva. O estudo das culturas deve ser aplicado individualmente, assim como, em sua totalidade, quer dizer, a partir de uma contextualização histórica (totalidade), segue-se para análise/descrição (individualidade) dos fatos que ensejam em costumes e vice versa. A partir destes dois aspectos

² Conjunto de normas (leis) que segregaram brancos e negros em ambientes públicos dos Estados Unidos da América promulgadas no final do século XIX e início do século XX.





tem-se o que ele chamará de método histórico. Este consiste na limitação à comparação, onde se delimita seu uso a um território restrito e bem definido, tendo o estudo avançado de forma individual, povo a povo, e em regiões culturais determinadas. A partir deste trabalho, “a indagação científica precisa responder a duas questões em relação a elas: primeiro, quais são suas origens? Segundo, como elas se afirmaram em várias culturas?” (BOAS, 1896, p. 27)

Por conseguinte, a descoberta dos processos pelos quais as culturas, costumes e crenças se formam que deve ser o caminho da Antropologia, embora não seja um fim em si mesmo. Para Boas (1986), a Antropologia carece de conhecer as razões pelas quais tais costumes existem, sendo impossível que isto ocorra apenas através do que ele chama de “novo método” ou “método comparativo”, afinal, “nossa história será sempre espiralada, nunca evolutiva nem unidirecional” (PEIRANO, 2014, p. 384).

5 NOTAS CONCLUSIVAS

Este trabalho, quando busca o caminho da Antropologia da política tenta, sobretudo, um diálogo interdisciplinar em que a Antropologia e o Direito juntos possam contribuir para uma a promoção de relações sociais harmoniosas e que respeitem a variedade cultural não apenas deste país, mas da humanidade.

Deste modo, a abordagem revisional aqui proposta tem um cunho axiológico, que flexiona autores aparentemente distantes para dizer que há formas diversificadas de se colocar no mundo. *Jamais fomos modernos* nos ajuda a refletir sobre um mundo carente de elaboração filosófica, um mundo não-moderno, trazendo uma ideia de que precisamos “redistribuir” o humanismo, buscando uma Constituição que abarque as garantias que contemplem os objetos, ou quase-objetos, ao considerar a sociedade e a natureza de forma harmônica.

Chevalier, igualmente, ao nos provocar com a complexidade do mundo contemporâneo, a sua inevitável incerteza e, mais especialmente a sua indeterminação, nos inspira a pensar num modo de viver e estimular o fazer científico nas ciências sociais praticadas no Brasil, fazer este que possa investigar os nossos próprios universos, os nossos costumes e nos afastem das ambivalências decorrentes do pensamento racionalista-moderno.

Quando relemos etnografias que apontam o caminho da prática política brasileira é fundamental este olhar crítico, este olhar que incomoda àqueles que estão na prática cotidiana de garantir direitos que se quer lhes foram dados uma única vez. Não há como lidar com as ambivalências, sem indicar sua origem racionalista.



Para tanto, compreendamos que o esforço coletivo entre as diversas disciplinas da ciências sociais é uma alternativa que precisa manter certa distância de abordagens quantitativas da política. Aqui, a etnografia se revelará fundamental para a compreensão das dimensões subjetivas da política, o que indica uma abordagem qualitativa.

Assim, o pressuposto básico para análise de dados etnográficos é a ideia de que a sociedade é heterogênea, e de que o universo da política “não é um dado a priori” (KUSCHNIR, 2007, p.9), sendo indispensável sua investigação a partir de contextos particulares.

Quando unimos o conceito de um método histórico, com abordagem etnográfica, temos uma forma interessante de pensar a sociedade sem-Estado, e até mesmo a sociedade estatal mantendo-se equidistante da racionalidade que a criou. Afinal, como é o Estado visto por quem nunca o conheceu? Talvez devêssemos perguntar aos povos tradicionais.

REFERÊNCIAS

BOAS, Franz. 1896. **As limitações do método comparativo na Antropologia**. In.: Antropologia Cultural. Trad.: Celso Castro – 2 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005

CARNEIRO, Leandro Piquet; KUSCHNIR, Karina. 1999. As dimensões subjetivas da política: cultura política e antropologia da política. Revista Estudos Históricos, Rio de Janeiro, v. 13, n. 24, p. 227-250. ISSN 2178-1494. Disponível em: . Acesso em: 17 Ago. 2020

_____. 1931. **Raça e Progresso**. In.: Antropologia Cultural. Trad.: Celso Castro – 2 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

CARNEIRO, Leandro Piquet; KUSCHNIR, Karina. 1999. **As dimensões subjetivas da política**: cultura política e antropologia da política. Revista Estudos Históricos, Rio de Janeiro, v. 13, n. 24, p. 227-250. ISSN 2178-1494. Disponível em: <<http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/2100/1239>>. Acesso em: 17 Ago. 2020.

CASTELLS, Manuel. *Ruptura*. A crise da democracia liberal. Trad. Joana Angélica D’Avila Melo. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.

CASTRO, Celso. 2005. **Franz Boas**: Antropologia Cultural. Apresentação. – 2ed. Rio de Janeiro: Zahar.

CHEVALIER, Jacques. O Estado pós-moderno. Trad. Marçal Justen Filho. Belo Horizonte: Fórum, 2009.

EVANS-PRITCHARD, Edward E. & FORTES, Meyer, “Editors’s Note” In: African political systems, Oxford, Oxford University Press, 1940 (Trad. Port. Teresa Brandão. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1981)





FERRAJOLI, Luigi. Estado de Direito: entre o passado e o futuro. In: COSTA, Pietro. ZOLO, DANILO. *O Estado de Direito: História, teoria, crítica*. Trad. Carlo Alberto Dastoli. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 417-464.

FIORAVANTI, Maurizio, *Constitución: de la antigüedad a nuestros días*. Trad. Manuel Martinez Neira. Madrid: Editorial Trotta, 2001

KALIL, Isabela de Oliveira. (Coord.). 2018. **Quem são e no que acreditam os eleitores de Jair Bolsonaro**. São Paulo: Fundação Escola de Filosofia e Sociologia de São Paulo. Disponível em: <https://www.fespsp.org.br/upload/usersfiles/2018/Relat%C3%B3rio%20para%20Site%20FESPSP.pdf>. Acesso em: 15 jun 2019.

KUSCHNIR, Karina. 1999. **Eleições e representação no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: RelumeDumará: UFRJ.

_____. 2007. **Antropologia da política**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

LYOTARD, Jean-François. **O pós-moderno**. Tradução: Ricardo Correia Barbosa. 4. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1993.

MARRAFON, M. A. (2020). A CONSTRUÇÃO DO SUJEITO DE DIREITO MODERNO: DESCARTES E A TRÍPLICE MEDIAÇÃO DA SUBJETIVIDADE. *Constituição, Economia E Desenvolvimento: Revista Eletrônica Da Academia Brasileira De Direito Constitucional*, 10(19), 653-673. Recuperado de <https://abdconstojs.com.br/index.php/revista/article/view/194>

MARRAFON, Marco Aurélio. Reengenharia constitucional para superar a crise da democracia liberal. *Revista Consultor Jurídico*, 2019. Disponível em: <https://www.conjur.com.br/2019-ago-05/constituicao-poder-reengenharia-constitucional-superar-crise-democracia-liberal>
Acesso em 15/09/2022.

MARTINS, Eron Messias Vieira. **Entre indígenas, evangélicos, populares e políticos: uma etnografia dos “cidadãos de bem” na campanha eleitoral para o Conselho Tutelar em Cantá/RR**. Boa Vista, 2020. Dissertação de Mestrado – Instituto de Antropologia da Universidade Federal de Roraima – INAN/UFRR.

MONTEIRO, Paula; ARRUTI, José M.; POMPA, Cristina. 2012. **Para uma antropologia do político**. In: LAVALLE, Adrian (org.). *O horizonte da política: questões emergentes e linhas de pesquisa*. São Paulo: Editora da UNESP. P. 145-184.

PALMEIRA, Moacir. 1992. **Voto: racionalidade ou significado?** *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 20(7): 26-30.

_____. 1992a. Política local e voto. *Tempo e Presença*, 214(14):37-40.





_____. 1997. **Uma antropologia da Política: rituais, representações e violência.** Núcleo de Antropologia da Política (NUAP). org.: PALMEIRA, Moacir. Rio de Janeiro: NAU. 260 p. ISBN 85-85936-20-7

PEIRANO, Mariza. 2014. **Etnografia não é método.** Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 20, n. 42, p. 377-391, jul./dez.

_____. 1996. **Antropologia política, ciência política, e antropologia da política.** In: Três ensaio breves. 1997. Comunicação apresentada no Grupo de Trabalho “Cultura e Política”, ANPOCS, outubro de 1996. Disponível em: <http://www.dan.unb.br/images/doc/Serie231empdf.pdf>. Acesso em: 17 agosto de 2020.

PETERS, M. **Education and the postmodern condition** Londres: Bergin & Garvey, 1995.

RADCLIFFE-BROWN, A. R. 1952. “**The Comparative Method in social Anthropology.**” Huxley Memorial Lecture for 1951. *Journal of the Royal Anthropological Institute.* London, V. 81

