

# A RELAÇÃO ENTRE ANTROPOLOGIA E DIREITO: UMA DISCUSSÃO SOBRE AS PROBLEMÁTICAS JURÍDICAS DE FUNDO CULTURAL

**JOSE ALBENES BEZERRA JUNIOR**

Direito pela UFRN, Advogado e Professor da UnP e UNI-RN.  
E-mail: albenesjunior@unp.br

**FÁBIO FIDÉLIS DE OLIVEIRA**

Mestre em Ciências Sociais e Professor da UNI-RN.  
E-mail: fabiofabelix@yahoo.com.br

**Envio em:** Fevereiro de 2013

**Aceite em:** Fevereiro de 2013

## Resumo

O presente artigo busca analisar a antropologia no campo jurídico, abordando o terceiro humanismo sobre os problemas jurídicos de fundo cultural. Num primeiro momento, será feita uma análise das três fases do humanismo em Claude Levi-Strauss, percorrendo as etapas que encaminharam o olhar humanístico para a sua fase atual, observando as inovações introduzidas pelo olhar antropológico que se estabeleceram em auxílio direto às concepções democratizantes e captadoras do homem em sua integralidade. Por fim, será abordada a interface entre a antropologia e algumas questões jurídicas específicas, como enfoque pluralista, as consequências da globalização e as redefinições acerca dos direitos humanos.

**Palavras-chave:** Antropologia. Direitos Humanos. Humanismo. Pluralismo Jurídico.

## THE RELATIONSHIP BETWEEN LAW AND ANTHROPOLOGY: A DISCUSSION ON THE LEGAL ISSUES OF CULTURAL BACKGROUND

### Abstract

This paper analyzes the legal field in anthropology, addressing the third humanism on legal problems of cultural background. At first, an analysis will be made of the three phases of humanism in Claude Levi-Strauss, covering the steps that forwarded the humanistic look for its current phase, noting the innovations introduced by the anthropological gaze that settled in direct aid to the concepts and democratizing captadoras man in his entirety. Finally, we will address the interface between anthropology and some specific legal issues such as pluralistic approach, the consequences of globalization and resets about human rights.

**Keywords:** Anthropology. Human Rights. Humanism. Legal Pluralism.

## 1 PERSPECTIVA INTRODUTÓRIA

UO presente trabalho toma por base o enquadramento das três fases de desenvolvimento do humanismo, segundo a abordagem de Claude Levi- Strauss, em sua interface com a observação de problemáticas jurídicas de fundo cultural.

Percorrendo as etapas que encaminharam o olhar humanístico para a sua fase atual, observamos as inovações introduzidas pelo olhar antropológico que se estabeleceram em auxílio direto às concepções democratizantes e captadoras do homem em sua integralidade.

Quanto a essas questões é que podemos nos indagar em que medida o Direito, como tradicional campo de interesse para a disciplina antropológica torna-se, além disso, beneficiário dos estudos culturais que o enquadram e o explicam.

Nessas linhas, portanto, nos ocupamos em questionar as áreas de aproximação entre as modificações do olhar humanístico ocidental, em sua última etapa de desenvolvimento, e as mutações próprias ao campo do direito no enfrentamento de seus problemas contemporâneos.

## 2 OS TRÊS HUMANISMOS EM LEVI-STRAUSS

Segundo Levi-Strauss (1976, p.278), a etapa que aqui denominaremos de “primeiro humanismo” tomou por lastro norteador o redescobrimiento da antiguidade greco-romana e, com isto, conseguiu pensar a si mesma na medida em que buscava o entendimento dos povos situados em recuado horizonte histórico.

Nos fins da idade média e no desenvolvimento da mentalidade renascentista, a atuação do idioma grego e a tradição de uma identidade comum na preservação da língua latina serviram, de fato, como verdadeiros mecanismos de sondagem de padrões culturais alheios e, ao mesmo tempo, espelho para o entendimento dos elementos próprios (hodiernos) até então ignorados em sua ampla significação.

A Renascença forçosamente empreendia metodologia semelhante àquela empregada pela concepção etnológica. O estranhamento (*depaysement*) característico da técnica etnográfica era o mesmo utilizado por aqueles que forçavam as barreiras temporais para penetrarem mentalmente em significações linguísticas próprias das culturas clássicas.

Contudo, deve ser levada em consideração uma natural diferenciação entre o atual enfoque antropológico

dispensado à observação do homem e os acanhados limites da observação do mundo clássico. Quando comparamos à missão integral de sondagem das amplas regiões que hoje formam nossa diminuta aldeia mundial, fica esclarecida a restrição dessa primeira modalidade de humanismo que restringia o universo de suas pretensões analíticas aos arredores do mar mediterrâneo.

Deve ainda ser destacado o fato de que essa modalidade humanística, extremamente interessada no horizonte clássico em seus elementos de maior refinamento, sofria severas limitações quanto ao número de beneficiários de suas ponderações, pois apenas a uma pequena classe de eruditos privilegiados foram, de fato, abertas as portas desse passado greco-romano.

Ao “segundo humanismo” caberia a missão de ampliar os horizontes do primeiro. Desenvolvida sob o signo exploração geográfica em curso, essa nova expressão de entendimento caminhou no mesmo passo das conquistas territoriais que alargariam significativamente a expressão do mundo visto pelo olhar do ocidente.

Os novos horizontes criados pelo chamamento exploratório da cultura europeia, estabelecidos nos séculos XVIII e XIX, proporcionaram nova etapa ao pensamento humanístico mais no sentido de ampliação de seu campo geográfico do que em modificações qualitativas sobre o olhar até então lançado sobre o “outro”.

Nítido também se torna o fato de que essa expressão humanística mantinha estreita relação com a manutenção de interesses comerciais ligados à política exploratória e colonizadora, servindo aos interesses de dominação através de uma percepção que captava o exótico distinto e distante do eurocêntrico modo de “civilização”.

Contudo, ao se estabelecer a terceira expressão humanística, experimentamos o impacto de etapa mais profunda tendo em vista o enfrentamento de problemas até então ignorados. Ao “terceiro humanismo” estaria reservado o contato mais profundo com os dados apenas plenamente observáveis com o alvorecer do olhar antropológico.

Esses primeiros esforços analíticos fizeram eclodir a necessidade de abordagens investigativas que conseguissem sondar, com propriedade, culturas ágrafas e com poucos elementos de maior robustez técnica ou material.

Merece, de nossa parte, o devido destaque para as importantes diferenciações introduzidas pelo estabelecimento da antropologia como um olhar plenamente vocacionado, em amplos sentidos, para a sondagem dos grupamentos humanos em maior profundidade e

extensão que as etapas humanísticas precedentes.

Segundo Levi- Strauss (1976, p.279): “Os modos de conhecimento da etnologia são ao mesmo tempo mais exteriores e mais interiores (poder-se-ia dizer também mais grosseiros e mais refinados) que os de seus predecessores: filólogos e historiadores”.

Ora, esse aparente paradoxo reside no fato de que a antropologia esforçou-se em conferir ao pesquisador a possibilidade de identificação com o grupo estudado, na adoção de uma postura metodológica que o colocasse, para efeitos analíticos, em uma imersão ao ponto de ser “um entre eles”. Por outro lado, também se esforçou em preservar o senso analítico em necessário olhar de distanciamento que não turvasse as lentes de abordagem.

Isso se estabeleceu tendo em vista a carência de maiores elementos analíticos, os quais as sociedades tecnicamente mais simples não eram capazes de oferecer. Por essa razão, a antropologia buscava o contato direto com elementos que remontassem a “vida psíquica” dos povos em seus menores detalhamentos.

Segundo Laplantine (1988, p.14-15), às longínquas sociedades escolhidas para os estudos empreendidos pelos primeiros antropólogos foram observadas como sociedades: “de dimensões restritas; que tiveram poucos contatos com os grupos vizinhos; cuja tecnologia é pouco desenvolvida em relação à nossa; e nas quais há uma menor especialização das atividades e das funções sociais” eram também qualificadas como “simples” e, em consequência disso, passariam a “permitir a compreensão, como uma situação de laboratório, da organização ‘complexa’ de nossas próprias sociedades”.

Assim, a antropologia buscava maior profundidade na medida em que investia todo o seu potencial analítico na observação das sutilezas de um “diminuto” que não poderia mais ser ignorado. Buscando contato com grupamentos humanos tecnicamente simples e tradicionalmente desprezados quando comparados ao requinte dos elementos da vida “civilizada”, essa renovada espécie de humanismo penetrava em um nível de profundidade tanto no sentido vertical quanto no horizontal.

Nessas condições, a antropologia, sempre superando o humanismo tradicionalmente estabelecido nos horizontes anteriores representa uma intensa transformação do olhar uma vez que estende seus limites à vastidão planetária ao mesmo tempo em que busca a utilização de novas possibilidades técnicas.

No pensamento de Levi-Strauss, encontramos a noção de que os três humanismos podem ser vistos em uma perspectiva de integração por direcionarem,

na progressão de sua última fase, o conhecimento do homem na ampliação de sua extensão (superfície para a análise), na criação de nova abordagem metodológica em renovada técnica e na redefinição desse olhar que, agora, também pode ser lançado, com a mesma acuidade alteritária, sobre si mesmo:

Sucedendo-se, os três humanismos se integram, portanto, e fazem progredir o conhecimento do homem em três direções: em superfície, sem dúvida, mas este é o aspecto mais “superficial”, tanto no sentido próprio como no figurado. Em riqueza dos meios de investigação, pois nos percebemos paulatinamente que, se a etnologia foi obrigada a forçar novos modos de conhecimento, em função das características particulares das sociedades “residuais” que lhe incumbem estudar, estes modos de conhecimento podem ser aplicados, proveitosamente, ao estudo de todas as outras sociedades inclusive a nossa (LEVI-STRAUSS, 1976, p. 279).

A aurora do olhar antropológico permitiu, assim, à tradição humanística, assumir características inovadoras. Se já tomava contato com o passado distante e com o entorno exótico, agora procurava descobrir soluções para os novos problemas surgidos no contato com sociedades por demais distintas.

Contudo, os passos que a antropologia deveria empreender para trilhar, com segurança, o atual entendimento da unidade humana, foram estabelecidos em um longo percurso que se sujeitou a necessários refinamentos.

Em primeiro lugar, o abandono do impulso quase irresistível de medir os povos que se tornavam objeto de seus estudos por parâmetros de comparação nitidamente eurocêntricos surgiu como medida imprescindível.

Apesar dessa medida, devemos lembrar que a utilização de algumas terminologias ainda mantidas pela tradição antropológica, como “selvagem”, “arcaico” ou “primitivo”, não consegue esconder a tendência, mesmo que inconsciente, de situar o outro em categorias distantes e, por conseguinte, não tão humanas assim.

Sobre esse ponto, não podemos esquecer que o pensamento evolucionista atuou na forte tendência de visualização das sociedades tecnicamente mais simples como tipos que chegariam, em escala ascensional, ao nível de complexidade das sociedades mais desenvolvidas.

Nesta questão, o chamado “relativismo cultural” trouxe para a discussão que o progresso (de fato, possível) ocorre de maneira descontínua e ainda

assim, plenamente sujeito a retrocessos. Portanto, o entendimento do relativismo aborda claramente a ausência de escalas ou de padrões fixos com os quais se possa medir, universalmente, a marcha do progresso de comunidades primitivas para tipos cada vez mais complexos.

Nesse sentido, Lévi-Strauss (1986, p.54) nos aponta para a clara constatação de que ao examinar e comparar, em detalhe, as sociedades do tipo pré-industrial, ou seja, em seu enfoque de estudo tradicionalmente preferencial, “a etnologia falha na descoberta de um método que permita ordená-las a todas numa escala comum”.

Ainda no sentido de emancipação de antigas abordagens, o novo humanismo também relegaria ao abandono qualquer juízo de valor que tomassem por base os próprios padrões culturais. Nessa nova fase, o ponto de vista dos grupos estudados sobre esse ou aquele tópico moral passava a ser observado pelo metro analítico do próprio grupo em estudo.

Também devemos lembrar que a utilização do termo “civilização” foi cedendo lugar ao elemento “cultura”. Nessa neutralidade terminológica, observamos a tentativa de conciliar uma imensa variação de manifestações na noção de uma unidade humana.

Outro ponto não menos importante consistiu na percepção de que a especificidade do projeto antropológico também consiste no conhecimento e no reconhecimento de uma humanidade plural em que as sociedades diferentes da nossa devem também ser vistas como diferentes entre si.

A perspectiva desenvolvida a partir desse período buscou compreender que as sociedades não europeias não eram uma massa indistinta, mas carregavam consigo elementos diferenciadores e justificadores de análises direcionadas.

Essa fase equivale ao período em que o mundo torna-se uno e a exploração das sociedades “atrasadas” passa a ser vista como diretamente relacionada ao desenvolvimento das sociedades europeias. Para COPANS (1971, p.14), nesse sentido é que “as transformações, econômicas, políticas e sociais das primeiras, provocadas pelas segundas” tornavam arbitraria qualquer distinção científica cuja razão de ser, agora, indicava um claro perfil ideológico.

Assim, se na especificidade do estudo das sociedades não europeias encontramos a inicial delimitação do objeto da pesquisa antropológica, observamos importante etapa de seu desenvolvimento no momento em que o método passa a ser utilizado para o entendimento de todas as sociedades.

Nos passos de sua democratização renovadora, o caminho trilhado pela antropologia em seus esforços já estendidos ao século XX, seria, sem dúvida, o da composição da unidade de seu objeto – o estudo da integralidade humana – com a observação de variações, particularismos e diversidades.

Com o terceiro humanismo, o mundo - já visto como um lugar definitivamente delimitado em seus contornos - é convertido em palco para uma democratização do olhar, uma vez que nenhum elemento humano poderá fugir da marca subjacente que os irmana, apesar da constatação de inevitáveis particularizações.

### 3 ANTROPOLOGIA, DIREITO E PLURALISMO JURÍDICO

Conforme observado, a especificidade antropológica fornece ao olhar humanístico a amplitude democratizante necessária aos tempos de estreita convivência entre variados tipos culturais, agora vistos como sob novos paradigmas.

Nesse sentido, tanto a antropologia quanto o direito se encontram conectados ao estudo do homem em sua integralidade. Se antropologia, ousando superar antigas convenções etnocêntricas e partidárias tomou como objeto de seu estudo a realidade cultural de todas as sociedades humanas, o direito buscou superar a própria tradição de construir um projeto universalizante de direitos para o homem, mas um homem visto por bases ocidentais.

A semelhança entre as duas disciplinas torna-se nitidamente ressaltada na medida em que tanto a antropologia quanto o direito trabalham com a perspectiva de unidade do gênero humano, sem desconsiderar variações enriquecedoras. Esse ponto de vista deve, necessariamente, abandonar pretensões totalizadoras que elegem um único padrão (cultural, normativo etc) para lastrear seus entendimentos teóricos.

Seria possível, então, afirmar que uma pluralidade de culturas seria um obstáculo para a unidade do gênero humano? Sociologia e antropologia jurídicas nos mostram que a qualificação jurídica pode ter geometria variável no interior de uma mesma sociedade e que o sentido das prescrições jurídicas podem variar conforme as sociedades..

Além desta questão, um dos pontos de conexão entre as ciências antropológicas e o direito que mais nos chama atenção é evidenciado nos estudos do pluralismo jurídico. Temos, portanto, nessa confluência uma das mais elevadas contribuições que a área an-



tropológica pode oferecer quando em diálogo com a dogmática jurídica.

Se inúmeras doutrinas podem ser identificadas no pluralismo de teor antropológico, filosófico, ou político, o pluralismo jurídico não deixa por menos, pois compreende muitas tendências e caracterizações singulares, envolvendo um conjunto de fenômenos autônomos e elementos heterogêneos, que não se reduzem entre si (WOLKMER, 2009, p.187).

Certamente foi a decadência do Império Romano no Ocidente e com a fixação política na Europa dos povos nórdicos que se solidificou a ideia de que a cada indivíduo seria aplicado o Direito de seu povo e de sua comunidade local. Com a chamada “personalidade das leis”, estabeleceu-se que a representação das diferentes ordens sociais corresponderia a uma natural pluralidade jurídica. Destacando esse quadro, Norbert Rouland situa quatro manifestações legais: um “direito senhorial”, fundado na função militar, um “direito canônico”, baseado nos princípios cristãos; um “direito burguês”, calcado na atividade econômica, e, por fim, um “direito real”, com pretensões de incorporar as demais práticas regulatórias, em nome da centralização política. (WOLKMER, 2009, p.188).

A consolidação da sociedade burguesa, a plena expansão do capitalismo industrial, o amplo domínio do individualismo filosófico, do liberalismo político-econômico e do dogma do centralismo jurídico-estatal favorecem uma forte reação por parte das doutrinas pluralistas em fins do século XIX e meados do século XX. (WOLKMER, 2009, p.189).

Segundo Boaventura de Sousa Santos (1988, p. 73-75), O surgimento o pluralismo legal reside em duas situações concretas, com seus possíveis desdobramentos históricos: a) A origem colonial; b) A origem não-colonial. No primeiro caso, o pluralismo jurídico desenvolve-se em países que foram dominados econômica e politicamente, sendo obrigados a aceitar os padrões jurídicos das metrópoles. Já o segundo caso, Boaventura divide em três situações distintas. Primeiramente, países com cultura e tradições normativas próprias que acabam adotando o Direito europeu como forma de modernização e consolidação do regime político. Num segundo caso, trata-se da hipótese de que determinados países, após sofrerem o impacto de uma revolução política, continuam mantendo por algum tempo seu antigo Direito, ainda que abolido pelo novo Direito revolucionário. Por fim, aquela situação em que populações indígenas ou nativas, não inteiramente dizimadas e submetidas às leis coercitivas dos invasores, adquirem a autorização de manterem e con-

servarem o seu Direito tradicional (WOLKMER, 2009, p.191).

A pluralidade envolve a coexistência de ordens jurídicas distintas que definem ou não relações entre si. O pluralismo pode ter como meta práticas normativas autônomas e autênticas geradas por diferentes forças sociais ou manifestações legais plurais e complementares reconhecidas, incorporadas e controladas pelo Estado (WOLKMER, 2009, p.193).

O projeto almejado para o terceiro milênio não será mais o pluralismo corporativista medieval, tampouco o pluralismo liberal-burguês de minorias exclusivistas, discriminadoras e desagregadoras. Tal pluralismo de tradição burguesa que foi defendido na primeira metade do século passado, vem sendo reintroduzido como a principal estratégia do novo ciclo do Capitalismo Mundial – envolvendo descentralização administrativa, integração de mercados, globalização e acumulação flexível do capital, formação de blocos econômicos, políticas de privatização, informalização dirigida de serviços, regulação social reflexiva e supranacional (WOLKMER, 2009, p.193).

A proposta de um pluralismo jurídico como projeto de alteridade para espaços periféricos pressupõe a existência e articulação de determinados requisitos, senão vejamos: a) a legitimidade de novos sujeitos sociais; b) fundamentação na justa satisfação das necessidades humanas; c) democratização e descentralização de um espaço público participativo; d) a defesa pedagógica de uma ética da alteridade; e) consolidação de processos conducentes a uma realidade emancipatória (WOLKMER, 2001, p.29).

Para Marcelo Neves (1991, p.15-21), nosso grande desafio não é o de reconhecer a pluralidade de ordens jurídicas extraestatais contrapondo-se ao direito positivo oficial. De maneira diversa, o desafio é garantir a autonomia e, com ela, a eficácia do próprio direito estatal, superando a miscelânea de códigos jurídicos que está na base do endêmico bloqueio e da constante seletividade na aplicação dos preceitos legais.

O projeto da modernidade vive, hoje, num período de crise, marcado pelo desencadeamento de um processo de défices e excessos irreparáveis, de modo que enquanto algumas de suas promessas foram cumpridas em excesso, outras foram relegadas a segundo plano. Basta lembrar, por um lado, nas desigualdades que atingem todos os países do globo e, de outro, no espetacular desenvolvimento da ciência e os riscos que algumas dessas inovações trouxeram (e ainda trazem), como, por exemplo, aqueles relacionados à genética, à degradação ambiental e as armas atômicas. Para Boaventura, somente

podemos enfrentar questões como essas mediante a formulação de novos instrumentos analíticos, políticos e culturais (SANTOS, 2000, p.75-114).

Essa formação do pluralismo jurídico fornece importantes contribuições para as análises do direito na medida em que amplia o campo epistemológico, bastante restrito do monismo positivista. Se antes o jurista se limitava à análise intranormas, isto é, da validade lógica das leis, a “lupa” do pluralismo traz à tona uma série de fatores que não podem mais ser ignorados. Por exemplo, como refletir sobre o direito no âmbito internacional, sem uma problematização em torno do poder normativo das agências internacionais e de empresas multinacionais?

#### 4 ANTROPOLOGIA JURÍDICA E GLOBALIZAÇÃO

A antropologia considerada em seu terreno propriamente jurídico não é recente. Segundo Rouland (2008, p.69-70),

Não somos os primeiros a usá-la. A antropologia jurídica nos mostra que outras culturas, africanas ou orientais, descobriram antes de nós suas direções. Entretanto, cumpria interessar-se pelas experiências delas. (...) A antropologia jurídica se propõe estudar os direitos de culturas não ocidentais e voltar em seguida com um olhar novo, aos das sociedades ocidentais.

É possível afirmar que encontramos precedentes para esse campo de estudo na Antiguidade e na época moderna, bem como entre os autores e os viajantes árabes da idade média. Ela nasce, no entanto, no mesmo compasso da construção da disciplina Antropológica em suas características gerais, conforme observamos anteriormente, no final do século XIX, em pleno triunfo tecnológico e cultural do Ocidente: a Revolução Industrial se propaga na Europa, e a colonização se estende na África e na Ásia (ROULAND, 2008, p.70-71).

Com a globalização, surge um natural confronto nas formas tradicionais de produzir uma identidade, esta sempre vinculada à cultura e sempre marcada pela diferença. Um novo padrão cultural, no entanto, não suprime os modelos culturais locais ou particulares, mas remodela suas formas de estar no mundo, adaptando-as ao tempo da globalização.

A mundialização da cultura representa uma reação aos efeitos irradiadores da globalização, uma vez que, ao contrário desta, sustenta-se em um paradigma flexível que evita a homogeneidade e a assimilação, bem

como permite articular uma reação racional pela valorização de um modelo cultural que se contrapõe de forma fática às ligações enraizadas do mercado global. A identificação dos espaços culturais como locais privilegiados e como exclusivo caracterizador de uma dada cultura está cada vez mais fragilizada pelo processo de desterritorialização produzido pela diluição das fronteiras (ORTIZ, 2000, p.34).

A sociabilidade contemporânea vinculada à globalização produz contradições em todas as esferas sociais. Não é somente a economia que apresenta sua face globalizadora. Vislumbra-se, também, uma globalização das biografias (BECK, 1999, p.38). Percebe-se, assim, um processo de conexão entre culturas, pessoas e locais que tem modificado o cotidiano dos indivíduos.

O efeito da globalização sobre a identidade cultural não é unívoco. Global e local não se excluem, mas se interligam numa relação dialética na transformação de identidades. De um lado, as identidades nacionais são enfraquecidas pela convivência com interesses de natureza global e, por outro lado, veem reforçada sua tarefa simbólica de produzir pertença, resultado de uma reação às indeterminações e aos esvaziamentos provocados pela globalização.

Do mesmo modo, em vez de as diferenças desaparecerem no meio da homogeneidade cultural perpetrada pela globalização, que influencia a um só tempo todas as realidades particularidades do planeta, novas fórmulas identitárias passam a conviver com as identidades nacionais em declínio, ou até mesmo assumem o seu lugar. Dessa forma, local e global se interligam, fazendo com que novas identidades surjam, outras se fortaleçam, algumas enfraqueçam e outras encontrem seu ponto de equilíbrio.

Nesse ponto, ao analisarmos o impacto dessas questões para a área propriamente jurídica, chegamos à conclusão que numa sociedade multicultural, a universalidade dos direitos humanos será sempre analisada pelas inúmeras diferenças que constituem a humanidade presente em todas as experiências históricas. A universalidade preocupa-se em atender ao que é comum aos indivíduos como tal, no entanto, a singularidade de cada cultura reivindicará, face a desigualdades, aquilo que constitui parte do homem representada em sua particularidade.

É pacífico que numa sociedade que possui uma diversidade significativa de culturas distintas produzirá um número elevado de representações, imagens e discursos que simbolizam as posições e os limites de ideais entre si. Assim, é normal que, ao postularem

igual proteção para as suas diferenças, as culturas divirjam umas das outras e queiram um tratamento específico e reconhecimento especial para a sua classe representacional.

Na visão de Hoffe (2000, p.138), acontece que as culturas não compartilham de uma historicidade única e, em função disso, escolhem novos e diferentes valores aos pretendidos direitos humanos. Demonstram visões de mundos diferentes e dirigem a individualidade de cada sujeito de modo bastante distinto do que fazem e aceitam outras culturas. Dessa forma, para que a universalidade dos direitos humanos não seja homogeneizada e, ao mesmo tempo, supere o relativismo absoluto sem cair na armadilha de negar a riqueza da diversidade, precisa identificar as peculiaridades de cada cultura e distingui-las daquilo que pode ser tomado como universal, para que possa, dessa maneira, chegar aos direitos humanos em sua real conformação, aos direitos humanos como reciprocidade a ser reconhecida independentemente da cultura, mas decorrente da própria condição do homem como um fim em si mesmo; podendo, dessa forma, defender sua universalidade em termos interculturais.

Observa-se em Hoffe (2000, p.139),

a defesa de uma universalidade moderada, que rejeita a universalidade uniforme ao reconhecer uma espécie de generalidade limitada pelas condições que permitem o não desaparecimento do particular. Esse procedimento se desenvolve pela formalização bastante aberta dos direitos, que não impede que diferentes condições de vida e de projetos sociais se realizam.

Não se pode confundir a universalidade dos direitos humanos com a uniformidade de uma cultura única e universal, análise própria que ocasionalmente ocorreu (BIELEFELDT, 2007, p.207). Seria equivocado imaginar que se possam reduzir os direitos humanos à experiência cultural e política do Ocidente, à sua história, e, em função disso, negar o seu fundamento intercultural. Se as condições modernas ocidentais auxiliaram na formação da ideia da universalização dos direitos humanos, isso de forma alguma minimiza ou retira a importância de experiências culturais passadas e das realidades contemporâneas no que se refere à defesa e ao cultivo dos direitos humanos (HOFFE, 2000, p.143).

Refutando as tradicionais críticas referentes à uni-

versalidade dos direitos humanos, afirma Amartya Sen (2000, p.278), na verdade, é possível afirmar que há mais interações e mais influências culturais mútuas no mundo do que normalmente reconhecem aqueles que se alarmam com a perspectiva de uma subversão cultural. Os que receiam pelas culturas diferentes frequentemente veem nelas grande fragilidade e tendem a subestimar nosso poder de aprender coisas de outros lugares sem sermos assoberbados pela experiência.

A grande celeuma, sobretudo, se instala quando a cultura adquire um patamar localizado, inclusive, acima dos direitos humanos, quando potencializa e protege as características da coletividade mesmo quando isso implica desrespeito à dignidade de alguns de seus integrantes. Os direitos humanos como tal cobram um respeito recíproco entre as culturas, as quais não poderão negociar a validade e a abrangência de ditos direitos em favor de interesses comunitários. Da mesma forma, o Estado não pode negar ao seu cidadão os direitos humanos, também as razões de ordem cultural, religiosa e ética não poderão se sobrepor aos direitos que são devidos ao homem em função de sua humanidade.

É necessário o reconhecimento e a aceitação das diferenças culturais que traduzem formas particulares de se produzir uma dignidade mundial. Dessa forma, a diversidade se constitui como fonte de inventividade e de renovadas riquezas autênticas merecedoras de proteção. A celeuma, contudo, reside em práticas culturais que impõem um comportamento inadequado para parte de pessoas dessa mesma cultura, ocasionando, assim, uma espécie de poder e de autoridade hierárquica. Inclusive, a Declaração Universal da Unesco sobre a diversidade cultural busca limitar as experiências de diversidade quando reza que “ninguém pode invocar a diversidade cultural para fragilizar os direitos humanos garantidos pelo direito internacional, nem limitar seu alcance”<sup>1</sup>.

Não se trata de uma universalização uniformizadora, mas sim de uma universalidade moderada, que poderá servir como uma espécie de mediação entre as diferenças e, também, servir de ponto de partida ético para uma cultura de tolerância e de emancipação que reconheça as identidades sem apagar e negar aquilo que é reclamado pela condição humana universal, por todos os povos e culturas.

A universalidade dos direitos humanos precisa ser

<sup>1</sup> De igual forma, o art. 27 do Pacto Internacional de Direitos Civis e Políticos estabelece que “nos Estados em que existam minorias étnicas, religiosas ou linguísticas, não se negará às pessoas que pertençam as ditas minorias o direito que lhes corresponde, em comum com os demais membros do seu grupo, a ter sua própria vida cultural, a professar e praticar sua própria religião e empregar seu próprio idioma”.

substituída por um fundamento universalista, sob pena de operar apenas em um localismo globalizado e viabilizar uma forma de globalização hegemônica. Para que se possa construir um projeto cosmopolita para os direitos humanos, é preciso que a oposição entre o relativismo e universalismo cultural seja substituído por um diálogo intercultural. Inúmeras culturas possuem concepções de dignidade humana, mas nem todas elas a concebem em termos de direitos humanos. Além disso, nenhuma cultura apresenta uma resposta completa e acabada sobre a concepção de dignidade humana, para que o diálogo intercultural poderá auxiliar na percepção de tais precariedades (SANTOS apud BALDI, 2004, p.147).

O diálogo entre as culturas permite a formação de novos horizontes e predispõe o homem a olhar e escutar os outros, alterando suas concepções sobre o mundo, o que é condição indispensável para a coexistência pacífica. Isso, contudo, não impede que sejam mantidos os vínculos com a própria cultura, com sua tradição e seus valores. Da mesma forma que as pessoas no passado se adaptaram às circunstâncias do mundo que os rodeava, deve-se, também, iniciar uma abertura às culturas atuais. Assim, um intercâmbio mais ativo permitirá um encontro às novas soluções para as nossas diferenças culturais (MONTIEL, 2003, p.43).

Num diálogo entre culturas, não se pode observar que cada uma delas e que cada tradição tenha sua relevância histórica no que se refere aos direitos humanos. Contudo, é preciso um estabelecimento de bases ideais do diálogo, que as culturas interpelem-se mutuamente e realizem uma autocritica de sua participação no processo de promoção dos direitos humanos. Nessa miscelânea de diferenças culturais, o diálogo intercultural deve proteger e respeitar um padrão mínimo de moralidade jurídica que a sociedade contemporânea já conquistou e que já está presente nos direitos humanos como exigência recíproca entre os homens (HOFFE, 2000, p.147).

Nessa seara, portanto, defender um diálogo intercultural sem que as culturas e os países se revisem, que façam uma crítica interna de sua importância na promoção dos direitos humanos, é a mesma coisa de deixar tudo da forma como está. No entanto, retirar o direito de o homem pertencer a uma comunidade é o mesmo que expulsá-lo da humanidade, é torná-lo um igual sem sentido, um homem sem individualidade. Segundo Hannah Arendt (1989, p.335-336) seria,

O paradoxo da perda dos direitos humanos é que essa perda coincide com o instante em que a pessoa se torna um ser humano em geral – sem uma profissão, sem cidadania, sem uma opinião, sem uma ação pela qual se identifique e

se especifique – e diferente em geral, representando nada além de sua individualidade absoluta e singular, que, privada da expressão e da ação sobre um mundo comum, perde todo o seu significado.

A capacidade de as culturas responderem sozinhas a seus problemas sociais é cada vez mais precária no contexto de uma sociedade global, uma vez que as demandas e os problemas de um país, de uma cultura, em muitas das vezes, não se limitam geograficamente ao seu território e às estratégias internas de suas políticas. Consciente de que a globalização impõe novas formas internas e externas de construir a sociabilidade, é importante que as diferenças e as identidades que produzem esse universo de aproximações e afastamentos, sejam tratadas pelas vias dos direitos humanos, capaz de garantir um diálogo intercultural que aproxime as diferentes entidades numa espécie de reciprocidade de convivência.

Numa sociedade em que as diferenças são cada vez mais claras e desafiadoras do consenso, não seria salutar que as portas de cada cultura se fechem e impeçam olhares de fora para dentro e de dentro para fora. A tarefa dos direitos humanos é permitir que todos os homens, em igualdade de condições, acessem o mundo com liberdade e dignidade, independentemente dos vínculos que possuam. Dessa forma, faz-se necessária a promoção de um diálogo intercultural que fortifique as demandas comuns do homem e as instituições democráticas para resolvê-las, facultando uma conversação na qual todos os interessados possam em igualdade de condições, manifestar as suas preocupações e diferenças, na procura de respostas para os problemas que são interculturais.

É necessário, também, que se procure evitar, mediante procedimentos teóricos obtusos, a extensão da ideia de direitos humanos como simples arcabouço de sustentação de um ocidentalismo neocolonialista, patrocinado por ONGs, setores organizados, empresários, agentes humanitários, organizações internacionais, a ser sub-repticiamente implantado aos poucos sobre os orientais, a pretexto de se praticar liberdade e democracia. Aqui não haveria globalização e nem cosmopolitismo, muito menos defesa de direitos humanos, mas sim exploração, imperialismo e denominação (BITTAR, 2009, p.349-350).

Dessa forma, os direitos humanos não podem provocar o choque de civilizações, caso contrário estarão servindo para a opressão cultural. No entanto, as concepções tradicionais de direitos humanos albergam em si concepções caracteristicamente liberais, quais se-



jam: universalidade do indivíduo, certa forma de organização do Estado, dignidade absoluta, superioridade da natureza humana.

Por todo o exposto, é nesse sentido que a antropologia jurídica facultou renovado entendimento às questões relacionadas aos direitos humanos. Assim, não serão eles mais vistos sobre a antiga bandeira de conquista do Oriente pelo Ocidente, do Sul pelo Norte. Assim, para que a afirmação dos direitos humanos no plano internacional realmente corresponda a um projeto cosmopolita, é necessário o respeito de certas premissas.

## 5 CONCLUSÃO

No percurso de análise dos três humanismos, observamos que a fase antropológica permitiu um claro aprofundamento qualitativo e quantitativo no campo das análises culturais.

Na questão qualitativa, entendemos que a especificidade do método antropológico permitiu maior nível de detalhamento no olhar lançado sobre as culturas, na medida em que todos os gestos, do mais simples ao mais solene, tornavam-se objetos dignos de análise,

em consideração aos elementos mentais conexos a essas práticas e experimentadas por cada grupo.

No aspecto quantitativo, vemos que a riqueza da própria abordagem qualitativa retornou ao seu mundo de origem, vez que não mais restrita ao estudo das sociedades exóticas. A aplicação do método antropológico às sociedades ditas desenvolvidas e a ampliação de seu tradicional território analítico no esteio de uma mundialização desenvolveu a unificação de seu campo de extensão.

Essas características aproximam fatalmente o campo antropológico aos estudos jurídicos. A Antropologia, em auxílio aos dados dogmáticos próprios à área do Direito corrobora suas características democratizantes.

A busca da unidade humana equilibrada na compreensão da diversidade cultural é parâmetro para as atuais discussões comuns às duas disciplinas. Nesse sentido, seja na busca por renovado entendimento dos enfrentamentos pluralistas no campo jurídico, nos efeitos da mundialização ou na visão contemporânea dos direitos do homem, o terceiro humanismo em seu enquadramento jurídico surge como um campo de investigação dos mais importantes.

## REFERÊNCIAS

- ARENDETT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- BECK, Ulrich. **O que é globalização?** Equívocos do globalismo, respostas à globalização. Trad. André Carone. São Paulo: Paz e Terra, 1999.
- BITTAR, Eduardo C. B. **O direito na pós-modernidade**. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.
- BIELEFELDT, Heiner. **Filosofia dos Direitos Humanos**. São Leopoldo: Unisinos, 2007.
- COPANS, Jean. **Antropologia, ciência das sociedades primitivas?** Lisboa: Edições 70, 1971.
- HOFFE, Otfried. **Derecho Intercultural**. Traducción de Rafael Sevilla. Barcelona: Gedisa, 2000.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural dois**. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1976.
- \_\_\_\_\_. **O olhar distanciado**. Lisboa: Edições 70, 1986.
- LAPLANTINE, François. **Aprender antropologia**. São Paulo: Editora brasiliense, 1988.
- MONTIEL, Edgar. A nova ordem simbólica: a diversidade cultural na era da globalização. In: SIDEKUM, Antônio. (Org.). **Alteridade e multiculturalismo**. Ijuí: Unijuí, 2003.
- NEVES, Marcelo. **Do pluralismo jurídico à miscelânea social: o problema da falta de identidade das esferas de juridicidade na modernidade periférica e suas implicações na América Latina**. Direito em Debate, v.1, n.1, Unijuí, 1991.
- ORTIZ, Renato. **Mundialização e cultura**. São Paulo: Brasiliense, 2000.
- ROULAND, Norbert. **Nos confins do direito: antropologia jurídica da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- SEN, Amartya Kumar. **Desenvolvimento como liberdade**. Trad. Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. **O discurso e o poder: Ensaio sobre a Sociologia da Retórica Jurídica**. Porto Alegre: Sérgio A. Fabris, 1988.
- \_\_\_\_\_. **Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade**. 7. ed. São Paulo: Cortez, 2000.

\_\_\_\_\_. Por uma concepção multicultural dos direitos humanos. In: BALDI, César Augusto (Org.). **Direitos humanos na sociedade cosmopolita**. Rio de Janeiro: Renovar, 2004.

WOLKEMER, Antônio Carlos. **Pluralismo jurídico**: Fundamentos de uma nova cultura do Direito. 3.ed. São Paulo: Alfa-Ômega, 2001.

\_\_\_\_\_. **Introdução ao pensamento jurídico crítico**. São Paulo: Saraiva, 2009.