

uma justificação universalista dos direitos humanos a mais sólida argumentação presente no cenário contemporâneo de idéias.

## BIBLIOGRAFIA

- APEL, Karl-Otto. "The problem of justice in a multicultural society: the response of discourse ethics." In: KEARNEY, Richard; DOLEY, Mark. (Eds.). *Questioning ethics: contemporary debates in philosophy*, 1999.
- BICCA, Luiz. *Questões persistentes*. Rio de Janeiro: 7 letras, 2003.
- HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. 2ª ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1990.
- \_\_\_\_\_. "La lucha de los poderes de las creencias. Karl Jaspers y el conflicto de las culturas." In: *Fragmentos filosóficos-teológicos: de la impresión sensible a la expresión simbólica*. Madrid: Trotta, 1999.
- \_\_\_\_\_. "Acerca da legitimação com base nos direitos humanos." In: *A constelação pós-nacional: ensaios políticos*. São Paulo: Littera Mundi, 2001.
- \_\_\_\_\_. "Um diálogo sobre Deus e o mundo". In: *Era das Transições*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.
- \_\_\_\_\_. "Uma vez mais: a relação entre teoria e prática." In: *Verdade e justificação: ensaios filosóficos*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- JEANNIÈRE, Abel. *Les Présocratiques*. Paris: Seuil, 1996.
- MAIA, Antonio Cavalcanti. "Direitos Humanos e a Teoria do Discurso do Direito e da Democracia" In: TORRES, Ricardo Lobo; MELLO, Celso Albuquerque. (Dir.). *Arquivos de Direitos Humanos*. Rio de Janeiro: Renovar, vol. 2, 2000, pp. 3/80.
- \_\_\_\_\_. "A distinção entre fatos e valores e as pretensões neofrankfurtianas" In: MAIA, Antonio Cavalcanti et al. (Orgs.). *Perspectivas atuais da filosofia do direito*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2005, pp. 3/31.
- \_\_\_\_\_. *Jürgen Habermas: filósofo do Direito*. Rio de Janeiro: Editora Renovar, 2008.
- McCARTHY, Thomas. "Philosophy and social practice: avoiding the ethnocentric predicament." In: HONNETH, Axel. et al (Eds.). *Philosophical interventions in the unfinished project of enlightenment*. Cambridge, The MIT Press, 1992, pp. 241/260.
- MOMIGLIANO, Arnaldo. *Os limites da helenização: a interação cultural das civilizações grega, romana, céltica judaica e persa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.
- PRADO JÚNIOR, Bento. "Entrevista". In: SCHWARTZ, Adriano. (Org.). *Memórias do presente: cem entrevistas do mais!* São Paulo: Publifolha, 2003 pp. 178 e ss.
- SEN, Amartya. "Elements of a theory of human rights". In: *Philosophy and public affairs*. Vol. 32, n.º 04, 2004.
- TAYLOR, Charles. "Conditions of an unforced consensus on human rights." In: BAUER, Joanne R.; BELL, Daniel A. (Eds.). *The East asian challenge for human rights*, 1996.

## 2.

# O que a antropologia tem a dizer sobre a educação em direitos humanos?

ANTROPOLOGIA E EDUCAÇÃO EM DIREITOS HUMANOS<sup>1</sup>Ana Lúcia Pastore Schritzmeyer<sup>2</sup>

## 1. ANTROPOLOGIA E SUAS “MARCAS DE NASCENÇA”

Em tempos em que abordagens de gênero se tornaram indispensáveis, *antropologia*, mais do que *estudo do Homem* (ainda que com *H* maiúsculo), é entendida como *estudo do ser humano*, da multiplicidade de expressões através das quais essa humanidade se realiza.

Tais estudos iniciaram-se, enquanto projetos científicos, no bojo do positivismo das últimas décadas do século XIX, quando outras ciências sociais, também inspiradas em modelos das bem sucedidas ciências físicas e naturais, firmavam-se academicamente e ganhavam cátedras em algumas das principais universidades da Alemanha, Grã-Bretanha, França e Estados Unidos.

Desde esse período, configuraram-se estreitos os laços entre estudos antropológicos e preocupações jurídicas, fossem elas de ordem teórico-filosófica e/ou político-administrativo-colonial. Não por acaso, vários pioneiros da antropologia eram formados em direito (Lewis Morgan e James Frazer, por exemplo) e, não casualmente também, antropologia e criminologia se combinaram em teorias positivistas como a de Césare Lombroso (Darmon, 1991).

Hoje, embora a condição de instrumento intelectual do imperialismo do final do século XIX seja considerada uma “marca de nascença” da antropologia, da qual a maioria dos antropólogos

---

1 Palestra proferida em 07 de março de 2008 no *Seminário Preparatório* para o IV Encontro Nacional da ANDHEP, Vitória/ ES. Mesa-redonda *O que a antropologia tem a dizer sobre a educação em direitos humanos?*

2 Bacharel em Ciências Sociais (USP) e em Direito (USP); Mestre e Doutora em Antropologia Social (USP); Professora do Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo; Membro da Cátedra UNESCO de Educação para a Paz, Direitos Humanos, Democracia e Tolerância (IEA – Instituto de Estudos Avançados – USP); Vice-Presidente da ANDHEP.

se envergonha, sabemos que tal proximidade com projetos de dominação político-econômicos fizeram justamente com que, desde o início, brotasse de estudos antropológicos mais inquietações éticas e controvérsias teóricas do que paradigmas estáveis: traço, até hoje, constituinte da área. Um exemplo desse traço pode ser dado a partir dos próprios trabalhos inaugurais, de base evolucionista, voltados para o desafio de explicar por que havia a *Humanidade* é una, embora extremamente heterogênea.

Por um lado, o *evolucionismo* hierarquizava essa heterogeneidade segundo uma escala que privilegiava características de elites políticas européias e norte-americanas – (brancas, urbanas, letradas, fabris), em detrimento de inúmeras outras expressões culturais que deixariam essas mesmas elites em desvantagem frente a ameríndios, polinésios, camponeses e africanos, tais como a complexidade de sistemas de parentesco, de organizações religiosas não monoteístas e de formas de fazer política sem Estado. Por outro lado, o mesmo *evolucionismo* afirmava, *cientificamente*, a *unidade psíquica* de todos os grupos humanos, superando questões referentes, por exemplo, à animalidade de aborígenes (Carneiro da Cunha, 1986). Em textos de autores já críticos do método evolucionista, como era o caso de Malinowski, ainda encontramos passagens paradoxais, demonstrando a dificuldade de se lidar com uma mudança paradigmática fundamental:

“O estudo das raças selvagens já em acelerado processo de extinção é um desses deveres da civilização – hoje tão diligentemente empenhada na destruição da vida primitiva – (...). A tarefa (...) não deixa de ter interesse pragmático, pois pode ajudar o homem branco a governar, explorar e ‘aperfeiçoar’ o nativo com resultados menos perniciosos para este.” (Malinowski, [1926] 2003: 8).

E o mesmo autor afirma, adiante:

“A aplicação irrefletida, inadequada e não científica de nossa moral, das nossas leis e costumes às sociedades nativas, a destruição da lei nativa, dos mecanismos semi-legais e dos

instrumentos de poder só levam à anarquia e à atrofia moral e, com o tempo, à extinção da cultura e da raça” (idem: 74)

Sem dúvida, graças a explicações comparativas, hierarquizantes e valorativas referentes aos *graus de evolução* dos grupos humanos, na melhor das hipóteses, os “selvagens” eram classificados como exóticos e dignos de compor vitrines em *Exposições Universais*, como a de 1889, em Paris (Darmon, 1991: 11), bem como de suscitar projetos que visavam preservar seu *estado primitivo*. Na pior das hipóteses, intervenções de todo gênero se justificavam em nome da “aceleração de seu progresso”.

Criminosos, mulheres, crianças, portadores de deficiências físicas e mentais, negros, indígenas, não heterossexuais foram objeto de cuidadosos *tratados científicos* com vistas a se detectar suas *faltas*, seus *defeitos*, suas *doenças* e, obviamente, corrigi-los (Fry, 1983 e 1985).

O próprio Malinowski e vários de seus contemporâneos, nas primeiras décadas do século XX, logo se posicionaram contrariamente a essa *leitura da falta*, demonstrando a complexidade dos mais diversos e particulares modos de organização social.

Passados mais de 80 anos desse cenário de consolidação da área, a antropologia desdobrou-se em várias escolas de pensamento ou *estilos*, como diria Roberto Cardoso de Oliveira (1988), cada qual, a seu modo, responsável por um tipo de *mea culpa* em relação às “marcas de nascença” e, cada qual, também a seu modo, reeditando o tema da *universalidade e particularidade* de características dos diversos grupos humanos (Laplantine, 1988: “Segunda parte”).

Hoje, a antropologia segue se desenvolvendo firme e em oposição a análises que valorizam formas ocidentalizadas, brancas, urbanas, letradas, científicas e masculinas de pensar, sentir e realizar a vida. Tanto nos centros em que se originou como em muitas das antigas colônias, mudanças rápidas e profundas, tanto geopolíticas, intelectuais, artísticas, acadêmicas, quanto e especialmente em ideologias oficialmente assumidas nos ordenamentos jurídico-democráticos, rearranjaram e encaminharam o conjunto da produção de conhecimento antropológico para o rumo de fortes críticas ao etnocentrismo.

Praticamente todos os países ocidentais, partilham, atualmente, em suas constituições, de ideais herdados da Revolução Francesa e fortalecidos, após a 2ª Guerra Mundial, tais como respeito à liberdade de expressão, de crença, reconhecimento de direitos de minorias étnicas, etárias, sexuais etc. Em vários desses países, inclusive, durante especialmente a segunda metade do século XX, muitos antropólogos atrelaram suas pesquisas a bandeiras de grupos minoritários que buscavam reconhecimento de direitos políticos, econômicos e sociais. No conjunto desses movimentos, os *direitos humanos* entraram na pauta principal das produções antropológicas, destacando, mais uma vez, o dilema do reconhecimento e estabelecimento de princípios considerados *universais* frente a *particularidades* presentes nos mais diversos grupos humanos.

## 2. A TEMATIZAÇÃO ANTROPOLÓGICA DOS DIREITOS HUMANOS

Nessa nova configuração, especialmente em *países periféricos*, como o Brasil e outras ex-colônias sul-americanas, a antropologia voltou-se enfaticamente para desigualdades locais e para o detalhamento etnográfico de grupos marginalizados: etnias indígenas, descendentes de escravos, brancos minoritários, operários, camponeses, crianças, mulheres, idosos etc. (Peirano, 1999).

No caso do Brasil, no final dos anos 80, após o fim do regime militar, somaram-se a “estudos de minorias”, pesquisas voltadas para “grupos de elite”, tanto ocupantes de cargos nos Poderes Executivo, Legislativo e Judiciário, quanto membros dirigentes das Polícias, do Ministério Público, de empresas capitalistas etc., fazendo com que tanto a *antropologia do direito* quanto a *das instituições* alcançasse novos campos de reflexão.

Paradoxalmente, apesar desse volume crescente de trabalhos política e academicamente engajados, novos modelos explicativos – relativistas, culturalistas, dialógicos, polifônicos – penetraram com dificuldade nos discursos do senso comum, da mídia e em materiais didático-pedagógicos dos ensinamentos fundamental e mé-

dio e de vários cursos universitários, especialmente em faculdades de direito (Schritzmeier, 2004: cap. II).

Como tão bem pontuaram Sérgio Adorno (1988) e Lilia Schwarcz (2003: cap. 5), mesmo na Faculdade de Direito de São Paulo – atualmente Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo –, desde sua fundação, um *liberalismo de fachada* combinou-se, surpreendentemente, com idéias hierarquizantes do *darwinismo social* que, na prática, anulavam princípios igualitários e punham de lado debates em torno da cidadania e do livre-arbítrio dos indivíduos. Até hoje, por sinal, em várias grades curriculares de faculdades de direito no Brasil, tons evolucionistas e lombrosianos tingem disciplinas de direito penal, assim como explicações organicistas e/ou mecanicistas conduzem aulas, nas quais se discute o *funcionamento* da sociedade. Persistem como hegemônicas, na verdade, dentro e fora das academias, tanto oficial quanto oficiosamente, não somente representações unívocas de família (uma família nuclear e heteroparental) como referências genéricas a *índios* e *negros*, sugerindo que se eles formam dois conjuntos étnicos homogêneos; tratam-se de modelos explicativos compatíveis com ideais conservadores de controle social.

A principal problemática antropológica frente a essas questões, assemelha-se à aporia que, na área, apresenta-se quando o tema são os direitos humanos: considerados *universais*, baseiam-se, todavia, em valores que se arranjam, na prática da vida cotidiana dos diferentes grupos humanos, de acordo com configurações locais e particulares (Geertz, 1998).

Em outras palavras, a própria antropologia, justamente devido a seu percurso inicialmente atrelado ao colonialismo, pergunta-se até que ponto defender valores contidos nos direitos humanos – um arranjo cultural típico do mundo ocidental moderno, sistematizado especialmente a partir do *humanismo* do século XVIII e da Revolução Francesa – não é uma nova forma de impor esses valores aos mais diferentes modos de ser, pensar e agir.

A militância em prol dos direitos humanos pressupõe, etnocêntrica e evolutivamente, a superioridade de valores como a liberdade e a igualdade em face de outras possibilidades valorativas? Estamos diante de um novo *ocidentalcentrismo* (Panikkar, 1982)?

Afinal, existem ou não valores universais que ultrapassam condicionantes culturais? Há como definir *natureza humana*, *divindade da pessoa humana* ou mesmo *humanidade* sem adotar pressupostos de um arranjo específico de valores?

Segundo Luiz Eduardo Soares, antropólogo que recentemente ocupou o cargo executivo de Secretário da Segurança Pública no Rio de Janeiro (Soares, 2000), sete são as respostas básicas a esses dilemas, sendo a abordagem antropológica apenas uma dentre elas (Soares, 2002).

A resposta religiosa afirma que *todos somos irmãos* e, nessa medida, temos os mesmos direitos previstos nos livros sagrados e/ou doutrinários. Uma *missão catequizadora* se coloca nesse horizonte como necessária à implementação de tais direitos.

Para a biologia, todos somos humanos porque partilhamos da mesma *natureza* ou *espécie*, de modo que cabe a *missionários da ciência* esclarecer toda e qualquer dúvida em relação a tal *natureza humana*.

Abordagens racionalistas, por sua vez, apregoam a existência de uma *razão pura*, livre de paixões e, portanto, capaz de postular direitos universais. Uma *missão legalista-positivista* volta, assim, à cena.

Para os (neo)evolucionistas, sobrevivem os arranjos culturais mais aptos: a *civilização* prosseguirá substituindo a *barbárie*, cabendo a uma *missão civilizatória* guiar a *humanidade* rumo a seu obrigatório e unívoco *progresso*.

Há ainda uma resposta de caráter marxista ortodoxo, segundo a qual os dois principais pilares da democracia burguesa – a igualdade formal perante a lei e a justiça imparcial – não passam de formas de mascarar desigualdades reais, de modo que, na prática, sempre há os mais e os menos humanos. Uma *missão política* se coloca, então, como necessário caminho de esclarecimento e mudança.

Finalmente, para a maioria dos antropólogos, os direitos humanos são um típico arranjo histórico da cultura ocidental moderna, cabendo ao discurso antropológico a *missão* de *desmistificar* a universalidade atribuída aos valores neles contidos.

Mas há, ainda, uma sétima possibilidade de abordar a questão da existência ou não de valores universais em face de condicionantes culturais. Segundo Luiz Eduardo Soares, trata-se de uma *adesão crítica* aos direitos humanos, pois implica, por um lado, constatar que a intervenção em culturas alheias, em nome de valores expressos nesses direitos, é uma postura etnocêntrica, mas, apesar disso, possibilita privilegiar diálogos e negociações. Será uma *missão de esperança*?

São, conseqüentemente, sete os problemas básicos decorrentes de cada uma dessas abordagens.

Segundo diferentes religiões e seus distintos livros e doutrinas sagrados, somente possuem “direitos” aqueles que aderirem à fé por eles propagada, o que, historicamente, configurou e segue configurando inúmeras disputas, conflitos e guerras.

A resposta biológica toma a *natureza* como um “argumento natural” e não filosófico-político, não assumindo o quanto ele já embasou discursos igualitários bem como totalitários.

Racionalistas, por sua vez, não admitem que uma *razão pura* aproxima-se de um dogma sagrado, no qual se esconde sua gênese mundana e histórica.

Evolucionistas não escapam de confusões entre poder político e superioridade moral, entre progresso tecnológico e justiça, tampouco de evidências de que *missões civilizatórias* podem desrespeitar os próprios direitos humanos, em nome dos quais levantam suas bandeiras, como tão bem observamos, atualmente, no confronto entre EUA e Iraque.

A abordagem marxista ortodoxa se esquiva, normalmente, da constatação de que “instituições da justiça burguesa” podem se contrapor a interesses das elites econômicas, instaurando ordens alternativas no interior da própria ordem capitalista vigente, não

admitindo, assim, a existência de um pluralismo jurídico no contexto do “direito burguês”.

A própria abordagem antropológica dos direitos humanos, ao explicitar a origem judaico-cristã e greco-latina do universalismo dos direitos humanos, jamais plenamente realizada, devido às limitações do olhar branco, masculino e ocidental, instaura um respeito relativista que, muitas vezes, leva às paralisias teórica e política frente a questões de grande relevância e impacto social.

Deste modo, uma *adesão crítica e sem culpa*, desponta como o caminho mais viável para uma militância que, sem prejuízo de uma postura crítica, aposta na possibilidade de diálogos entre diferentes e, inclusive, na viabilidade de esses contatos resultarem (ou não) em bons entendimentos, concessões e convergência de interesses.

Enfim, uma conclusão possível, a qual se pode chegar a partir da análise desse conjunto de abordagens sobre como definir *natureza humana, dignidade da pessoa humana* ou mesmo *humanidade* sem adotar pressupostos de um arranjo específico de valores, é a de que não há como elaborar tais definições sem aderir a referenciais temporal e localmente criados, portanto, não há como rechaçar o viés cultural e ocidental dos *direitos humanos*, mas há, ao assumi-los, como explorar suas melhores potencialidades.

Partindo dessas colocações, o que pode a antropologia então dizer sobre a educação em direitos humanos?

### 3. EDUCAR SEM DOCTRINAR, INFORMAR SEM FORMATAR... DIALOGAR?

Inicialmente, cabe lembrar que “a” antropologia, assim como “os” índios e “os” negros, não é um conjunto homogêneo de escolas de pensamento, de grupos de pesquisa, de intelectuais. Há várias respostas possíveis e não necessariamente convergentes para cada uma das questões com as quais a antropologia se defronta. Proporei, portanto, uma reflexão, dentre outras possíveis, sobre *o que a antropologia tem a dizer sobre a educação em direitos humanos*, reflexão essa resultante, simultaneamente, de uma trajetória biográfica es-

pecífica, mas também de experiências e leituras compartilhadas com outros antropólogos e com militantes de direitos humanos.

Em palestras para esses últimos, por exemplo, compartilhamos dilemas. Certa vez, discutindo “Antropologia, Direito e Violência Sexual”, à convite das “*Católicas pelo Direito de Decidir*”<sup>3</sup> – mulheres que se contrapõem a várias determinações da Igreja Católica Apostólica Romana, tais como as proibições do aborto e do uso de anticoncepcionais, apesar de serem católicas –, ouvi questionamentos de líderes comunitárias, atuantes junto a comunidades indígenas, sobre como deveriam agir diante de costumes de controle de natalidade que, “aos olhos delas”, punham em risco a própria saúde das mulheres indígenas. A questão me remeteu, imediatamente, ao caso dos índios Tapirapé e das Irmãzinhas de Jesus analisado pelo Professor Roberto Cardoso:

“(…) por quais critérios (de objetividade?), poderia ele [antropólogo e, por que não, também a líder comunitária?] agir – como cidadão e como técnico – no encontro entre culturas diferentes, sobretudo quando as sociedades portadoras dessas culturas guardam entre si relações profundamente assimétricas, caracterizadas pela dominação de uma sobre a outra. E o moralmente grave é que ele, enquanto antropólogo, é cidadão da sociedade dominante. (...). É aceitável, por exemplo, o infanticídio que os Tapirapé praticavam até sua erradicação nos anos 50 pelas Irmãzinhas de Jesus? (...) Os Tapirapé tinham toda uma justificação para não deixar sobreviver o quarto filho, (...). Já as missionárias, (...) não poderiam aceitar passivamente um costume que destruíra uma vida. (...) Duas morais, duas éticas? Sim, todas perfeitamente racionais. (...), como lidar praticamente com tal situação? (...) a solução das incompatibilidades culturais, inclusive as de ordem moral nascidas do encontro interétnico, estaria no diálogo?” (Cardoso de Oliveira, 1996: 8-9)

Eis a questão central que me parece merecer aprofundamento: como dialogar nessas condições?

Particularmente, em alguns textos da década de 90, Roberto Cardoso de Oliveira aborda a possibilidade de uma *ética válida em escala planetária*, bem como indaga sobre a moralidade enquanto objeto suscetível de investigação antropológica:

“(...) como julgar o ato de uma pessoa, membro de uma outra sociedade, e que tenha sido guiada em sua ação por valores próprios de sua cultura? Claro que não cabe ao antropólogo julgar – isso é função de juizes e moralistas, mas também do homem comum, que, imerso em seu cotidiano, é sempre impelido a julgar todo e qualquer ato (seu ou de terceiros) como condição de orientar seu próprio comportamento. Mas o antropólogo (...), no exercício de seu *métier*, sempre terá por alvo procurar o sentido do fato moral, compreendê-lo, (...). Considero, assim, importante retomar a questão da moralidade, (...), como suscetível de investigação antropológica” (Cardoso de Oliveira, 1994: 111).

Trabalhando especialmente na fronteira entre filosofia e antropologia, partindo da tradição hermenêutica crítica de Karl-Otto Apel e idéias de Jürgen Habermas, ele trata de temas como relativismo e etnocentrismo, fazendo uso de conceitos como “ética discursiva” e “comunidade de comunicação e de argumentação” que acrescentam reflexões importantes à possibilidade de uma *antropologia dos direitos humanos*.

Afirma que saberes e costumes, ou seja, convenções, não devem se confundir com moralidade – normas, ações probas, baseadas em princípios captáveis etnograficamente – e que “cultura”, tomada como costume, é um conceito que não dá conta da moralidade de um grupo, pois nem tudo que é costume pode (ou deve) ser normatizado como bom ou correto.

Especificamente sobre relações entre os conceitos de cultura, moralidade e legalidade, Roberto Cardoso considera tratem-se de dimensões societárias distintas, apesar de que: “(...) de conformidade

com Simmel, (...) há um *continuum* entre o pólo da moralidade e o pólo da legalidade, situando-se entre ambos o costume” (Cardoso, 1994: 114). Daí, a seu ver, ser inevitável a tensão entre valores nacionais e hegemônicos e outros particulares e minoritários.

Tomando *moralidade* como aquilo que diz respeito ao “que é igualmente bom para todos” – um bem viver; uma vida justa – e estando a ela relacionadas normas sujeitas à argumentação racional, *eticidade* seria então um dever enquanto valor, um “quem somos e o que gostaríamos de ser” relacionado a hábitos concretos que abrigam deveres.

Justamente ao tratar do caso do infanticídio entre os Tapirapé e da atuação das Irmãzinhas de Jesus para coibir essa prática, Roberto Cardoso propõe uma reflexão a respeito da possibilidade de estabelecerem-se *relações interétnicas dialógicas* no interior de Estados oficialmente uniétnicos. A idéia é a de que horizontes morais são antropologicamente mensuráveis, desde que não se exacerbe um relativismo cultural que tornaria impossível qualquer diálogo voltado para a obtenção de acordos.

Respondendo a suas próprias indagações (e a muitas das minhas), Roberto Cardoso conclui que juízos de valor, quando são normas sujeitas à argumentação racional, podem ser negociados no interior de comunidades, levando a relações dialógicas. Assim, quando há horizontes em confronto, ele considera possível se chegar a entendimentos ou a uma  *fusão entre horizontes*.

O que especialmente me parece relevante, para subsidiar reflexões de antropólogos que trabalham com questões relativas a direitos humanos, é não somente esse conjunto de idéias como o uso que Roberto Cardoso faz de conceitos trabalhados por Groenewold e Apel relativos aos denominados espaços sociais das *micro, meso e macro-esferas*, entendidas enquanto terrenos de atualização de valores morais.

Sendo a micro-esfera aquela correspondente a normas morais “particularistas” ou a instâncias íntimas como as da conduta sexual; a meso-esfera a correspondente à política nacional ou a

“razões de Estado”; e a macro-esfera o campo das normas morais universalistas consideradas incorporadoras de “interesses humanos vitais”, tais como convenções de direitos humanos, decisões da ONU, OIT etc., Roberto Cardoso lança sementes para um debate de múltiplas conseqüências teóricas e mesmo práticas no campo dos direitos, em geral, e dos direitos humanos, em particular, pois penso vivermos, no Brasil e em vários outros países, muitas ambigüidades no que se refere à separação dessas esferas.

Questões ecológicas, por exemplo, envolvem políticas globais, como o Tratado de Kioto, mas se refletem microscopicamente em decisões relativas a como cada um de nós trata seu lixo doméstico. Igualmente a AIDS, que demanda campanhas globais de prevenção e esforços médico-científicos internacionais em busca de seu controle, alcança-nos em decisões concernentes a nossa vida sexual. Inúmeros são os exemplos que fazem pensar a presença de Estados, geralmente uni-étnicos, na micro-esfera e vice-versa, reflexões que, sem dúvida, trazem os *direitos humanos* para o centro das atenções, pois relacionados a eles temos dilemas envolvendo minorias étnicas, sociais, políticas, etárias, de gênero reivindicando, especialmente às instâncias da meso e macro-esferas, garantias para o exercício de suas particularidades.

#### PARA CONCLUIR, SEM ENCERRAR

O que, enfim, talvez “a” antropologia, enquanto conjunto de reflexões também dialógicas, tenha de mais importante a dizer sobre direitos humanos sejam duas principais colocações.

Em primeiro lugar, parece-me válido o alerta a antropólogos militantes em direitos humanos para que não se tornem, ainda que inconscientemente, *imperialistas do bem*. Em segundo, faz-se fundamental educar para o diálogo, para a abertura de horizontes particulares de vida diante de outros, também particulares, com vistas a possíveis concessões frente a conflitos. A aposta neste diálogo é menos a garantia de soluções sempre satisfatórias para todos e mais

a esperança de superação de momentos de crise que possam implicar destruições sem volta.

Lembrando as ponderações do Professor Eduardo Bittar a respeito da *razão moderna* que fratura verdade e paixão, cérebro e coração, talvez possamos concluir que não basta diálogos grupais e/ou interculturais basearem-se em argumentos racionalmente redutíveis a um denominador comum. Nesses diálogos importa, também, compartilharmos sentimentos, significados e significantes, símbolos geralmente não esgotáveis em traduções verbais.

O contato com diferentes dimensões de sentimentos como os de bem-estar, paz, medo, angústia, luto com as distintas lógicas que os sustentam – o que os antropólogos fazem em seus *trabalhos de campo etnográficos* – é um tipo de diálogo que, se bem feito, pode levar, senão a um compartilhar dos próprios sentimentos, ao menos a uma compreensão de seus sentidos. Como diria Lévi-Strauss,

“Quando se estudam diferentes sociedades, pode ser necessário trocar o sistema de referência – e essa é uma ginástica muito penosa. É uma ginástica, aliás, que somente a experiência de campo pode ensinar. (...), há contradições às quais precisamos habituar-nos e com as quais devemos aprender a viver em uma intimidade resignada” (Charbonier, 1989: 15).

Tal resignação respeitosa, eu diria, para não redundar na já comentada paralisia relativista, talvez possa ser equiparada ao difícil respeito que é possível termos por algo que não concordamos, pois não aceitamos para nós, mas que entendemos como aceitável para outros. Respeitar aquilo com que não se concorda, regra, aliás, alardeada como um dos pilares dos pleitos democráticos – quando o candidato vencedor, no qual não votamos, guiará a política por vários anos –, parece-me ser, plagiando a expressão de Lévi-Strauss, um dos exercícios mais difíceis a serem realizados no próprio interior dos discursos e das militâncias em prol dos direitos humanos.



No limite, a antropologia, que compartilha valores gerados no mesmo contexto do qual nasceram os princípios que regem os direitos humanos, pode – e a meu ver, deve – posicionar-se criticamente em relação a esses direitos, valendo-se de um *respeito sensível, dosado*, a cada caso, diante das potencialidades e limitações dos interlocutores que se dispõem a dialogar.

Certamente, neste grau de abstração, tal proposta apresenta-se como mais viável do que talvez seja, mas se a antropologia pôde romper, há quase um século, com sua marca evolucionista de nascença e foi capaz de, mesmo esbarrando em resistências ainda persistentes, propor outras formas de compreender as diferenças que não hierarquizando-as em uma escala única de valores, por que não imaginarmos que o discurso dos direitos humanos pode cumprir o papel de, constantemente questionado suas próprias marcas de nascença, propor-se enquanto um canal de comunicação e entendimento entre particularidades?

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, Sérgio

— *O bacharelismo liberal na política brasileira*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto

— *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. São Paulo: Pioneira, 1976.

— “Tempo de tradição: interpretando a antropologia” In *Sobre o pensamento antropológico*. Rio de Janeiro, 1988, p. 13-25.

— “Antropologia e moralidade” In *RBCS – Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n. 24, fev./1994 (pg. 110-121)

— “Etnicidade, eticidade e globalização” In *RBCS – Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n. 32, out./1996, p. 6-17.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela

— “Pensar os índios: apontamentos sobre José Bonifácio” In *Antropologia do Brasil: mito, história e etnicidade*. São Paulo: Brasiliense, 1986, p. 165-173.

CHARBONIER, Georges

— *Arte, linguagem, etnologia: entrevistas com Claude Lévi-Strauss*. Campinas: Papirus, 1989.

DARMON, Pierre

— *Médicos e assassinos na Belle Époque: a medicalização do crime*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

FRY, Peter

— “Febrônio Índio do Brasil: onde cruzam a psiquiatria, a profecia, a homossexualidade e a lei” In EULÁLIO *et alli* – *Caminhos Cruzados: linguagem, antropologia e ciências naturais*. São Paulo: Brasiliense, 1983, p.65-80.

— “Direito positivo *versus* direito clássico: a psicologização do crime no Brasil no pensamento de Heitor Carrilho” In FIGUEIRA, Sérvulo A. (org.) – *Cultura da psicanálise*. São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 116-141.

LAPLANTINE, François

— *Aprender antropologia*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

GEERTZ, Clifford

— “O saber local: fatos e leis em uma perspectiva comparativa” In *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Rio de Janeiro: Vozes, 1998, p. 249-356.

PANIKKAR, R.

— “Is the Notion of Human Rights a Western Concept?” In SACK, Peter G. (ed.) — *Law and Anthropology*. New York: New York University Press, 1992, p. 387-414.

PEIRANO, Mariza

— “Antropologia no Brasil (alteridade contextualizada)” In MICELI, Sérgio (org.) — *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*. São Paulo/ Brasília: Sumaré, ANPOCS/ CAPES, 1999, p. 225-266.

SCHRITZMEYER, Ana Lúcia Pastore

— *Sortilégio de Saberes – Curandeiros e Juízes nos Tribunais Brasileiros (1900-1990)*. São Paulo: IBCCrim, 2004.

SCHWARCZ, Lília

— *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870-1930)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SOARES, Luiz Eduardo

— *Meu casaco de general: 500 dias no front da segurança pública no Rio de Janeiro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

— “Algumas palavras sobre direitos humanos e diversidade cultural” In Alencar, Chico (org.) — *Direitos mais humanos*. Rio de Janeiro: Garamond, 2002, p. 67-70.