

## **O processo de expansão dos direitos humanos: descrição de uma visão antropológica**

### **The process of Human Rights expansion: a anthropological description.**

*João Felipe Menezes Lopes*<sup>1</sup>

#### **RESUMO**

Este trabalho aborda a discussão a respeito da dicotomia entre o relativismo cultural e o universalismo dos Direitos Humanos, sob a perspectiva de uma das vertentes da Antropologia, utilizando um método preponderantemente descritivo. Tem por objetivo apresentar ao cientista do Direito (a) elementos antropológicos que podem ser úteis para uma reflexão a respeito do fenômeno e (b) fundamentos de uma construção científica que pode identificar o motor de expansão dos Direitos Humanos no âmbito interno e internacional.

#### **PALAVRAS-CHAVE**

direitos humanos; expansão; universalismo; relativismo; antropologia.

#### **ABSTRACT**

This article proposes to examine the dichotomy between cultural relativism and universalization of human rights, from one specific perspective of anthropology, using a descriptive method. This will be done by presenting to lector: (a) anthropologic elements useful for a reflection about the phenomenon and (b) fundamentals of a scientific construction that might be able to identify the mover of expansion of human rights both national as in the international level.

#### **KEYWORDS**

human rights; expansion; universalization; relativism; anthropology.

---

<sup>1</sup> Juiz Federal vinculado do Tribunal Regional Federal da 3ª Região; mestrando em Direitos Humanos pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul.

## INTRODUÇÃO

O consenso internacional acerca da necessidade de estabelecimento de parâmetros mínimos de proteção dos direitos humanos produziu uma gama de tratados e convenções internacionais que, declaradamente, têm o propósito aplicar-se a todo e qualquer ser humano que habita o planeta. Este movimento de expansão universal, no entanto, encontra resistências de diversas ordens (cultural, científica, econômica, política etc.).

O que se busca oferecer ao leitor é uma visão do fenômeno sob uma das vertentes científicas da Antropologia. Para tanto, foi selecionado e dissecado o trabalho de autoria de Rita L. Segato, intitulado *Antropologia dos direitos humanos: alteridade, ética no movimento de expansão dos direitos universais*, que aborda a problemática tanto no plano teórico quanto no plano prático, a partir do relato de experiências vivenciadas com comunidades indígenas tradicionais brasileiras. O objetivo é de levar ao conhecimento do cientista do Direito esta específica compreensão antropológica do fenômeno, adotando uma metodologia preponderantemente descritiva e evitando a emanção de juízo de valor a respeito das posições descritas.

Em que pese a eleição do trabalho de Rita L. Segato como referencial teórico, é relevante o registro de que o ponto de vista expresso em sua obra não goza de unanimidade no seio da Antropologia. O contraponto a ele, indicado aqui para o caso de leitor se interessar pelo aprofundamento na temática, pode ser extraído da obra coletiva *Human Rights, Culture and Context: anthropological perspectives*, organizada por Richard Wilson<sup>2</sup>.

Para alcançar o fim proposto, o capítulo primeiro será dedicado a apresentar ao leitor uma visão geral sobre a dicotomia *universalismo x relativismo cultural*, apontando argumentos contrários e favoráveis à universalização dos direitos humanos, assim como suas variações. O segundo capítulo descreverá o posicionamento de Rita L. Segato, exposto na obra *Antropologia dos direitos humanos: alteridade, ética no movimento de expansão dos direitos universais*, a respeito da temática. Ao final do trabalho buscar-se-á demonstrar a razão da eleição desta obra específica como referencial teórico, dando ênfase a sua potencial capacidade de contribuir para uma pesquisa que se proponha a investigar próprio motor de expansão dos Direitos Humanos, tanto no âmbito interno como no âmbito internacional.

## 1 UNIVERSALISMO E RELATIVISMO CULTURAL

Bobbio (2004) defende que a consolidação e a internacionalização dos Direitos Humanos teriam percorrido três fases. Resumidamente, de *direitos naturais universais*,

<sup>2</sup>Nela, Wilson (1997) sugere que a antropologia deveria ocupar-se mais em investigar o impacto da universalidade dos direitos humanos nos grupos sociais do que ficar “fora do campo de discussão” expressando “desdém” ao universalismo dos direitos humanos. Na mesma linha, artigos de autoria de Sally Engle Merry e Thomas Hylland Eriksen posicionam-se contrários à visão de que a antropologia deveria rejeitar o discurso dos direitos humanos universais sob o argumento de que eles não poderiam acomodar diferenças culturais.

consistentes em teorias filosóficas universais em conteúdo e limitadas em eficácia, os direitos teriam evoluído para *direitos positivos particulares* quando passaram a ser previstos nos ordenamentos jurídicos estatais, o que fez com que ganhassem em concretude, mas perdessem em universalidade; a partir de 1948, com a Declaração Universal dos Direitos do Homem, teriam então se tornado *direitos positivos universais*. De se notar que o movimento expansivo descrito por Bobbio é progressivo, com tendência à universalização.

A Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948) é considerada o instrumento de consenso internacional mais importante no processo de internacionalização dos Direitos Humanos, possuindo pretensão declarada de estabelecer parâmetros mínimos de respeito à dignidade humana de todo e qualquer indivíduo que habita o planeta. Esta pretensão de universalização, segundo Piovesan (2008, p. 150), pode ser observada pela utilização de expressões como “todas as pessoas” (ex: “todas as pessoas têm direito à vida e à liberdade” – art. 2º) e “ninguém” (ex. “ninguém poderá ser submetido a tortura” – art. 5º), no corpo da Declaração.

A concepção universal dos direitos humanos, porém, é objeto de resistência tanto por parte de pesquisadores ligados ao Direito, como também a outras áreas do conhecimento científico, especialmente a antropologia (ciência cuja análise é privilegiada neste ensaio). Aqueles que divergem da concepção universalista dos direitos humanos normalmente são aderentes da corrente designada *relativismo cultural*, por meio da qual a seguinte problemática é posta à reflexão: as normas de direitos humanos devem ser aplicadas universalmente, sem observar as peculiaridades políticas, sociais, econômicas, culturais e morais vigentes em determinada sociedade? Em suma, o que se discute é a viabilidade de aplicação idêntica de normas de direitos humanos em todos os rincões do mundo, sem levar em consideração as particularidades apontadas.

Esta descrição antagônica das correntes tem por finalidade delimitar com precisão em que consistem os extremos de um ou outro posicionamento ideológico. Donnelly (2003), entretanto, sustenta que o *relativismo cultural* seria formado pelas subcorrentes ou versões *radical* (que enxergaria na cultura a única fonte de validade de um direito), *forte* (a cultura seria a principal fonte de validade) ou *fraca* (a cultura seria um fator importante a ser considerado). Piovesan (2008), por seu turno, afirma que seria possível sustentar, dialogando com Donnelly, versões *radical*, *forte* ou *fraca* do universalismo, a depender do alcance do conceito de “mínimo ético irreduzível” a partir do qual não seriam admitidas concessões dos direitos humanos em favor do aspecto cultural de tal ou qual sociedade humana.

O relativismo cultural parte do pressuposto de que a política de universalização dos direitos humanos representaria uma *imposição hegemônica* do Ocidente, com o propósito de *colonizar* o mundo com seu código de valores, em franco desrespeito às e com potencial destrutivo das diferentes culturas existentes. Para Sousa Santos (2014), até mesmo o consenso em torno dos valores “universalmente aceitos”, previstos nas declarações de Direitos Humanos, seria fruto de quatro ilusões, que identifica como: a *teleologia*, o *triumfalismo*, a *descontextualização* e o *monolitismo*. O autor defende que a própriapriorização dos direitos de liberdade em face dos direitos econômicos e sociais já demonstraria o viés neoliberalista destes documentos e seu descompromisso com propósitos e mancipatórios de comunidades sob opressão colonialista ao tempo de suas edições. A citação a seguir resume a ideia do autor, neste particular (Sousa Santos, 2014, p. 23-24):

[...] A Declaração Universal dos Direitos Humanos das Nações Unidas, a primeira grande declaração universal do último século, a que se seguiriam depois muitas outras, reconhece apenas dois sujeitos jurídicos: o indivíduo e o Estado. Os povos são reconhecidos apenas na medida em que se tornam Estados. Deve-se salientar que, quando a Declaração foi adotada, existiam muitos povos, nações e comunidades que não tinham Estado. Assim, do ponto de vista das epistemologias do Sul, a Declaração não pode deixar de ser considerada colonizista (Burke, 2010; Terretta, 2012). Quando falamos de igualdade perante a lei, devemos ter em mente que, quando a Declaração foi escrita, indivíduos de vastas regiões do mundo não eram iguais perante a lei por estarem sujeitos à dominação coletiva, e sob dominação coletiva os direitos individuais não oferecem nenhuma proteção.

Esta conclusão leva Sousa Santos (2014) a propor uma *concepção contra-hegemônica e intercultural* dos Direitos Humanos, sobretudo para que o conceito e o valor semântico desses direitos não seja fruto de imposição unilateral de uma determinada comunidade de valores, mas se assente em um diálogo com outras concepções de dignidade humana e outras práticas em sua defesa. Em outro trabalho de sua autoria, Sousa Santos (1997) defende uma *concepção multicultural* dos Direitos Humanos, inspirada no diálogo entre as culturas e no equilíbrio entre a competência global e a legitimidade local, como atributos de uma política *contra-hegemônica* da internacionalização dos Direitos Humanos, arrematando (1997, p. 111):

A preocupação com o cosmopolitismo e com o patrimônio comum da humanidade conheceu grande desenvolvimento nas últimas décadas, mas também fez surgir poderosas resistências. O patrimônio comum da humanidade, em especial, tem estado sob constante ataque por parte de países hegemônicos, sobretudo dos Estados Unidos. Os conflitos, as resistências, as lutas e as coligações em torno do cosmopolitismo e do patrimônio comum da humanidade demonstram que aquilo a que chamamos globalização é na verdade um conjunto de arenas de lutas transfronteiriças.

Nesse contexto é útil distinguir entre globalização de-cima-para-baixo e globalização de-baixo-para-cima, ou entre globalização hegemônica e globalização contra-hegemônica. O que eu denomino de localismo globalizado e globalismo localizado são globalizações de-cima-para-baixo; cosmopolitanismo e patrimônio comum da humanidade são globalizações de-baixo-para-cima.

O pressuposto de que o universalismo é fruto de uma *globalização hegemônica*, imposta *de cima-para-baixo*, tem seu contraponto em Sen (2010), para quem a polarização Ocidente-Oriente não contribui para o entendimento do complexo fenômeno de interligações humanas, econômicas e sociais decorrentes da globalização, como pode ser observado no seguinte trecho de sua obra (2010, p. 18-19):

Mas será que a globalização é mesmo uma nova maldição do Ocidente? Na verdade, ela nem é nova nem necessariamente ocidental; e não é nenhuma maldição. Por milhares de anos, a globalização tem contribuído para o progresso do mundo por meio da viagem, do comércio, da migração, da difusão de influências culturais e da disseminação do conhecimento e do saber (inclusive o científico e o tecnológico). Essas inter-relações globais têm sido, com frequência, muito produtivas no desenvolvimento de vários países. E

*Revista Juris Poiesis ano 19, n° 21, set.-dez.. 2016*

não têm necessariamente tomado a forma de influência ocidental crescente. Na verdade, os agentes ativos da globalização não raramente se localizam bem longe do Ocidente.

Como ilustração, considere o mundo no início do último milênio, em vez de no seu final. Por volta do ano 1000, o alcance global da ciência, da tecnologia e da matemática estava mudando a natureza do Velho Mundo, mas a disseminação naquela época era, em grande parte, na direção oposta da que vemos atualmente. A alta tecnologia do mundo do ano 1000 incluía o papel, a tipografia, a balestra, a pólvora, a ponte suspensa por corrente de ferro, a pipa, a bússola, o carrinho de mão e a ventoinha giratória. Mil ano atrás, esses itens eram amplamente usados na China – e totalmente desconhecidos em qualquer outro lugar. A globalização tratou de espalhá-los por todo o mundo, inclusive pela Europa.

Um movimento similar ocorreu na influência do Oriente sobre a matemática do ocidente. O sistema decimal emergiu e tornou-se bem desenvolvido na Índia entre os séculos II e VI e passou a ser usado por matemáticos árabes logo depois. Essas inovações matemáticas chegaram à Europa principalmente no último quarto do século X e passaram a exercer um impacto sobre os primeiros anos do milênio passado, desempenhando um papel importante na revolução científica que ajudou a transformar a Europa.

A partir desta análise, Sen (2010) conclui que os agentes da globalização não são exclusivamente ocidentais e que o fenômeno não está necessariamente ligado a uma dominação hegemônica ocidental. Para além da constatação, o autor indiano assegura que a Europa teria sido muito mais pobre econômica, cultural e cientificamente se tivesse resistido à globalização da matemática, da ciência e da tecnologia no início do milênio passado, de modo que a rejeição, agora em sentido oposto, teria potencial para produzir efeitos negativos a seus objetores. Para ele, o caráter multicultural já estaria presente na ciência e na tecnologia ditas ocidentais<sup>3</sup>, de modo que a rejeição de sua disseminação universal sob o fundamento de que representaria a influência e o imperialismo ocidentais significaria negligenciar contribuições multiculturais, o que *pode também levar as sociedades não ocidentais a dar um tiro no pé – até mesmo no precioso pé de sua cultura*(2010, p. 21).

Tratando especificamente sobre a temática dos direitos humanos, Sen (2010) critica a “teoria do choque de civilizações”<sup>4</sup> na forma defendida por Huntington (1997),

---

<sup>3</sup>Nossa civilização global é uma herança do mundo – e não apenas uma coleção de culturas locais discrepantes. Quando um matemático em Boston invoca um algoritmo para resolver um problema de cálculo difícil, ele pode não saber que está ajudando a homenagear o matemático árabe Mohammad Ibn Musa-al-Khwarizmi, que viveu na primeira metade do século IX (a palavra “algoritmo” deriva do nome al-Khwarizmi). Há uma corrente de relações intelectuais que unem a matemática e a ciência ocidentais a uma quantidade de estudiosos distintamente não ocidentais, sendo al-Khwarizmi apenas um deles (o termo “álgebra” deriva do título de sua obra famosa *Al-Jabr wa-al-Muqabalah*) (SEN, 2010, p. 20).

<sup>4</sup>Com base na teoria do choque das civilizações, Huntington (1997) aponta as identidades culturais e religiosas dos povos como a principal fonte de conflito no mundo pós-Guerra Fria.

ao argumento de que as classificações dos indivíduos com base no critério predominante da religião (que seria o mais adotado) acabam por rotular determinados grupos ou indivíduos com base em conceitos estanques e cristalizados, sem que esses conceitos representem, na sua completude, as características do aludido grupo ou indivíduo. Na avaliação de Sen (2010), Huntington (1997) contrasta a civilização ocidental à “civilização islâmica”, à “civilização hindu”, à “civilização budista” etc., o que serviria para *colocar as pessoas dentro de um único conjunto de caixas rígidas* (2010, p. 41). O autor pretende mostrar o desacerto e a incapacidade das classificações para designarem a completude do fenômeno humano (2010, p. 43-44):

Ao focalizar esta maneira única de dividir as pessoas do mundo, os defensores do “choque de civilizações” são muito superficiais. Por exemplo, ao descrever a Índia como uma “civilização hindu”, a exposição de Huntington do suposto “choque de civilizações” precisa minimizar o fato de que a Índia tem uma população mulçumana (cerca de 125 milhões – mais do que as populações da Inglaterra e da França juntas) maior do que qualquer outro país do mundo, com exceção da Indonésia e do Paquistão.

E arremata (2010, p. 49):

Não é de se surpreender que os fundamentalistas – mulçumanos, hindus, supremacistas ocidentais ou qualquer outros – gostem de pensar o mundo dessa forma, mas tamanho tem sido o poder dessa forma de pensar confusa e confundida que mesmo aqueles cujos instintos deveriam ser o de se oporem a essa diminuição dos seres humanos parecem ter caído totalmente na armadilha. Guerras têm sido deflagradas em seu nome, e identidades humanas têm sido julgadas pelo mero poder da classificação dominante.

Sem apontar acertos ou desacertos, é possível afirmar que, no campo da política de relações internacionais, a Declaração de Viena de 1993 pretendeu solucionar a controvérsia entre o relativismo cultural e o universalismo com a adoção de um modelo que, embora leve em consideração as particularidades nacionais e regionais, não deixar de ser identificado como universalista (item 5, Declaração de Viena):

5. Todos os direitos humanos são universais, indivisíveis interdependentes e inter-relacionados. A comunidade internacional deve tratar os direitos humanos de forma global, justa e equitativa, em pé de igualdade e com a mesma ênfase. Embora particularidades nacionais e regionais devam ser levadas em consideração, assim como diversos contextos históricos, culturais e religiosos, é dever dos Estados promover e proteger todos os direitos humanos e liberdades fundamentais, sejam quais forem seus sistemas políticos, econômicos e culturais.

Em que pese o consenso no campo político em torno de um universalismo temperado – consenso este que sequer existiria, na visão Sousa Santos (2014) –, vozes autorizadas continuam a se insurgir contra a tendência de universalização dos direitos humanos. Com a finalidade de apresentar ao leitor uma das vertentes defendidas pela antropologia, optou-se pela dissecação do trabalho de autoria de Rita L. Segato, intitulado *Antropologia dos direitos humanos: alteridade, ética no movimento de expansão dos direitos universais*, que aborda a questão tanto no plano teórico quanto

relatando a percepção da interação de códigos de valores universais em comunidades indígenas tradicionais brasileiras.

## **ANTROPOLOGIA E DIREITOS HUMANOS: ALTERIDADE E ÉTICA NO MOVIMENTO DE EXPANSÃO DOS DIREITOS UNIVERSAIS**

Segato (2006) inicia discutindo o conflito entre o direito e os costumes tradicionais de povos originários e formulando o seguinte questionamento: seria possível considerar o costume tradicional de um povo originário equivalente à lei? Na ótica antropológica, a reflexão sobre esta pergunta seria o ponto central da discussão sobre o processo de expansão dos direitos humanos.

Analisada sob a luz da Convenção 169/1989 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) sobre Povos Indígenas e Tribais em Países Independentes<sup>5</sup>, o problema poderia ser equacionado com a conclusão de que as normas tradicionais dos povos originários e as leis de âmbito estatal ou internacional não estariam no mesmo nível de hierarquia. Esta conclusão decorreria da disposição constante do artigo 8º da Convenção, com o seguinte teor (sem destaque no texto original):

### Artigo 8o

1. Ao aplicar a legislação nacional aos povos interessados deverão ser levados na devida consideração seus costumes ou seu direito consuetudinário.
2. Esses povos deverão ter o direito de conservar seus costumes e instituições próprias, desde que eles não sejam incompatíveis com os direitos fundamentais definidos pelo sistema jurídico nacional nem com os direitos humanos internacionalmente reconhecidos. Sempre que for necessário, deverão ser estabelecidos procedimentos para se solucionar os conflitos que possam surgir na aplicação deste princípio.
3. A aplicação dos parágrafos 1 e 2 deste Artigo não deverá impedir que os membros desses povos exerçam os direitos reconhecidos para todos os cidadãos do país e assumam as obrigações correspondentes.

### Artigo 9o

1. Na medida em que isso for compatível com o sistema jurídico nacional e com os direitos humanos internacionalmente reconhecidos, deverão ser respeitados os métodos aos quais os povos interessados recorrem tradicionalmente para a repressão dos delitos cometidos pelos seus membros.
2. As autoridades e os tribunais solicitados para se pronunciarem sobre questões penais deverão levar em conta os costumes dos povos mencionados a respeito do assunto.

---

5 Promulgada no Brasil pelo Decreto 5.051/2004.

A partir da análise do disposto nos artigos acima transcritos, a autora conclui que, embora preveja *sensibilidade* quanto aos costumes das sociedades indígenas, *esses outros direitos [...] não podem ser contraditórios com os direitos definidos pelo sistema jurídico nacional nem com os direitos humanos internacionalmente reconhecidos (op. cit., p. 208).*

De todo modo, registra que o conflito entre o direito posto e os costumes de um povo não ocorreria apenas em relação às tradições dos povos originários; pelo contrário, as normas postas conteriam pontos de tensão também com as tradições arraigadas em sociedades ditas modernas e desenvolvidas. Esta conclusão pode ser extraída de normas que excluem ou limitam o “pátrio poder” exclusivo do pai ou “chefe de família”, que incorporam e internalizam convenções contra a discriminação racial ou de gênero ou que garantem ações afirmativas para dar concretude ao princípio da isonomia em relação a determinado extrato da sociedade (como negros, deficientes e mulheres). O que busca demonstrar com o paralelo é que os pontos de tensão entre os costumes e o direito posto não são privilégio das normas consuetudinárias dos povos tradicionais, estando também presentes nas sociedades ocidentais modernas.

Segato (2006) retoma então uma discussão ocorrida em novembro de 2002 com 41 mulheres indígenas representantes de povos dispersos pelo território brasileiro, no qual elas próprias preocupavam-se com a modificação de costumes que inferiorizavam o gênero feminino no seio do grupo social tradicional e recomendavam que se tentasse pensar e sugerir maneiras que alterassem os costumes que as prejudicavam, bem como que isso fosse feito com o menor impacto possível para a cultura da respectiva comunidade tradicional. A análise concreta da influência da universalização dos direitos humanos sobre a cultura dos povos originários, especialmente levando em conta a concepção de membros desse próprio corpo social, como é o caso, torna o debate mais plural e rico, viabilizando o olhar sobre o problema a partir de pontos de vista distintos.

Sobre a universalização de direitos humanos sem afetação da cultura de um povo originário em seu aspecto global, a autora pondera (2006, p. 210-211):

Isto não é tarefa simples, sobretudo se levarmos em conta que, em sociedades nas quais a economia doméstica é central para a sobrevivência, a estreita complementação entre os papéis e posições dos dois gêneros não só se confunde com a própria cultura e se torna inseparável da auto-imagem pela qual a identidade se solidifica, como também tem um papel crucial na reprodução material do grupo. Nesse caso, é difícil alterar os direitos de um dos gêneros sem consequências para a sobrevivência e a continuidade de todo o grupo como unidade política e econômica.

O relato da discussão do grupo de mulheres sobre um conjunto de políticas públicas que poderia beneficiá-las expõe o difícil dilema da universalidade dos direitos humanos e uma de suas contradições inerentes: pelo menos no caso específico dos direitos humanos da mulher, se afirmarmos que a norma moral tradicional vale tanto quanto a lei, estaremos no caminho do reconhecimento pleno da autonomia dos povos originários, mas nos distanciaremos, na maior parte dos casos, do que os instrumentos internacionais promulgam com relação aos direitos humanos da mulher e até, em alguns casos, das crianças, entre outras categorias marcadas por um *status* inferior e dependente. Porém, se negarmos tal equivalência, ficaremos confinados ao paradigma jurídico do Estado democrático, que deve albergar, administrar e intermediar diversas comunidades morais, sem coincidir com nenhuma delas.

A conclusão final sobre o desaconselho de que as leis coincidam com uma determinada comunidade moral é resultante de uma análise crítica entre as (assim classificadas) concepções primordialistas e contratualistas de nação. As primeiras afirmam certo tipo de continuidade entre a nação moderna e uma de suas etnias formadoras, para concluir que a nação seria o resultado de um destino civilizacional. As críticas da autora em relação a estas concepções advêm do fato de que haveria uma confusão entre identidade étnica e desígnio nacional, o que poderia viabilizar a utilização do sistema legal para a preservação do costume dominante para todos os habitantes de um determinado território, por força da identidade (ou parentesco) entre o sistema moral e o sistema legal<sup>6</sup>. Em arremate, Segato (2006, p. 211) vaticina que *a representação dominante da nação alemã teve essas características, com as consequências que conhecemos.*

Por outro lado, a visão contratualista de nação apregoa que o sistema legal deve ser posto para *mediar e administrar o convívio de costumes diferentes* (op. cit., p. 212), haja vista a diversidade das visões de mundo e dos sistemas de valores dentro de uma mesma nação. Ainda que originária de um ato de força e dominação, a legitimidade do sistema legal decorre da capacidade de, uma vez instituído, contemplar e, se o caso, mediar as diferentes tradições e costumes oriundos dos diversos sistemas de valores existentes, ou, para utilizar a expressão adotada pela autora, *a convivência de comunidades morais distintas*. A análise é assim arrematada:

Quando a lei adere a uma das tradições, ou seja, a um dos códigos morais particulares que convivem sob a administração de um Estado nacional, e se auto-representa como algo indiferenciado com relação a esse código, encontramos-nos diante do que poderíamos chamar de “localismo nacionalizado”, dirigindo ao universo da nação a mesma crítica que levou Boaventura Sousa Santos a formular a categoria “localismo globalizado” para descrever o processo arbitrário de globalização de valores locais (Sousa Santos 2002).

Vê-se, portanto, que a discussão sobre as concepções de nação e seu reflexo na relação entre o sistema legal e os diversos sistemas morais existentes em uma mesma nação configura um incremento antropológico de complexidade ao problema de difícil solução estudado pelos operadores do direito, consistente nos limites da universalização dos direitos humanos. Analisada no caso concreto das mulheres indígenas, a tensão colocar-se-ia entre a implementação completa dos direitos da mulher no seio daquela sociedade tradicional (que representaria, naquele micro-organismo social, o universalismo) e sua absoluta inobservância (o relativismo cultural *radical*), tendo ambas as hipóteses seus reflexos sobre a cultura daquela população tradicional.

Ao ampliar o espectro de análise da temática, a autora constata que nos países islâmicos o movimento de expansão universal dos direitos humanos é visto como uma imposição dos valores ocidentais, instrumento propício para a continuidade da supremacia política e cultural do Ocidente. Naqueles países, Estado e religião estariam imbricados de forma tal que o Deus é o responsável por ordenar os padrões de comportamento relativos desde a higiene pessoal, a dieta, a conduta sexual até os princípios da justiça e da vida pública. A estreita ligação entre a religião e o Estado não existiria apenas em países islâmicos; há também: *uma Lei de Moisés, baseada no*

---

<sup>6</sup> Para o aprofundamento sobre a concepção primordialista de nação, indicamos a leitura de Pechincha (2002), indicado na bibliografia.

*Antigo Testamento e guiar ainda hoje o pensamento de “Knesset”, o parlamento, em Israel; e uma lei hindu, utilizada em algumas partes da Índia (op. cit., p. 215).*

Inegavelmente, a intensidade da ligação entre o Estado e a religião nos países ocidentais e em alguns destes países nos quais a ideia de justiça é pautada em normas de origem religiosa é diametralmente oposta; são dois extremos de uma mesma escala valorativa. Isso explicaria a razão pela qual o discurso de defesa da universalização dos direitos humanos teria, segundo Degregori (2001), buscado uma desmoralização da diferença, uma “alterofobia” que, a partir da crítica às práticas alheias, tem o efeito de produzir cegueira quanto às violações dos direitos humanos cometidas nos países ocidentais. A “censura de mão única”, para o autor, seria baseada na equivocada certeza da superioridade moral de determinada cultura, a qual foi instrumento de dominação durante os tempos de colonialismo imperial.<sup>7</sup>

Com base nestas considerações, Segato (2006, p. 216) expõe a “evidente dificuldade” de, a partir de uma perspectiva antropológica, conviver com o projeto universal. E como instrumento de conciliação do relativismo e do universalismo, vale-se de conceito de “hermenêutica diatópica”, cunhado por Sousa Santos (2002), como instrumento útil para o diálogo intercultural dos direitos. Segundo esse conceito, todas as culturas seriam incompletas, de modo que, uma vez desenvolvida a consciência dos componentes do grupo social quanto à imperfeição de sua cultura, estaria aberto o espaço para diálogo intercultural. A análise crítica e a compreensão sobre a incompletude de sua própria cultura seriam, então, elementos essenciais da “hermenêutica diatópica”, tida como a chave para a interconexão teórica do relativismo com o universalismo.

A ideia da incompletude das culturas foi bem explorada na seguinte passagem de Segato (2006, p. 219):

Por se basear em uma reciprocidade mecânica entre deveres e direitos, “nos direitos humanos ocidentais, a natureza não tem direitos, porque não há deveres que a ela se possam impor” (Souza Santos, 2002: 48). Por outro lado, seguindo esse raciocínio, o *dharma* também é incompleto, devido a seu forte desequilíbrio em favor da harmonia e do *status quo* religioso e social, “ocultando, por isso, as injustiças e negligenciando o valor do conflito como caminho para uma maior harmonia (Souza Santos, 2002: 49). O *dharma* é totalmente insensível ao sofrimento individual.

No caso da *uma* islâmica, Boaventura cita o teórico muçulmano que mencionei anteriormente, Abdullahi Ahmed An-na'im, e destaca o fato de que, se vista do Ocidente, a *shari'a* ou lei islâmica distancia-se da ideia moderna de uma humanidade comum, pois exclui o “outro ocidental” da *uma*, ou irmandade islâmica, e segrega as mulheres do próprio grupo (“com respeito aos não-muçulmanos, a *shari'a* dita a criação de um Estado para muçulmanos como únicos cidadãos, onde os não-muçulmanos não gozam de direitos políticos [...] [e] sobre a mulher, a igualdade está fora de questão” (Souza Santos, 2002: 51); por outro lado, se visto sob a perspectiva da *umma* islâmica e sua ênfase na fraternidade, o Ocidente se apresenta fatalmente individualista e carente de valores comunitários.

---

<sup>7</sup>Para aprofundamento sobre a superioridade moral como instrumento de dominação, indicamos a leitura de Hernández-Truyol e Gleason (2002) e Said (1993), indicados na bibliografia.

A consciência da incompletude das culturas seria o primeiro passo para um “multiculturalismo progressista”, fundado na ideia de abertura dos componentes de um grupo ao olhar do outro, do diferente, que lhe aponte as fragilidades das concepções de seu próprio sistema de valores. O olhar crítico ativo e passivo sobre um sistema de valores distinto do do observador permitiria um desenvolvimento de todas as culturas, por força do diálogo intercultural e consequente aperfeiçoamento dos respectivos sistemas.

Assentada a premissa de que os distintos sistemas de valores devem se abrir ao olhar crítico do outro, Segato relata as diferentes visões a respeito dos fundamentos dos direitos humanos, utilizando os ensinamentos de Bobbio para explicar o caráter histórico dos direitos humanos. Com efeito, Bobbio (2004, p. 5) enfatiza que os direitos do homem são históricos porque “nascidos em certas circunstâncias, caracterizadas por lutas em defesa de novas liberdades contra velhos poderes, e nascidos de modo gradual, não todos de uma vez e nem de uma vez por todas”.

Mesmo em se adotando o fundamento histórico dos direitos humanos, Segato (2006, p. 221) aduz que faltaria dar conta da *natureza da usina que alimenta sua constante expansão*. Ou seja, ainda que tomado como certo que a expansão dos direitos humanos resulta da defesa de “novas liberdades contra velhos poderes”, resta saber o que move o ser humano, em sua individualidade, a este impulso contra o sistema constituído; o que o leva a questionar os códigos morais que nos regem e a defender novas liberdades. É investigação desta hipótese que levará à compreensão da força motriz de expansão dos direitos humanos.

Esta força motriz é assim descrito por Segato (op. cit., p. 221-222):

Sugiro que, para entender esse fenômeno, é necessário incorporar um terceiro princípio de justiça, distante tanto da moral quanto da lei porque, embora oriente decisões e avaliações de comportamentos próprios e alheios, não se baseia em um repertório de normas positivas e enumeráveis. Refiro-me aqui ao impulso ou desejo que nos possibilita, habitemos aldeias ou metrópoles, contestarmos a lei e nos voltarmos reflexivamente sobre os códigos morais que nos regem para os estranharmos e os considerarmos inadequados e inaceitáveis. O impulso ético é o que nos permite abordar criticamente a lei e a moral e considerá-las inadequadas. A *pulsão* ética nos possibilita não somente contestar e modificar as leis que regulam o “contrato” impositivo em que se funda a nação, mas também distanciarmo-nos do leito cultural que nos viu nascer e transformar os costumes das comunidades morais de que fazemos parte.

A compreensão do fenômeno passa pela retomada de conceitos trabalhados pela antropologia, que podem ser colhidos das lições de Geertz (2008) ao afirmar que, como seres de cultura, estaríamos sujeitos a padrões *para* o comportamento e padrões *de* comportamento. Estes padrões diferenciar-se-iam na medida em que aqueles voltados *para* o comportamento seriam responsáveis pela automação das condutas humanas, segundo valores externos que nos são ditados. Por outro lado, os padrões *de* comportamento diriam respeito a condutas produto de reflexão do indivíduo, a partir de uma tentativa de autoconhecimento e de expressão de seu senso crítico. A capacidade ética de assimilar, refletir e criticar os padrões *para* o comportamento é o que nos distinguiria como seres humanos.

E esta pulsão ética seria condição fundamental no movimento de expansão dos direitos humanos. A linha de compreensão do fenômeno expansivo dos direitos humanos defendida pela autora acolhe a ideia de que a ética consiste em um impulso dinâmico, uma aspiração de rompimento com os padrões *para* o comportamento, e se alimenta do desejo de *mais bem, mais vida, melhor verdade*. Isto tornaria possível que, dentro de uma mesma comunidade moral (sociedade), houvesse mais de uma visão de mundo e diferentes impulsos éticos, cuja constante agitação seria capaz de produzir um cenário de questionamento, discussão e evolução dos valores morais e, conseqüentemente, acréscimo, dos valores positivados naquela sociedade<sup>8</sup>. Para Segato, seria este “o motor ético, o impulso por trás do deslocamento expansivo dos direitos humanos” (op. cit., 223-224).

Numa visão sistemática, seriam as imperfeições e inconsistências de determinado sistema normativo os meios pelos quais os seres éticos (assim entendidos aqueles que questionam seus valores morais e se permitem ao olhar do outro) buscariam respostas com base na visão do *outro*, em *outras* soluções, *outras* modalidades, *outras* legislações.

Com base nesta compreensão, Segato (op. cit.) aponta que o relativismo deixa de ser percebido em posição antagônica ao processo de expansão dos direitos humanos, na medida em que seriam exatamente o respeito à diferença, o reconhecimento da incompletude de todos os sistemas de valores e a abertura para o olhar crítico do outro os motores para uma reflexão crítica que, em última análise, produz a expansão dos direitos do homem. Assim, o relativismo, interpretado dessa forma, ao contrário de uma barreira, seria um instrumento em favor da evolução do sistema de defesa de direitos humanos como um todo.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A opção política internacional pela universalização dos Direitos Humanos pode ser verificada pela edição de diversos tratados internacionais que versam sobre a matéria, dentre os quais é possível dar destaque à Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948), à Declaração de Viena (1993) e à Convenção 169/1989 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) sobre Povos Indígenas e Tribais em Países Independentes.

Não obstante a opção manifestada no campo político-jurídico, ainda é atual a discussão no campo científico (principalmente no âmbito da Antropologia) sobre o acerto desta tendência de universalização e, principalmente, sobre a intensidade e o alcance do conceito de “mínimo ético irreduzível” a partir do qual não seriam admitidas concessões dos direitos humanos em favor do aspecto cultural de determinada sociedade.

Este trabalho, produzido com as limitações de quem não é *expert* nas ciências antropológicas, selecionou e procurou apresentar ao leitor não especialista uma visão resumida do posicionamento de uma das vertentes antropológicas que defendem o

---

<sup>8</sup>Sobre o processo de assimilação do sentimento axiológico da sociedade pelo direito posto, descrito como teoria da *dinamogenesis*, recomenda-se a leitura de *Direitos Humanos: conceitos, significados e funções*, indicado nas referências bibliográficas.

*relativismo cultural* como elemento essencial para o próprio processo de expansão dos Direitos Humanos.

## REFERÊNCIAS

BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Nova Edição. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004, 212p.

DEGREGORI, María Cristina Álvarez. *Sobre la mutilación genital femenina y otros demônios*. Barcelona: Publicacions d' Antropologia Cultural. UniversitatAuntònoma de Barcelona, 2001.

DONNELLY, Jack. *Universal human rights in theory and practice*. 2ª edição. Ithaca-NY: Cornell University Press, 2003.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. 1ª edição. 13 reimpr. Rio de Janeiro: LTC, 2008. 323p.

HERNÁNDEZ-TRUYOL, Berta; GLEASON, Christy. *Introduction*. In: HERNÁNDEZ-TRUYOL, Berta (org.). *Moral Imperialism: a critical anthology*. Nova Iorque: New York University Press.,2002. p. 1-18.

HUNTINGTON, Samuel P. *O choque de civilizações e a recomposição da ordem mundial*. Rio de Janeiro: Objetiva, 1997.

PECHINCHA, Mônica Thereza Soares. *Uma antropologia sem o outro*. Brasília: tese de doutorado, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, 2002.

PIOVESAN, Flávia. *Direitos humanos e o direito constitucional internacional*. 9ª edição, rev., ampl. e atual.. São Paulo: Saraiva, 2008.

SAID, Edward. *Cultureandimperialism*. Nova Iorque: Alfred Knopf, 1993.

SEGATO, Rita L. *Antropologia dos direitos humanos: alteridade, ética no movimento de expansão dos direitos universais*. Revista Maná, 2006, p. 207-236.

SEN, Amartya; KLIKSBERG, Bernardo. *As pessoas em primeiro lugar: a ética do desenvolvimento e os problemas do mundo globalizado*. Trad. Bernardo Ajzenberg e Carlos Eduardo Lins e Silva. São Paulo: Companhia das Letras: 2010.

SOUSA SANTOS, Boaventura de. *Toward a multicultural conception of human rights*. In: HERNÁNDEZ-TRUYOL, Berta (org.). *Moral Imperialism: a critical anthology*. Nova Iorque: New York University Press, 2002.p. 39-60.

\_\_\_\_\_. *Se Deus fosse um ativista de Direitos Humanos*. 2ª ed. São Paulo: Cortez, 2014.

\_\_\_\_\_. *Por uma concepção multicultural de direitos humanos*. São Paulo: Revista Lua Nova. Vol. 39, 1997.

SILVEIRA, Vladmir Oliveira da; ROCASOLANO, Maria Mendez. *Diretos Humanos: conceitos, significados e funções*. São Paulo: Saraiva, 2010, 259p.

WILSON, Richard A. (Org.). *Human rights, culture & context: anthropological perspectives*. Londres: Pluto Press, 1997.

*Recebido em : 15 de novembro de 2016*

*Aprovado em: 25 de novembro de 2016*