

# Incursões sobre o Direito na obra de Claude Lévi-Strauss

Uma discussão antropológica fundamental para o Direito contemporâneo

MARIAH BROCHADO

## Sumário

1. Introdução. 2. A Antropologia e sua versão estruturalista. 3. Incursões sobre o Direito na Antropologia estrutural de Claude Lévi-Strauss. 4. Da senda aberta por Lévi-Strauss ao pluralismo jurídico hoje: reflexões sobre o Direito contemporâneo. 5. Considerações finais.

“O grande defeito dos europeus é estarem sempre a filosofar sobre as origens das coisas segundo o que se passa a sua volta.” (Rousseau, em *Ensaio sobre a origem das línguas*, citado por Lévi-Strauss, em *O olhar distanciado*)

## 1. Introdução

Professora Associada da Faculdade de Direito da UFMG; Coordenadora do Núcleo de Estudos *Paideia* Jurídica, da UFMG. Possui mestrado e doutorado pela Faculdade de Direito da UFMG, e pós-doutorado pela Philosophisches Fakultät/Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg, Alemanha. Pesquisa nas áreas de Ética, Hermenêutica e Direitos Humanos.

Claude Lévi-Strauss viveu mais de um século: nasceu em 28 de novembro de 1908 e faleceu em 30 de outubro de 2009, deixando uma obra filosófica, antropológica e etnológica monumental em que se destacam mais de 50 anos de sua trajetória científica dedicados ao estudo dos índios americanos. Foi responsável pela ampliação do debate antropológico para além da descrição das formas de vida exóticas, especialmente pela adoção do estruturalismo em suas investigações. É considerado o fundador da Antropologia estruturalista em meados da década de 50. Foi professor honorário do *Collège de France*, catedrático em Antropologia Social e membro da Academia Francesa. Foi professor de Sociologia da Universidade de São Paulo entre os anos de 1934 e 1939, a convite de Celestin Bouglé. Excursionou pelo Brasil, especialmente pelo Brasil central, experiência que, segundo suas próprias palavras, despertou sua vocação

para a Antropologia e o inspirou a escrever *Tristes Trópicos*, em 1955, tendo já publicado em 1949 sua famosa tese *As Estruturas Elementares do Parentesco*, obra inaugural de sua Antropologia estruturalista e marca indelével de seu pensamento.

A informação que talvez possa passar despercebida ao lançar-se um breve olhar sobre a trajetória de Lévi-Strauss é o fato de ele ter-se bacharelado em Direito antes de se graduar em Filosofia. O Antropólogo não dedicou monografia alguma especificamente às discussões sobre a Ciência Jurídica de seu tempo, mas, numa leitura mais atenta de alguns pontos de sua obra, podemos encontrar várias incursões sobre os fundamentos do Direito, particularmente nas suas críticas à versão humanista renascentista e moralista, típica do homem eurocêntrico (e etnocêntrico, portanto), proposta pela Filosofia tradicional.

Este texto pretende trazer algumas referências sobre *Direito e justiça* no pensamento de Claude Lévi-Strauss, com a expectativa de que suas ideias sejam revisitadas nas investigações atuais no Brasil, reacendendo o debate entre Juristas e Legisladores, que há décadas passam ao largo das contribuições legadas por esse grande gênio e arquiteto da Antropologia e da Etnologia Ocidentais, que estabeleceu laços tão marcantes com a cultura brasileira. Apresentamos suas reflexões de inspiração antropológica estrutural sobre as bases das experiências sobre Direito e justiça em comunidades *simples e complexas*, visando a contribuir com o debate jurídico atual, especialmente no que concerne à *diversidade cultural* e a práticas *antixenofóbicas*, temas extremamente caros às reflexões jurídicas contemporâneas.

## 2. A Antropologia e sua versão estruturalista

Conforme nos esclarece Henrique Claudia de Lima Vaz (1998, p. 132), a expressão *Antropologia Filosófica* teve difusão a partir da primeira metade do século XX, sobretudo nos círculos de influência *marxiana* e *scheleriana*, mas suas origens podem ser atribuídas ao pensamento de Kierkegaard e Nietzsche. Vaz (1998, p. 9) inicia sua introdução à Antropologia Filosófica mencionando que, desde a aurora da cultura ocidental, a reflexão sobre o homem, conduzida pela interrogação fundamental “o que é o homem?”, permanece no centro das variadas expressões da cultura, como nos mitos, na literatura, na ciência, na filosofia, no *ethos* e na política.

“Nela emerge com fulgurante evidência essa singularidade própria do homem que é a de ser o interrogador de si mesmo, interiorizando reflexivamente a relação sujeito-objeto por meio da qual ele se abre ao mundo exterior” (VAZ, 1998).

Vaz segue esclarecendo que, desde o final do século XVIII, as investigações filosóficas sobre o homem passam a estabelecer relações com o conteúdo e os procedimentos metodológicos tanto das novas ciências do espírito (*human sciences* ou *Geisteswissenschaften*), como com as ciências da vida, à medida que estas passam a investigar intensamente o *ser biológico do homem* (VAZ, 1998, p. 9-10).

Vaz (1998, p. 135-141) cataloga, sem pretensão de exaustão, três modelos antropológicos de reflexão, todos eles conservando a ideia do *homem universal*, seja pensado como “existente” (*Dasein*, *Existenz*, ou *pour-soi*), e aqui temos a Antropologia existencial; seja como “pessoa”, segundo o modelo da Antropologia personalista; seja considerado em sua singularidade biológica, ou ainda em sua posição axial no fluxo da evolução, nos moldes de uma Antropologia materialista.

O autor atenta para o risco da expressão “modelos da antropologia filosófica contemporânea”, considerando, talvez, mais prudente o emprego da expressão modelos de “imagens do homem” em perspectiva filosófica, como sugere Max Müller.

Para os limites de reflexão deste artigo, importa-nos situar a Antropologia de Claude Lévi-Strauss. Vaz atesta que o próprio Lévi-Strauss admite ser sua Antropologia estrutural uma espécie de Antropologia materialista, e indica a leitura de *O pensamento Selvagem*, de 1962, para a compreensão mais apurada das bases de seu pensamento antropológico (VAZ, 1998, p. 140; 154). As versões da Antropologia materialista

“se caracterizam pelo fato de assumir como referência epistemológica básica uma determinada ciência que passa a ser considerada como *ciência normativa* para o conhecimento global do homem e para o desenho do *modelo* do homem que se considera ratificado pelo conhecimento científico. Entre as ciências

que mais frequentemente inspiram essas imagens ‘científicas’ do homem convém enumerar as ciências das origens (Paleontologia e Pré-história humanas), a Biologia humana, as Psicologia profundas, a Linguística e a Etnologia. Os modelos do homem que se inspiram na ciência das origens são geralmente delineados na perspectiva da teoria da Evolução, que inspirou versões evolucionistas e biologistas, mas também modelos antropológicos espiritualistas, como os de Bergson e Teilhard de Chardin” (VAZ, 1998, p. 139-140).

A Antropologia de versão *estruturalista* de Lévi-Strauss é inspirada pela Linguística e pela Etnologia, tal como o é a versão *hermenêutica* de inspiração espiritualista de Paul Ricoeur, que relaciona filosofia da linguagem à tradição personalista (VAZ, 1998, p. 140). Como assevera o próprio Lévi-Strauss,

“o etnólogo não se sente obrigado, como o filósofo, a tomar como princípio de reflexão as condições de exercício de seu próprio pensamento, ou de uma ciência que é a de sua sociedade e de seu tempo, a fim de estender essas constatações locais a um entendimento cuja universalidade só pode ser hipotética e virtual. Preocupado com os mesmos problemas, ele adota um procedimento duplamente inverso. Prefere, à hipótese de um entendimento universal, a observação empírica de entendimentos coletivos, cujas propriedades, de certo modo solidificadas, lhe são reveladas por inumeráveis sistemas concretos de representação” (LÉVI-STRAUSS, 2004, p. 29-30).

O surgimento e o uso da expressão estruturalismo são atribuídos a Ferdinand Saussure, em seu famoso *Cours de linguistique générale*, obra publicada após sua morte, em 1916. Saussure pretendia abordar qualquer língua como um *sistema* no qual todos os elementos integrantes teriam sua definição segundo as relações de equivalência e de oposição estabelecidas entre eles, sendo o conjunto dessas relações entre elementos a *estrutura* do próprio sistema.

O método estrutural foi empregado na análise das várias manifestações culturais da época, inspirando as Ciências, a Literatura, as Artes e a Filosofia, buscando-se explorar as inter-relações ou estruturas através das quais os significados são construídos culturalmente. Outro autor de grande expressão no emprego do método estruturalista foi Roman Jakobson, lingüista russo que lecionou juntamente com Lévi-Strauss nos Estados Unidos.

André Lalande (1951, p. 1030-1031, tradução nossa) apresenta-nos a caracterização da *Psicologia Estrutural*, que se distingue da *Psicologia Funcional* pelo método de abordagem e solução dos fenômenos: a Psicologia Estrutural considera os fenômenos psicológicos tanto em seus elementos, tais como sensações, imagens, tendências, etc, quanto pela determinação de suas dimensões, como a intensidade e a durabilidade. Ela é analítica, lança seu olhar sobre a composição dos processos mentais, e quais são uma operação mental, uma atividade, de modo que ela se ocupa também da técnica desta atividade. Ela se interessa pelo *como* dos fenômenos, seus funcionamentos internos.

O estruturalismo, segundo Roland Barthes, não poderia ser definido propriamente como uma “Escola de Pensamento” ou um movimento, mas sim como uma *atividade*, de modo que cabe falar de atividade estruturalista do mesmo modo que se fala da atividade surrealista (BARTHES apud MORA, 2001a, p. 924). De todo modo, trata-se de uma tendência de grande influência sobre o pensamento ocidental, e sua ideia fundante é a de que o espírito humano funciona segundo elementos universais, atemporais, que perpassam todo o modo de pensar dos seres humanos. E todo o pensamento opera segundo pares de oposições, que se expressam e são similares nos mitos e simbologias de todas as culturas, como, por exemplo, o cru que passa ao cozido, como no título da obra de Lévi-Strauss.

Em *As Estruturas Elementares do Parentesco*, o autor explora profundamente essa metodologia, por ele considerada plenamente legítima, entre tantas outras apresentadas pelos saberes filosóficos em geral e antropológicos em particular.

Em *O homem nu*, Lévi-Strauss define a abordagem estruturalista como uma espécie de consideração que se estende para além dos fatos empíricos, constatando as relações que os unem, sendo essas relações mais simples e inteligíveis do que as coisas entre as quais elas se estabelecem (LÉVI-STRAUSS, 2011, p. 616).

A propósito, Ferrater Mora (2001a, p. 923) observa que

“as estruturas são inacessíveis à observação e a descrições observacionais. Por outro lado, não são resultado de nenhuma indução generalizadora. Por esse motivo às vezes se alegou que, propriamente falando, não há estruturas. Em alguma medida, elas não existem, ao menos no sentido de que existem objetos ou propriedades de objetos. As estruturas não são, portanto, equiparáveis a realidades últimas, de caráter metafísico. Elas são, metodologicamente falando, princípios de explicação, e, ontologicamente falando, formas segundo as quais as realidades se articulam.”

Uma das versões mais bem formuladas posteriormente ao modo de pensar estruturalista (de certa forma, sua legatária) foi a formulação do *sistemismo* (ou *teoria geral de sistemas*), inaugurado com os trabalhos do biólogo austríaco Ludwig von Bertalanffy, entre 1950 e 1968. Trata-se de uma teoria que, desenvolvida a partir da *Biologia Organística* como estudo de sistemas biológicos, se opunha a todo reducionismo e a todo atomismo, dando prevalência à noção de *todo*, às ideias de totalidade, estrutura de funções e finalidade, em especial sob a forma de auto-regulação (MORA, 2001b, p. 2707). Um dos pontos dessa tese consiste na distinção de duas classes de sistemas: os naturais, em sentido

real, ontológico; e os cognoscitivos, em sentido metodológico e conceitual. E daí toda a realidade (natural ou social) se divide em sistemas: sistemas físicos, orgânicos, ecossistemas, sistemas sociais etc.

“O importante na concepção de ‘sistemas’ propugnada pela teoria geral dos sistemas é reconhecer que em vez de reduzir um dado número de elementos, em princípio indefinido, a um número finito de elementos simples, cada elemento do sistema pode estar relacionado diversamente com cada um dos demais elementos, inclusive de forma recorrente (e recursiva).” Daí o destaque para a noção de interdependência” (MORA, 2001b, p. 2707).

A teoria dos sistemas teve ampla repercussão entre as décadas de sessenta e oitenta, especialmente após os trabalhos do biólogo Humberto Maturana e a aplicação dessa teoria à análise social formulada pelo sociólogo alemão Niklas Luhmann. A concepção de Direito como sistema pode ser encontrada nas obras de Claus-Wilhelm Canaris (*Pensamento Sistemático e Conceito de Sistema na Ciência do Direito*), em Norberto Bobbio, entre outros, tendo sido exaustivamente adotada nas propostas de definição do objeto da Ciência do Direito como *ordenamento jurídico* (e não apenas como *norma jurídica*) e suas características de unidade, completude, coerência etc.

### 3. Incursões sobre o Direito na Antropologia estrutural de Claude Lévi-Strauss

Ao nos perguntarmos por que pensar o Direito a partir do pensamento de Lévi-Strauss, remetemo-nos a uma pequena, mas significativa passagem do livro de Catherine Clément sobre o autor: “A cultura é um emaranhado de códigos regulamentares do conjunto da vida cotidiana, psiquismo compreendido” (CLÉMENT, 2003, p.

33). E a reflexão sobre a proibição do incesto é a base da normatividade cultural.

Segundo Jean Jacques Sarfati (2008), em *Spécial Claude Lévi-Strauss*, na época da publicação de *As Estruturas Elementares do Parentesco*, o debate jurídico se dividia entre Hans Kelsen e Carl Schmitt, ambos pessimistas com relação a um ideal universal de justiça como fundamento do Direito, mas divergentes quanto à própria concepção de Direito. Kelsen o toma em sentido técnico, como *limite* aos abusos de poder:

“Kelsen é positivista jurídico no sentido de que se orienta para o estudo científico do direito positivo, sendo o problema da justiça uma questão ética. O que cabe ao Direito abordar é o problema da *validade* das normas jurídicas, isto é, se há compatibilidade das normas entre si, se a autoridade que pôs a norma tinha ou não poder (autorização em norma) para fazê-lo, e se a norma não foi anulada” (REALE; ANTISERI, 1994, p. 909-910).

Ao contrário, Carl Schmitt considera o Direito um *álibi* do poder, o reflexo das lutas de dominação humana:

“Carl Schmitt se situe dans la lignée des penseurs réactionnaires tels Donoso Cortés, Hobbes et Joseph de Maistre. Comme Kelsen, Schmitt ne croit pas qu’il soit possible de mettre les hommes d’accord sur un idéal universel de justice. Toutefois, à l’opposé de son rival, il méprise le droit positif qu’il tient pour un habile maquillage destiné à masquer sa réalité qui n’est autre que celle d’être l’alibi du pouvoir, le reflet des luttes d’intérêts et la résultante de la domination de l’homme par l’homme” (SARFATI, 2008).

Lévi-Strauss não pode assumir tais posições e encontra-se numa encruzilhada quanto à percepção do Direito do seu tempo. Como discípulo de Rousseau, não pode assumir o jusnaturalismo do antigo regime, o qual Kelsen refere ao pensamento primitivo. Como defensor

do pensamento selvagem, não pode aceitar a crítica positivista e aceitar o legado intelectual Iluminista de que o Ocidente é o ponto máximo de chegada da civilização mundial, face aos horrores deflagrados nas grandes guerras. Por fim, não pode aceitar o ideal kantiano de que o povo se constitui em Estado por princípio racional, no que acaba se opondo a Rousseau, que também acredita numa origem hipotética, mas contratual do Estado – de resto, como outras teses racionalistas sobre a origem do Estado (SARFATI, 2008).

O autor propõe então uma saída conciliatória: partindo do método estruturalista, pretende refletir sobre a *proibição do incesto* como uma *estrutura fundante* do Estado e do Direito, o que preserva o multiculturalismo (contra o eurocentrismo) sem cair em propostas relativistas, tendo em vista que tal *estrutura é universal*.

O incesto é tematizado no segundo capítulo de *As Estruturas Elementares do Parentesco* (1949). Conforme alerta Sarfati (2008), a obra deve ser entendida em três etapas.

Em primeiro lugar, a cultura é entendida como tendo por missão organizar a natureza e, nesse sentido, Lévi-Strauss é culturalista. Por influência de Rousseau, questiona em que medida a cultura primitiva tem efeito puramente negativo ao delimitar as fronteiras da humanidade face aos grupos tribais. Sendo culturalista, admite a existência de direitos positivos relativos, mas sem negar a existência de uma natureza universal que aproxima os homens, a qual ele pretende confirmar.

Por outro lado, seu naturalismo é moderado, pois ele não pretende advogar um darwinismo cultural. Portanto, ele rejeita o etnocentrismo ocidental, mas não rejeita o progresso cultural, favorecedor que é do multiculturalismo: “todo progresso cultural é função de uma coligação entre as culturas, que é o meio em comum das chances que cada cultura encontra em seu

desenvolvimento histórico” (LÉVI-STRAUSS apud SARFATI, 2008).

Por fim, para ele a natureza é universal, mas não em sentido estrito; e a cultura é própria de cada sociedade e não deve ser ignorada. Por conseguinte, é da natureza que Lévi-Strauss vai extrair sua norma fundante do Direito: a proibição do incesto, atribuindo a ela caráter universal. Pertence à natureza, pois é condição geral da cultura, sendo, portanto, universal. Mas também é cultura, pois atua e impõe a regra no seio de fenômenos que independem dela (SARFATI, 2008, tradução nossa).

“A proibição do incesto é o processo pelo qual a natureza se supera a si mesma, sob a qual outra estrutura nova e mais complexa se forma e se superpõe às estruturas mais simples da vida psíquica, assim como essas se sobrepõem às estruturas mais simples da vida animal. Opera e por si mesma constitui o advento de uma nova ordem” (LÉVI-STRAUSS, 1982, p. 59).

Existem exceções à universalidade da proibição do incesto, mas apenas para adaptar a regra às exigências da sociedade em questão, e nunca para colocá-la em cheque. A tese de Lévi-Strauss parte de observações empíricas.

“A regra contratual, a origem da sociedade de direito, visa à aliança intergrupal e rege ao mesmo tempo a política intergrupal ao estabelecer uma relação de reciprocidade entre os membros do grupo e entre o chefe e o resto do grupo. Com efeito, pequenas unidades humanas sofrem sempre potencialmente um desequilíbrio demográfico: de onde o interesse em se aliar – por casamento de abertura a alguns indivíduos – a outros grupos, para permutar, para ter acesso a parceiros econômicos num sistema de produção primitiva” (DELRIEU, 1999, p. 38, tradução nossa).

Qual a importância da proibição do incesto para se refletir sobre um sentido para o Direito?

A proibição do incesto assinala um objetivo estratégico para a normatividade social, qual seja, a de permitir a abertura do grupo, independentemente de qualquer sentimento ou menos ainda de uma ideia universal de justiça. Trata-se, antes, de se estabelecer uma discussão entre *endogamia* e *exogamia*.

Em Reflexões sobre a liberdade, capítulo de *O olhar Distanciado*, Lévi-Strauss inicia o texto explicando que fora convidado pelo Presidente da Assembleia Nacional, Edgar Faure, em 1976, para se manifestar a propósito de três projetos de lei sobre *liberdades*, a serem analisados pela Comissão Especial para as Liberdades da referida Assembleia. Segundo Lévi-Strauss, o grupo socialista não pretendia uma reflexão mais apurada sobre o problema da liberdade naquele momento, mas o grupo comunista e o da maioria almejavam um pretenso fundamento universal para a ideia de liberdade. O grupo da maioria teria optado por uma definição de liberdade como um *caráter distintivo da vontade*. Já os comunistas viam nas liberdades – e seu exercício – *direitos inalienáveis que todo o ser humano possui*.

Diante de ambas as posições, Lévi-Strauss não economiza críticas contundentes às perspectivas eleitas. Segundo ele, as ideias de liberdade tomadas pelos referidos grupos políticos surgiram muito recentemente na história da humanidade, e seus conteúdos são variáveis. Mais: só uma parte da humanidade crê na primeira e usufrui da segunda (LÉVI-STRAUSS, 1986, p. 387-388).

O autor ressalta que, por detrás da Declaração de 1789, estava o anseio de abolir liberdades concretas (da nobreza, clero etc.) e que o mundo mudou, assim como as liberdades que se reivindicam, o que significa que a ideia de liberdade é indiscutivelmente relativa. Argumenta ainda que, em países subdesenvolvidos, as vítimas da fome bem que gostariam de estar submetidas

ao trabalho forçado com alimento racionado, enquanto os Europeus discutem a liberdade de trabalho, de expressão etc. (LÉVI-STRAUSS, 1986, p. 388).

Lévi-Strauss denuncia a definição de homem proposta por Montesquieu como *aquele que ama as leis de seu país*, ignorando, no entanto, que virtudes possam ser inculcadas a um povo por meio de adestramento sem qualquer referência à ideia de virtude enquanto tal. A virtude, portanto, traça uma via estreita entre o fanatismo espontâneo e o pensamento dirigido. Diante da definição de Montesquieu – liberdade *não é fazer o que se quer, mas poder fazer o que se deve querer, e não ser constrangido a fazer o que não se deve querer* – Lévi-Strauss (1986, p. 389) se pergunta: onde cada um irá descobrir o que deve querer?

Denuncia ainda o pressuposto racionalista, por considerá-lo apologia a uma liberdade calcada num falso absoluto, quando na verdade ela é histórica. Esse absoluto é a ideia de *natureza do homem como ser moral*. A propósito desse falso absoluto, o autor pontua ainda mais outras falácias: a) a constatação de definições arbitrárias de liberdade, visto que cada época traça sua concepção do que é ser livre (por exemplo, no antigo regime, o casamento de menores de vinte e cinco anos só se realizava com o consentimento dos pais, por se entender que antes dessa idade os indivíduos agiam pela coação das paixões, devendo a lei, portanto, garantir os compromissos plenamente livres e voluntários por intervenção dos pais); b) se o conteúdo da liberdade fosse universal, as leis não restringiriam seu exercício, como ocorre na prática: o legislador só atribui liberdades reservando-se a faculdade de restringi-las e até de aboli-las (LÉVI-STRAUSS, 1982, p. 389)<sup>1</sup>.

<sup>1</sup>Um exemplo atual dessa técnica bastante óbvia na legislação é a preservação do princípio da segurança jurídica

O autor exorta os idealizadores daqueles projetos de lei a refletirem sobre uma passagem de Rousseau do prefácio do *Discurso sobre a origem da desigualdade*, na qual o filósofo assim se manifesta: começa-se por procurar uma regra que, para a *utilidade* comum, deva se pactuar; depois, denomina-se essa regra *lei natural*, sem se provar nada a não ser que traz algum benefício o seu cumprimento universal. Eis uma maneira muito cômoda de definir a *natureza das coisas* por conveniências quase arbitrárias.<sup>2</sup> Nesse ponto, Lévi-Strauss propõe a seguinte questão: qual o fundamento da liberdade que é tão evidente a ponto de impor-se a todos? Ao que sugere o seguinte: ao invés de tomar o homem como *ser moral*, admitamos a evidência de que ele é *ser vivo*.

Dessa constatação decorrem duas conclusões: a) se o homem tem direitos por ser antes de tudo *ser vivo*, logo, toda a espécie humana os tem; b) os limites desses direitos são os de ordem natural, quais sejam, os direitos das outras espécies. O exercício de direitos da humanidade cessa quando põe em perigo a existência de outra espécie (LÉVI-STRAUSS, 1986, p. 390). Veja quão atual é a tese de Lévi-Strauss a propósito das discussões do Direito Ambiental, e mais ainda sobre a transição da ideia clássica de *tutela* dos animais para a atualíssima tese sobre os *direitos dos animais*. Nesse sentido caminhou a *Declaração Universal dos Direitos dos Animais*, proclamada pela UNESCO em sessão realizada em Bruxelas, em 27 de janeiro de 1978. Em seu art. 2º, b) lê-se:

“O homem, enquanto espécie animal, não pode atribuir-se o direito de exterminar os outros animais ou explorá-los, violando este direito. Ele tem o dever de colocar a sua consciência a serviço dos outros animais” (UNESCO, 1978).

Não se ignora evidentemente que toda espécie depende, para sobreviver, de se alimentar de outras, mas isso custa indivíduos, e não a extinção de uma espécie inteira. O único direito universal e imprescri-

---

na forma da categoria dos direitos adquiridos no sistema jurídico brasileiro: são declarados intocáveis pela retroação legal na Constituição Federal de 1988, em seu artigo 5º, inciso, XXXVI: a lei não prejudicará o direito adquirido, o ato jurídico perfeito e a coisa julgada. No entanto, a própria Constituição excetua o comando. No art. 17 dos *Atos das Disposições Constitucionais Transitórias*, lê-se: “Os vencimentos, a remuneração, as vantagens e os adicionais, bem como os proventos de aposentadoria que estejam sendo percebidos em desacordo com a Constituição serão imediatamente reduzidos aos limites dela decorrentes, não se admitindo, neste caso, invocação de direito adquirido ou percepção de excesso a qualquer título” (BRASIL, 1988, grifo nosso).

<sup>2</sup> Segue a passagem referida por Lévi-Strauss: “On commence par rechercher les règles dont, pour l'utilité commune, il serait à propos que les hommes convinssent entre eux; et puis on donne le nom de loi naturelle à la collection de ces règles, sans autre preuve que le bien qu'on trouve qui résulterait de leur pratique universelle. Voilà assurément une manière très commode de composer des définitions, et d'expliquer la nature des choses par des convenances presque arbitraires.” (ROUSSEAU, 1985).

tível que deve ser proclamado é o *direito à vida e ao livre desenvolvimento das espécies vivas ainda representadas sobre a Terra*. E o motivo para a defesa desses direitos é o fato de que o desaparecimento de uma espécie cria um vazio irreparável à nossa escala no sistema de criação (LÉVI-STRAUSS, 1986, p. 390).

Lévi-Strauss pondera que os projetos sob sua análise não ignoram tais considerações, mas equivocam-se por algumas razões: a) tomam as conseqüências pelas premissas, então se complicam ao procurarem direitos *particulares* dos homens que se prestem a justificar a proteção do meio ambiente – invoca-se o singular direito à segurança (do homem) para justificar a proteção do meio ambiente; b) o grupo comunista o situa-se entre os direitos à cultura e à informação, eleição tão arbitrária quanto; c) não destinam à proteção desses direitos mais do que dois artigos contraditórios entre si, pois num protegem-se as atividades a serem exercidas no espaço natural (plena natureza), tutelando o acesso a locais de preservação, e noutro situa-se essa natureza na condição de valor racional, proibindo-se a poluição e a degradação do meio ambiente. Ora, o acesso já é poluição (e aqui o autor aponta um exemplo: no Canadá ocorreu um caso de extrema regulação de um parque natural com acesso limitado a pequenos grupos excursionistas, com intervalos enormes, ao mesmo tempo em que se verificava uma degradação insidiosa do mesmo); d) por mais que nos custe admitir, antes de se pensar em proteger a natureza *para* o homem, deve-se pensar em protegê-la *do* próprio homem; e) e, por fim, o direito do meio ambiente é dele *sobre* o homem, e não deste sobre ele (LÉVI-STRAUSS, 1986, p. 391).

O autor suscita uma objeção possível a sua tese: os projetos de lei versam sobre direitos individuais; então, como derivar tais direitos de um escalão específico? Sua resposta é obje-

tiva: se continuamos a definir o homem como *ser moral*, trata-se de eleger uma propriedade distintiva da *vida social*, que eleva cada um dos seus participantes à categoria de *espécie*. Ao impor ao indivíduo uma personalidade, o grupo o transforma no equivalente a uma espécie *monoindivíduo*. Tal ocorre, por exemplo, quando uma família perde um membro: ela sente a dissolução de uma *síntese insubstituível* de qualidades particulares, tal como quando se extingue uma espécie, qualidades estas que jamais reaparecerão. Quando se afirma que o homem é ser moral e essa qualidade lhe cria direitos, está a se afirmar, via de consequência, que a vida social promove o *indivíduo biológico* a uma *dignidade de outra ordem*. Não se trata de não reconhecer o critério da moralidade, mas de integrá-la a um conjunto mais geral, estendendo o *respeito* à espécie, e a qualquer *outra* espécie. O indivíduo (como uma *espécie monoindivíduo*) pode se fazer valer como indivíduo ao mesmo título que qualquer outra espécie e nada mais. Só essa tese poderia ser acolhida por qualquer civilização, conclui Lévi-Strauss (1986, p. 392).

Chama atenção o fato de que essa é a tese dos juristas romanos, que, influenciados pelo estoicismo, definiam a lei natural como o conjunto de relações gerais estabelecidas pela *natureza* entre todos os seres animados para sua conservação comum; e assim pensaram civilizações orientais, inspiradas pelo hinduísmo e budismo, bem como diversas sociedades sem escrita, todas consideradas nos estudos de Etnologia. Por mais diversas que sejam, todas elas concordam em fazer do homem uma *parte* da criação, e não o senhor dela (LÉVI-STRAUSS, 1986, p. 392).

O passo seguinte de Lévi-Strauss (1986, p. 393) é propor uma nova declaração dos direitos do homem, calcada em sua *natureza de ser vivo*, e não moral. Para tanto, questiona do que vale proclamar direitos, os quais a sociedade não é

capaz de cumprir automaticamente. Por exemplo, a garantia de trabalho tem de se coadunar com as condições fornecidas pela sociedade, sob pena de virar letra morta ou ter que se impor pela coação (e aqui se esvai a liberdade como fundamento do direito). Se a lei pode garantir o exercício das liberdades, estas só existem por conteúdos concretos dados pelos *costumes*, e não pela lei; esta só as garante.

Não se pode buscar uma definição racionalista, pretensamente universalista, para a liberdade, fazendo de uma sociedade pluralista o local do seu desabrochar. Teses universalistas caminham para fórmulas tais como a do partido único, ou ainda para uma liberdade sem norte:

“A escolha final será entre uma liberdade ausente na sua presença e uma liberdade presente na sua ausência e onde, para citar Montesquieu, depois de ter sido livre nas leis, deseja-se ser livre contra elas” (LÉVI-STRAUSS, 1986, p. 394).

Portanto, o pluralismo não pode ser definido abstratamente. Liberdades são feitas de heranças, hábitos e crenças que pré-existem às leis, os quais estas têm a missão de proteger. Não se pode proceder filosoficamente onde se deve proceder historicamente. Contra o despotismo, *uma impertinência vaidosa da administração* que faz pesar sobre os cidadãos uma insuportável ditadura, só resta a *superstição*, tão desacreditada aos olhos dos modernos. Ao dar fundamento racional à liberdade, abstraindo-se do rico material histórico construído num solo, numa tradição, não nos esqueçamos de que ela repousa sobre uma parte *irracional*: ínfimos privilégios, desigualdades irrisórias, que, não afrontando a igualdade geral, permitem ao indivíduo encontrar pontos de ancoragem. A liberdade real é a dos longos hábitos, preferências, costumes. Só as crenças (não em sentido religioso) podem dar à liberdade conteúdos

a se defenderem (LÉVI-STRAUSS, 1986, p. 395-396).

Nosso autor dirige franca apologia ao proceder do etnólogo, que vê as coisas com afastamento. Explica que, ao se estudarem sociedades pouco numerosas e economicamente sem recursos, sem técnica e politicamente muito simples, não reconhecemos nelas a imagem de sociedades humanas em seu começo, mas que nelas podemos vislumbrar molas ocultas da vida social e condições essenciais a esta, ainda que de difícil visibilidade nas sociedades mais complexas. As sociedades investigadas vão de quarenta a duzentos e cinquenta membros, um nível ótimo de população, e nelas se verifica, ainda que de maneira experimental, a necessidade de se viver em pequenas comunidades, fundadas em história comum, língua, cultura, solidariedade.

“O etnólogo não tem título algum que lhe permita manifestar-se sobre estes problemas, a não ser o da sua profissão, que o leva a ver as coisas com um certo afastamento. Mas, pelo menos num ponto, pode dar um contributo positivo. Alguns de entre nós consagram-se ao estudo de sociedades pouco numerosas, de muito baixo nível técnico e econômico, cujas instituições políticas apresentam uma grande simplicidade. Nada autoriza a reconhecer nelas uma imagem das sociedades humanas no seu começo, mas, sob esta forma despojada, elas expõem, talvez melhor do que as sociedades mais complexas, as molas ocultas de toda a vida social e algumas das suas condições que podem ser tidas por essenciais” (LÉVI-STRAUSS, 1986, p. 397).

Conclui que Rousseau defendia a abolição de toda a *sociedade parcelar* no Estado, quando na verdade a restauração das sociedades parcelares é o único caminho para devolver saúde às *liberdades doentes*. Não é a lei que fará com que as sociedades ocidentais subam o declive que há vários séculos vêm descendo. Assim:

“Infelizmente, não depende do legislador fazer com que as sociedades ocidentais subam de novo o declive sobre o qual estão a deslizar desde há vários séculos – demasiado frequentemente, na história, a exemplo da nossa. Mas pode, ao menos, mostrar-se atento à inversão da tendência da qual, aqui e ali, se notam indícios; encorajá-la nas suas manifestações imprevisíveis, por muito incongruentes, mesmo chocantes, que possam, por vezes, parecer; em todo o caso, nada fazer que arrisque a sufocá-la no ovo nem, se ela se afirmar, impedi-la de seguir o seu curso” (LÉVI-STRAUSS, 1986, p. 398).

#### 4. Da senda aberta por Lévi-Strauss ao pluralismo jurídico hoje: reflexões sobre o Direito contemporâneo

A referência feita por Lévi-Strauss a um Direito a ser construído pelos *hábitos e costumes* leva-nos a voltar nossa atenção para um tema candente em nossos dias, e muito caro às investigações da Filosofia do Direito e da Sociologia Jurídica atuais: o *pluralismo jurídico*. Esta é uma questão que não pode ser olvidada por nossos Juristas e Legisladores.

Norberto Bobbio, na *Teoria do ordenamento jurídico*, datada de 1982, já se referia ao tema do pluralismo jurídico nas páginas 162 e seguintes da obra, tema pouco debatido até então. Oposto ao *monismo jurídico*, que significava nesse período a afirmação de um único direito universal (o clássico Direito Natural – universalismo jurídico, portanto), a exposição de Bobbio destaca duas fases de desenvolvimento do pluralismo.

A primeira fase é a do seu surgimento, por ocasião do *historicismo jurídico* (Escola Histórica), denominado pluralismo *estatal ou nacional*, que vinha afirmar que não há apenas um ordenamento universal, mas tantos quantas nações existissem, haja vista que o direito decorre do gênio das nações, e cada uma tem seu *gênio jurídico*. Essa fragmentação de um suposto direito universal em vários direitos *historicamente* situados foi radicalizada pelo *positivismo jurídico*, que defenderá a ideia central de que “onde existe um poder soberano existe um Direito e todo poder soberano sendo por definição independente de qualquer outro poder soberano, cada Direito constitui ordenamento autônomo” (BOBBIO, 1997, p. 162).

A segunda fase, por ele denominada *institucional*, distingue-se da primeira por afirmar que não se trata apenas de existirem vários ordenamentos do mesmo tipo, diversos de um direito universal, mas que há vários tipos de ordenamentos jurídicos. Denomina-se *institucional* por defender a ideia de que “existe um ordenamento jurídico onde existe uma *instituição*, ou seja, um grupo social organizado” (BOBBIO, 1997, p. 163). Aqui surge o problema das relações não apenas entre ordenamentos estatais, mas entre estes e os *não estatais*, postos por alguns como acima ou ao lado do estatal e Bobbio menciona o ordenamento internacional

e o da Igreja católica; os sociais, reconhecidos e limitados pelo Estado – abaixo deste, portanto; e os que se opõem ao Estado, como a máfia, seitas religiosas etc. (BOBBIO, 1997, p. 164).

Bobbio constata, segundo a leitura que fazia do direito da década de oitenta, que o universalismo como tendência permanecia, ressurgindo não mais como crença num eterno Direito Natural, mas como vontade de construir um *Direito positivo único*, que recolhesse em unidade todos os Direitos positivos existentes, sendo produto não da natureza, mas da história, e que se postulasse não como o início do desenvolvimento social e histórico (como o Direito natural e o estado de natureza), mas como o fim deste.

“A ideia do Estado mundial único é ideia-limite do universalismo jurídico contemporâneo [...], não contra o positivismo, mas radicalização deste, não retornando à tese de um direito natural, mas à constituição de um Direito positivo universal” (BOBBIO, 1997, p. 164-165).

As Teorias do Direito e até mesmo a Jurisprudência dos tribunais admitem atualmente com muito vigor que Direito não é só o produzido pelo Estado; em qualquer sociedade há diversas formas de juridicidade consensuais ou não, e que não se reduzem ao direito estatal. A ideia de pluralismo jurídico é decorrente da existência de dois ou mais sistemas jurídicos, dotados de eficácia, concomitantemente, em um mesmo ambiente espacio-temporal. Denominador comum entre os pluralistas, o *antiformalismo* e o repúdio à lei como forma única de manifestação do Direito são tendências que culminam na negação de um Estado como única fonte de Direito Positivo (REALE, 1984, p. 261).

Já o *etnocentrismo jurídico* consiste no não-reconhecimento do *pluralismo jurídico* e manifesta-se como negação da diversidade cultural e como violência hegemônica totalizante de um sistema jurídico *monista* contra a possibilidade de um direito comunitário, que possa decorrer das diferentes etnias que compõem um determinado território nacional. A subordinação do *direito local comunitário* ao *direito oficial* do Estado, ou a supressão do poder de decisão local (jurisdição comunitária), bem como qualquer política jurídica integracionista ou de assimilação cultural caracterizam o *etnocentrismo jurídico* (PEPLER, 2008, p. 66).

Para Antônio Carlos Wolkmer (1997, p. 200), “o pluralismo surge devido à falta de atenção do Estado para com aqueles mais necessitados, pois é destas classes mais sofridas e necessitadas que surge a regulamentação estatal”. O autor destaca que as condições que tornam viáveis o pluralismo jurídico são a efetividade material, relacionada com os “novos atores que entram em cena” e o conjunto de necessidades fundamentais que os legitimam à reivindicação de direitos; à efetividade formal, que

está vinculada à reordenação do espaço público, à ética da alteridade e à racionalidade emancipatória; e a viabilização das condições para a implementação de uma política democrática que se direcione e se reduza a um mesmo espaço comunitário descentralizado e participativo (WOLKMER, 1997, p. 222).

Wolkmer (2001, p. 200-201) detecta dois tipos de pluralismo jurídico: o comunitário e o estatal. O *pluralismo jurídico comunitário* atua num espaço formado por forças sociais e sujeitos coletivos com identidade e autonomia próprias, subsistindo independente do controle estatal. O *pluralismo jurídico estatal* é reconhecido, permitido e controlado pelo Estado, tal como a produção normativa institucionalizada (convenções coletivas do trabalho e ações propostas por sujeitos coletivos) e a resolução dos conflitos institucionalizada, tal como a conciliação, arbitragem e Juizados de Pequenas Causas, além das práticas e usos alternativos do direito e de outras formas de *Alternative Dispute Resolution – ADR*.

Um bom exemplo atual de equilíbrio entre os dois tipos de pluralismo jurídico pode ser encontrado entre as disposições do Decreto 6.040, de 7 de fevereiro de 2007, que reconhece a autonomia dos costumes dos povos ribeirinhos da Amazônia, sem ingerência estatal em seus hábitos e sua normatividade. O art. 3º prevê que, para os fins do Decreto e do seu Anexo,

“compreende-se por povos e comunidades tradicionais grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição” (BRASIL, 2007).

E no Anexo sobre Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, entre os princípios elencados, consta:

“Art. 1º As ações e atividades voltadas para o alcance dos objetivos da Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais deverão ocorrer de forma intersetorial, integrada, coordenada, sistemática e observar os seguintes princípios: [...] VIII - o reconhecimento e a consolidação dos direitos dos povos e comunidades tradicionais” (BRASIL, 2007, grifo nosso).

O Decreto é prospectivo, e pretende instituir algum controle estatal sobre tais direitos, ainda que na forma de organização de uma Consolidação (documento jurídico, portanto), apontando para um pluralismo estatal, mas é inegável o reconhecimento da existência de direitos desses povos, independentemente da referida Consolidação ou de qualquer ingerên-

cia estatal nessa *cultura jurídica*, o que apenas atesta a existência do pluralismo comunitário, um Direito já construído espontaneamente por tais comunidades.

Os equivalentes jurisdicionais, conhecidos também por ADR (*Alternative Dispute Resolution*), têm sido uma prática alternativa de solução de conflitos desde a década de setenta nos Estados Unidos, e vêm se expandindo e se consolidando nos últimos tempos, com grande apelo inclusive nos sistemas de tradição germânico-romana como o Brasil. Fátima Nancy Andrichi, Ministra do Superior Tribunal de Justiça, que há anos se dedica ao estudo dos equivalentes jurisdicionais no Brasil, sintetiza quais as vantagens dessa forma alternativa de solução de conflitos: são rápidos, pois podem eliminar um problema em poucas semanas ou, talvez, em apenas uma audiência de poucas horas; são confidenciais, devido a seu caráter privado; informais, porque não seguem procedimentos formais rígidos; flexíveis, pois as soluções são específicas para cada caso concreto; e, em regra, são menos onerosos que o sistema judicial. Suas características são a participação voluntária dos litigantes; a presença ou não de advogados; a decisão é tomada pelas partes ou por terceiros; os procedimentos são informais; e os critérios decisórios são baseados na lei, na equidade, ou em outra fonte (pluralidade) do Direito (ANDRIGHI, 1989).

Podemos elencar quatro formas de solução alternativa já em prática no Brasil: a negociação, a mediação, a conciliação e a arbitragem. Além dessas, há outras mais atuais, ainda não importadas por nossa cultura jurídica e indicadas por Andrichi, tais como o minijulgamento, a avaliação neutra, a negociação regulamentadora, e o inacreditável “alugue um juiz”, um encaminhamento pelo tribunal de juiz aposentado com *expertise* no tema objeto de controvérsia, cujo serviço de condução do julgamento é pago

pelas partes, que, ao concordarem com a indicação, admitem que a decisão do juiz seja tão legalmente obrigatória quanto a de um julgado do tribunal. Todas essas práticas integram procedimentos da prática jurídica estadunidense hoje (ANDRIGHI, 2006).

As considerações de Lévi-Strauss sobre o fenômeno jurídico em *O olhar Distanciado*, escrito em 1983, nos trazem a ideia essencial do pluralismo jurídico *comunitário*, hoje considerado uma das versões mais atualizadas e democráticas da concepção de Direito contemporâneo, especialmente tratado segundo os estatutos teóricos da Sociologia Jurídica. As formas alternativas de solução de conflitos são uma tentativa de se considerarem valores e interesses dos próprios indivíduos envolvidos em dramas e querelas sociais diversas, atentando para o diálogo sobre especificidades, expectativas e valores diversos, práticas, costumes e convicções dos envolvidos, para os quais importam menos os postulados de fórmulas legais eleitas como universais objetivos, juridicamente vinculantes do caso e das condutas de modo geral.

## 5. Considerações finais

Lévi-Strauss, em entrevista concedida em 1972 para o documentário de Pierre Beuchot (2004), defende-se da acusação de alguns pensadores e militantes de que seu estruturalismo acaba por abolir a pessoa humana, sendo, em certo sentido, um anti-humanismo. Ele justifica sua opção pela versão estruturalista da Antropologia, tão legítima quanto qualquer outra que se apresente. Diz que a opção do Filósofo é introspectiva: define o outro sujeito a partir de si, e que qualquer ponto de vista é legítimo; o pesquisador elege o que lhe parece mais eficaz. E, em seu caso, considera que elegeu uma ampliação na qual a *noção de sujeito se dissolve*, desaparece. Pretendeu estudar mecanismos que

ocorrem dentro do pensamento, mas de um pensamento que vai além deste que o próprio sujeito crê apreender. Assim, registra:

“creio que se trata de uma polêmica vã a colocação do ponto de vista moral, que se inspira em considerações totalmente distintas e que no caso de um etnólogo não pode vir inspirado pelo espetáculo da destruição monstruosa, sistemática de culturas distintas da nossa, o que o Ocidente tem levado a cabo há muito tempo, simplificando, desde o descobrimento da América e sua colonização até os dias atuais. Não podemos deixar de condenar essa destruição de espécies animais, de espécies vegetais, e tudo isso em nome de quê? Em nome de um certo humanismo, que foi o do Renascimento, e que segue sendo o nosso desde então: um humanismo aprisionador, um humanismo agressivo, segundo o qual o homem se coloca a si mesmo como o senhor e o dono da criação, colocando todo o resto a sua disposição. Ao que isso conduziu, nós já vimos. Nos conduziu a grandes guerras de extermínio, a campos de concentração, à exterminação de uma parte da humanidade por suas próprias mãos, essa mesma parte da humanidade que se considera superior a todo o resto da humanidade. Por quê? Porque, segundo me parece, o humanismo clássico definiu o homem de forma muito estrita, definindo-o como *ser pensante* ao invés de *ser vivente*. Situou o homem nas fronteiras dentro das quais se detinha a mesma humanidade que não o protege contra seus próprios ataques, pois que suas fortificações humanas não eram suficientemente fortes para garantir sua proteção” (LÉVI-STRAUSS, 1972 apud BEUCHOT, 2004, tradução nossa).

Lévi-Strauss fala um pouco da sua opção pelo olhar etnológico, ao qual aderiu por duas razões. Uma, de *ordem epistemológica*, a ampliação: “pode-se olhar o rio, as gotas, e colocar estas no microscópio e ver pequenos corpos, moléculas, átomos, dependendo da ampliação”; optou pela ampliação para observar mecanismos que são anteriores ao próprio pensamento. A outra razão é de *ordem moral*, pois, como dito, a análise moral que situa o homem e sua humanidade no patamar mais alto da evolução só desencadeou destruição de culturas diversas, extermínio que vai desde as espécies animais até a destruição dessa mesma humanidade, que justifica a destruição do diverso.

Já ao final da entrevista, o autor é indagado sobre o que pensa a propósito do futuro da humanidade. Responde que lamentavelmente não vê um caminho melhor para seus descendentes que o experimentado por ele mesmo até então. Pelo contrário, denuncia nossa circunstância de “consumidores bulímicos” de riquezas naturais numa velocidade que não permite a reposição dessas riquezas, além de consumidores de objetos intelectuais como jamais nos foram ofertados, construção de vários séculos de desenvolvimento cultural. Somos consumidores insaciáveis de um museu imaginário que não nos completa nunca.

Conclui que os grandes momentos de intensa produção cultural foram mediados por intensa comunicação, mas que talvez a sociedade atual ne-

cessite de um outro tipo de comunicação, uma comunicação mais raleada, com intervalos de silêncio, de permissão à observação do nosso entorno. E desabafa: “na época em que as cartas demoravam a chegar talvez se vivesse melhor... O mundo está muito veloz, com pouco tempo para a observação [...] Mas isso eu digo não como etnólogo” (LÉVI-STRAUSS, 1972 apud BEUCHOT, 2004, tradução nossa).

## Referências

ANDRIGHI, Fátima Nancy. Resolução alternativa de controvérsias: um desafio constitucional, uma necessidade premente. Brasília, DF, 1989. Disponível em: <<http://bdjur.stj.jus.br/dspace/handle/2011/1498>>. Acesso em: 22 out. 2014.

\_\_\_\_\_. Formas alternativas de solução de conflitos. Brasília, DF, 2006. Disponível em: <<http://bdjur.stj.jus.br/dspace/handle/2011/2385>>. Acesso em: 30 out. 2014.

BEUCHOT, Pierre. *Entrevista com Claude Lévi-Strauss (1972)*. INA-Canal Arte, 2004. Vídeo (15 min, part 4/4). Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=ehb0PXtMAHg>>. Acesso em: 13 out. 2014.

BOBBIO, Norberto. *Teoria do ordenamento jurídico*. Brasília: UnB, 1997.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Brasília, Senado Federal, 1988. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constitui%C3%A7ao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constitui%C3%A7ao.htm)>. Acesso em: 13 out. 2014.

\_\_\_\_\_. Decreto n. 6.040, de 7 de fevereiro de 2007. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. *Diário Oficial da União*, Brasília, 8 fev. 2007. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm)>. Acesso em: 13 out. 2014.

BROCHADO, Mariá et al. *Magistratura: noções gerais de direito e formação humanística*. Niterói: Editora Impetus, 2012.

BROCHADO, Mariá. *Direito e ética: a eticidade do fenômeno jurídico*. São Paulo: Landy, 2006.

CLÉMENT, Catherine. *Lévi-Strauss, la vie de la pensée*. Scérén – CNDP, 2009. Disponível em: <<http://www2.cndp.fr/magphilo/phil023/article1.htm>>. Acesso em: 14 out. 2014.

\_\_\_\_\_. *Claude Lévi-Strauss*. Paris: PUF, 2003.

DELRIEU, Alain. *Lévi-Strauss lecteur de Freud: Le droit, l'inceste, le père et l'échange des femmes*. Paris: Anthropos, 1999.

LALANDE, André. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1951.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes, 1982.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O cru e o cozido*. Tradução Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac & Naif, 2004. (Mitológicas v. 1).

\_\_\_\_\_. *O homem nu*. Tradução Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac & Naif, 2011. (Mitológicas v. 4).

\_\_\_\_\_. *O olhar distanciado*. Lisboa: Edições 70, 1986.

\_\_\_\_\_. *Tristes trópicos*. Lisboa: Edições 70, 1993.

MORA, José Ferrater. *Dicionário de filosofia*. Tomo II. São Paulo: Edições Loyola, 2001a.

\_\_\_\_\_. *Dicionário de filosofia*. Tomo IV. São Paulo: Edições Loyola, 2001b.

PEPLER, N. M. Do etnocentrismo ao etnocídio: a totalidade e sua banalidade. *Rev. Dir. Psic.*, Curitiba, v. 1, n. 1, p. 61-78, jul./dez. 2008. Disponível em: <<http://www.direitoepsicanalise.ufpr.br/revista/artigos/v1n1a07.pdf>>. Acesso em: 13 out. 2010.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da filosofia: do romantismo até nossos dias*. 3. ed. São Paulo: Paulus, 1994. (Coleção Filosofia, v. 3).

REALE, Miguel. *Teoria do direito e do Estado*. 4. ed. São Paulo: Saraiva, 1984.

SARFATI, Jean-Jacques. (2008). Une lecture historique de la pensée du droit et de la prohibition de l'inceste chez Claude Lévi-Strauss In: CLÉMENT, Catherine. *Spécial claudes lévi-strauss*. Scérén – CNDP, 2009. Disponível em: <<http://www2.cndp.fr/magphilo/philo23/article2-Imp.htm>>. Acesso em: 13 out. 2014.

UNESCO. *Declaração Universal dos Direitos dos Animais*. Bruxelas, 27 jan. 1978. Disponível em: <<http://www.urca.br/ceua/arquivos/Os%20direitos%20dos%20animais%20UNESCO.pdf>>. Acesso em: 13 out. 2014.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia filosófica*. 4 ed. São Paulo: Edições Loyola, 1998. v. 1.

WOLKMER, Antônio Carlos. *Pluralismo jurídico: fundamentos de uma nova cultura no Direito*. São Paulo: Alfa Omega, 1997.