

Direitos Humanos e suas circulações extra-legais: algumas reflexões antropológicas

Human rights and their extra-legal circulations: some anthropological reflections¹

Ana Lúcia Pastore Schritzmeyer

Tradutor: Ana Lúcia Pastore Schritzmeyer



Edição electrónica

URL: <http://journals.openedition.org/pontourbe/5052>

DOI: 10.4000/pontourbe.5052

ISSN: 1981-3341

Editora

Núcleo de Antropologia Urbana da Universidade de São Paulo

Refêrencia eletrónica

Ana Lúcia Pastore Schritzmeyer, « Direitos Humanos e suas circulações extra-legais: algumas reflexões antropológicas », *Ponto Urbe* [Online], 23 | 2018, posto online no dia 28 dezembro 2018, consultado o 05 maio 2020. URL : <http://journals.openedition.org/pontourbe/5052> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/pontourbe.5052>

Este documento foi criado de forma automática no dia 5 maio 2020.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

Direitos Humanos e suas circulações extra-legais: algumas reflexões antropológicas

Human rights and their extra-legal circulations: some anthropological reflections¹

Ana Lúcia Pastore Schritzmeyer

Tradução : Ana Lúcia Pastore Schritzmeyer

Digressões preliminares

- 1 É lugar comum a insignificante presença do *Homo sapiens*, em termos temporais, tanto no planeta quanto especialmente no Universo. Calcula-se que a Terra tenha em torno de 4,5 bilhões de anos e o Universo cerca de 13 bilhões. O registro mais antigo do *Homo sapiens* é um crânio, de aproximadamente 200 mil anos, encontrado no leste da África, hoje a Etiópia. Todos os achados arqueológicos indicam que a espécie sobreviveu graças à sua capacidade migratória, sua adaptabilidade e à grande diversidade bio-psico-social intra e intergrupos. A maioria dessas características, por sinal, permitiu a várias outras espécies atravessarem os milênios. Parece indiscutível, portanto, que o movimento e a plasticidade contribuem para a continuidade e a permanência da vida.
- 2 Na segunda metade do século XIX, Charles Darwin sofisticou o conceito de evolução biológica e demonstrou que mutações imprevisíveis estão em seu cerne. Mesmo assim, fortaleceu-se, no interior de grupos intelectualizados dos centros urbano-industriais europeus, o *senso comum* (Geertz 1997:11-141)² segundo o qual a evolução social humana, desde os primórdios, desenvolveu-se, necessariamente, de formas simples (selvagens) para complexas (civilizadas), sendo esse um movimento sequencial, cumulativo e progressivamente unidirecional rumo ao implacável aperfeiçoamento racional, técnico e científico da humanidade. Todavia, mesmo no auge do cientificismo

do final do século XIX, já se evidenciavam os problemas que acompanhavam esse progresso.

- 3 Alguns anos após o término da Segunda Guerra Mundial, com a Organização das Nações Unidas (ONU) já criada (fevereiro de 1945) e a Declaração Universal do Direitos Humanos já proclamada (10/12/1948), o braço educacional da ONU, a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO) promoveu a publicação de uma coleção de textos destinados a combater distintas formas de preconceitos étnico-raciais. O antropólogo Claude Lévi-Strauss foi convidado a escrever um desses textos e o intitulou “Raça e História”. Um dos seus argumentos centrais é que:

(...) o "progresso" (...) não é nem necessário nem contínuo; procede por saltos, ou, tal como diriam os biólogos, por mutações. Estes saltos não consistem em ir sempre mais longe, na mesma direção; são acompanhados por mudanças de orientação, um pouco à maneira dos cavalos, no jogo de xadrez, que têm sempre à sua disposição várias progressões, mas nunca no mesmo sentido. A humanidade em progresso nunca se assemelha a uma pessoa que sobe uma escada, (...), evoca antes o jogador cuja sorte é repartida por vários dados e que, cada vez que os lança, os vê espalharem-se no tabuleiro (...) só de tempos em tempos (...) as somas se adicionam para formar uma combinação favorável (Lévi-Strauss 1993:342-343).

- 4 Feitas estas primeiras digressões, vale ainda pontuar mais uma relativa ao quão recente é a invenção da escrita na história humana.

- 5 Novamente se contrapondo ao *sensu comum* da época, que atribuía a capacidade de acumular aquisições e “progredir” somente a povos que dominavam a escrita, Lévi-Strauss lembra que uma das fases mais criativas da história humana foi o chamado período neolítico: milênios durante os quais se desenvolveram a agricultura, a domesticação de animais e outras artes. Para chegar a essas conquistas,

(...) foi preciso que, durante milênios, pequenas coletividades humanas observassem, experimentassem e transmitissem o fruto de suas reflexões (...) enquanto a escrita ainda era desconhecida (Lévi-Strauss 1957:317).

Mesmo no plano da técnica, Lévi-Strauss afirma:

(...) a dos egípcios ou dos sumérios não era superior às obras de certos americanos que ignoravam a escrita (...). Inversamente, desde a invenção da escrita até o nascimento da ciência moderna, o mundo ocidental viveu cerca de 5.000 anos durante os quais seus conhecimentos flutuaram mais do que aumentaram (idem).

- 6 Embora Lévi-Strauss reconheça que não se pode conceber o desenvolvimento científico dos séculos XIX e XX sem a escrita, ele a considera condição necessária, mas não suficiente para explicá-lo. E, de forma contundente, conclui que o único fenômeno fielmente relacionado à escrita

(...) foi a formação das cidades e dos impérios, isto é, a integração, num sistema político, de um número considerável de indivíduos e sua hierarquização em castas e classes. (...), é preciso admitir que a função primária da comunicação escrita é facilitar a servidão. O emprego da escrita para fins desinteressados, tendo em vista tirar satisfações intelectuais e estéticas, é um resultado secundário, se é que não se reduz, no mais das vezes, a um meio de reforçar, de justificar ou de dissimular o outro (ibidem:318).

- 7 Sem dúvida, muitos debates podem ser apreendidos destas afirmações como, por exemplo, a íntima relação entre produção de conhecimento escrito, poder e dominação.

Olhemos mais perto de nós a ação sistemática dos países europeus em favor da instrução obrigatória, que se desenvolve durante o século XIX, e vai de par com a extensão do serviço militar e com a proletarização. A luta contra o analfabetismo se confunde assim com o aumento do domínio dos cidadãos pelo Poder. Pois é preciso

que todos saibam ler para que este último possa dizer: ninguém se escusa de cumprir a lei, alegando que não a conhece (ibidem:318-319).

8

9 Voltaremos a estas digressões no correr do texto e, especialmente, no final.

Leis e profissionais do direito frente a movimentos e fluxos de pessoas e bens

- 10 Os atentados de 11 de setembro de 2001, nos Estados Unidos da América (EUA), seguidos dos discursos do Presidente George W. Bush sobre ser inevitável a invasão do Iraque devido às prováveis armas químicas daquele país e sua letalidade para todo o planeta deram ao início do século XXI um tom apocalíptico. A insignificância da existência humana, em escalas cósmica e geológica, contrastava-se, mais uma vez, tal como ocorrera após as bombas nucleares lançadas sobre Hiroshima e Nagasaki, com a possibilidade de a humanidade se destruir e destruir o planeta.
- 11 Mas a guerra EUA X Iraque, que então se fez sem o apoio de vários países europeus aos EUA, centrada em território iraquiano e muito controlada pela mídia, logo enfraqueceu a sensação de que o fim do mundo estava próximo. Restaram muitos mortos e inúmeros destroços, dentre os quais a derrocada final de certos conceitos e modelos explicativos das ciências sociais que, há décadas, já estavam em processo de corrosão.
- 12 Clifford Geertz e Adam Kuper, dois importantes antropólogos norte-americanos da segunda metade do século XX, anteciparam em, respectivamente, um ensaio, "O mundo em pedaços: cultura e política no fim do século"(Geertz 2001), e um livro, *Cultura: a visão dos antropólogos* (Kuper 2002), reflexões sobre a impotência de certos conceitos e modelos teóricos frente às mudanças e aos acontecimentos globais do final do milênio.
- 13 O artigo de Geertz é polêmico. Logo de início, denuncia o fato de que muito da teoria política ainda se apresenta como uma análise universal do poder, da legitimidade e da justiça, embora não passe de um conjunto de abordagens pontuais, voltadas para questões imediatas. Segundo o autor, o mundo pós-queda do muro de Berlim não era nem poderia mais ser visto como composto por potências compactas, blocos antagônicos, arranjos e rearranjos de macroalianças, pois se tratava de um complexo regido por um padrão muito mais pluralista de relações entre grupos, as quais possuíam formato vago, irregular, indeterminado, resultando daí uma sensação generalizada de inconstância e incerteza.
- 14 Segundo Geertz e Kuper, em um mundo de guerras étnicas, de "multiculturalização" do capital internacional, separatismos linguísticos e esgarçamento generalizado das relações sociais, predominam sentimentos de dispersão, de particularidade, de complexidade e de descentramento. Tais sentimentos tanto apontam para novos ganhos, como certos avanços em relação à paz e à "civildade", quanto indicam novas e surpreendentes perdas, como o aprofundamento de provincianismos, xenofobias e "piratarías".
- 15 Tendo em vista esse novo contexto sociopolítico estilhaçado, Geertz questiona o que ainda é possível indicar como geral ou global e como compreender e conceituar novos coletivos. Nessa mesma direção, eu pergunto: como leis e profissionais do direito têm se posicionado frente a movimentos e fluxos cada vez mais intensos de pessoas e bens?

Que alcance ganham, ou perdem, os princípios contidos nas cartas de Direitos Humanos?

- 16 Concordo com Geertz que o melhor caminho não é aderir a teorias que propõem a reconstrução de macroantagonismos através de conceitos integradores e totalizantes como *tradição, identidade, religião, ideologia, valores, nação, cultura, sociedade, Estado e povo*. Em um mundo estilhaçado, ao invés de nos preocuparmos com a recomposição da figura estilhaçada ou de utilizarmos os estilhaços para compor uma nova figura, parece válido atentar para eventuais novas figuras que os próprios estilhaços compõem. Essa é a proposta de Geertz, a qual, todavia, não rechaça por completo possíveis novas teorias ou ideias gerais sobre política, economia e direito.
- 17 Geertz critica tentativas de substituir antigos conceitos integradores e totalizantes por outros ainda de maior escala, como “civilizações” ou histórias grandiosas e dramáticas, tal como fez Samuel Huntington em sua previsão, anterior ao “11 de setembro”, de que o século XXI seria marcado por um “choque de civilizações” (Huntington 1996). Geertz também descarta o radicalismo pós-moderno, que abandona a busca de padrões abrangentes em nome do reconhecimento de histórias divergentes, contadas em idiomas irreconciliáveis. Constatar o fim da história; afirmar que todo conhecimento visa à tomada de poder ou apostar em predestinações e soluções genéticas também são opções estéreis e descartáveis, na opinião do autor.
- 18 Ele aponta para a criação de um novo diálogo entre teoria política e antropologia, baseado no que Charles Taylor denomina “diversidades profundas” (Taylor 1993): uma pluralidade de maneiras de fazer parte, de ser, mas que não excluem um sentimento de vinculação real entre as pessoas, mesmo elas não estando ligadas de forma abrangente, uniforme, primordial ou imutável.
- 19 Por essa via, tanto teóricos da política, quanto antropólogos (e, eu diria, também juristas) terão de inventar um novo modo de pensar, receptivo às particularidades, às individualidades, às estranhezas, mas também capaz de reconhecer abrangências mutáveis, típicas das novas configurações sociopolíticas, compostas por heterogeneidades instáveis.
- 20 À luz dessas ideias, torna-se pouco profícuo insistir em velhas unidades culturais como a Europa, a América Latina, a Rússia, os protestantes, os católicos, o mundo urbano, o mundo rural, os iraquianos, os norte-americanos e mesmo em conceitos como cultura, Estado, território, país e nação. E os Direitos Humanos? O que dizer de seu caráter “universal”?³
- 21 Ao abordar a relação entre o trabalho de antropólogos e o de teóricos da política, Geertz sugere que, enquanto os segundos parecem flutuar sobre um matagal de conflitos, em uma espécie de balão, buscando generalidades, antropólogos enveredam pelo matagal, estudando minúcias e produzindo etnografias. A metáfora ajuda a pensar as tensões existentes entre uma visão flutuante, meditativa, panóptica e, por isso mesmo, míope para heterogeneidades e estilhaços, típica de códigos e leis, e uma visão microscópica, obcecada pela eloquência das particularidades, típica das demandas de grupos identitários.
- 22 Seguindo o raciocínio de Geertz, parece pertinente pensar a possibilidade de se inventar um meio termo, quem sabe um “farol” no qual se combinem percepções abrangentes com observações minuciosas (Schritzmeyer 2005).

- 23 Portanto, a teoria política, o direito, a antropologia e uma antropologia do direito podem e devem se iluminar, reciprocamente, sem opor o delicado trabalho de revelar variedades ao também delicado esforço de elaborar caracterizações gerais e definir afinidades, valendo lembrar que etnografia não é apenas um mero método de coleta de dados, mas uma produção teórico-empírica de alto potencial crítico-analítico, inclusive porque coloca em xeque a clássica cisão entre sujeito e objeto e, conseqüentemente, a ilusão da neutralidade científica e tudo o que dela decorre (Peirano 2014).
- 24 Nesse farol para debates interdisciplinares, não há lugar nem para teorias arraigadas a gêneros abrangentes, avessos ao que é múltiplo, misturado, irregular, cambiante e descontínuo, nem para minúcias e detalhes intransponíveis para contextos mais amplos. Do alto desse farol interdisciplinar, que ao mesmo tempo está no chão e no ar, não veríamos o confronto entre Estados Unidos e Iraque apenas como uma guerra entre Estados, povos, sociedades e menos ainda entre civilizações, mas entre interesses, movimentos e organizações supra e/ou plurinacionais.
- 25 Cientes desse mundo ao mesmo tempo globalizado e dividido; interligado e compartimentado; cosmopolita e pleno de provincianismos; cabe perseguir a possível lógica dessas divisões e diferenças em busca do entendimento dos vários níveis de heterogeneidade cultural em que se encontram os países do século XXI (aproximadamente 50, no pós-Segunda Guerra Mundial, e atualmente quase 200). Países resultantes do naufrágio pós-colonialista, delimitados por fronteiras que, como cicatrizes, marcam os enfrentamentos entre antigos blocos europeus, sem relação com limites étnicos ou outros fatores locais.
- 26 Talvez abrir mão da ideia de países e pensar em etnias seja uma saída para compreender a superposição de poderes, formadora de corpos localmente díspares, porém com alguma integralidade. Realizar intelectualmente essa empreitada, e ainda considerar que etnias também se encontram cercadas por uma nova conjuntura política, desde ao menos 1945, e sem esquecer recomposições internas e externas, não é tarefa simples.
- 27 Antropólogos, juristas e teóricos da política, além de outros estudiosos da vida social, pensando juntos o que costumam pensar separados, aparando arestas de conceitos estilhaçados ou mesmo abandonando-os, talvez possam avançar, com algum sucesso.
- 28 Finalizemos este item, pontuando mais uma inquietação. Se a questão não é mais um consenso global duradouro e sim como, de modo viável, prescindir dele (Geertz 2001:223), ou seja, se há necessidade de novas teorias que analisem possíveis reconciliações político-culturais, ainda que instáveis, serão o liberalismo e os Direitos Humanos capazes de contemplar tal desafio?
- 29 Por mais que sejam criticados os conceitos liberais de direito, de Estado de Direito, ou as propostas de discursos e de movimentos internacionais e nacionais de Direitos Humanos, Geertz considera viável uma espécie de novo liberalismo. Trata-se, na opinião dele, de explorar o potencial do discurso liberal em uma nova dimensão de heterogeneidade:
- A tese que enunciei (...) — a de que a teoria política não é, ou, pelo menos, não deve ser uma reflexão intensamente generalizada sobre assuntos intensamente generalizados, (...), mas deve, antes, ser um compromisso intelectual, móvel, preciso e realista, com problemas presentes que não são presentemente clamorosos — aplica-se com força especial ao liberalismo, uma vez que, em alguns momentos, ele tem sido aplicado com certa indiferença à realidade das coisas (Geertz 2001:226).

- 30 Sem entrar nessa celeuma, aproveite-a para introduzir, brevemente, algumas reflexões a respeito de como, no campo antropológico, se fez presente e ganhou espaço relevante o tema dos Direitos Humanos.

Antropologia e Direitos Humanos

- 31 Foi no auge do positivismo, do cientificismo e do neocolonialismo do final do século XIX que a antropologia conquistou suas primeiras cátedras nas principais universidades alemãs, inglesas, francesas e estadunidenses. Inspiraram-na os então modelos mecanicistas e organicistas das ciências físicas e naturais.
- 32 Sua questão inaugural, cientificamente ousada ainda que politicamente atrelada a projetos imperialistas, voltava-se para um conceito-chave do campo dos Direitos Humanos: a definição de *humanidade*. Seria ela um só conjunto, formado por grupos aparentemente distintos, mas com características fundamentais comuns? Teriam todos os grupos a mesma origem? Se sim, como explicar as inúmeras diferenças entre eles?
- 33 Para responder a essas e outras perguntas, trabalhos inaugurais, de base evolucionista, mapearam e compararam muitos grupos humanos, de diferentes tempos e espaços. Como os primeiros antropólogos mal saíam de seus gabinetes e apenas reuniam e analisavam relatos elaborados por terceiros (viajantes, comerciantes, missionários, administradores coloniais, clérigos, botânicos, pintores etc.), sua forma de trabalhar ficou conhecida como *antropologia de gabinete*.
- 34 O evolucionismo cultural foi a teoria em que esses antropólogos se basearam para sistematizar tais relatos. Conforme já vimos, ao nos reportarmos a Lévi-Strauss, tal evolucionismo se distanciava do biológico-darwinista, pois pressupunha uma noção linear, sequencial, cumulativa e unidirecionada de progresso. A heterogeneidade humana era, assim, enquadrada em categorias como selvageria, barbárie e civilização. No topo estavam as elites políticas europeias e norte-americanas: monoteístas, monogâmicas, brancas, urbanas, letradas, fabris e organizadas em Estados. Esse mesmo evolucionismo cultural, todavia, também ousou inovar ao afirmar a existência de uma *unidade psíquica humana*, contrapondo-se a convicções da época segundo as quais alguns grupos, como os aborígenes, seguiam mergulhados na *animalidade* (Carneiro da Cunha 1986).
- 35 Logo no início do século XX, com o incremento do chamado *trabalho de campo etnográfico*, que implicava o contato direto entre antropólogos e os grupos estudados, a estabilidade do modelo explicativo evolucionista se viu abalada por inquietações éticas e controvérsias teóricas.
- 36 Nos textos dos primeiros etnógrafos já aparecem críticas ao caráter etnocêntrico do método evolucionista, embora ainda também haja passagens paradoxais, demonstrando dificuldades frente a uma mudança de paradigma:
- 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 2003:8).
- O mesmo autor afirma:
- 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

semilegais 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).

- 37 Até esse momento de guinada epistemológica, os “selvagens” eram classificados, na melhor das hipóteses, como exóticos e dignos de compor vitrines em *Exposições Universais*, como a de 1889, em Paris (Darmon 1991:11), ou eram alvos de projetos que visavam a preservar seu *estado primitivo*. Na maior parte das vezes, intervenções de todo o gênero, justificavam-se em nome da aceleração de seu progresso.
- 38 Criminosos, mulheres, crianças, portadores de deficiências físicas e mentais, negros, indígenas, não heterossexuais foram, igualmente, objeto de minuciosos *tratados científicos* a fim de detectar suas *faltas*, seus *defeitos*, suas *doenças* e, obviamente, corrigi-los (Fry 1983 e 1985).
- 39 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.
- 40 Passados cem anos desse cenário durante o qual a antropologia se desdobrou em várias escolas de pensamento ou em *estilos* (Cardoso de Oliveira 1988), cada novo estudo, a seu modo, fez uma espécie de *mea culpa* em relação às “marcas de nascença” colonialistas da antropologia e, na base de muitos desses estudos, está presente o tema da *universalidade* e das *particularidades* humanas (Laplantine 1988).
- 41 Tanto nos centros em que se originou, como nas antigas colônias, mudanças geopolíticas, intelectuais, artísticas, acadêmicas e especialmente em ordenamentos jurídico-democráticos, rearranjaram e encaminharam o conjunto da produção do conhecimento antropológico para fortes críticas ao etnocentrismo.
- 42 Praticamente todos os países ocidentais contêm, atualmente, em suas constituições, ideais liberais herdados da Revolução Francesa, fortalecidos, após a Segunda Guerra Mundial, com a Declaração Universal dos Direitos Humanos e, mais recentemente, reforçados por discursos de base antropológico-relativista. Em vários desses países, muitos antropólogos atrelaram suas pesquisas a bandeiras de grupos minoritários em busca de direitos políticos, econômicos, sociais, étnicos e de gênero. Os *Direitos Humanos* entraram, assim, na pauta das produções antropológicas e das demandas por acesso a direitos, recolocando, mais uma vez, o velho dilema do reconhecimento de especificidades frente ao estabelecimento de princípios e garantias *universais*.
- 43 Em países considerados *periféricos*, como o Brasil, e em outras ex-colônias sul-americanas, a antropologia se voltou enfaticamente para desigualdades locais e para o detalhamento etnográfico de grupos marginalizados, como etnias indígenas, descendentes de escravos, brancos minoritários, operários, camponeses, crianças, mulheres e idosos (Peirano 1999).
- 44 No Brasil das duas últimas décadas do século XX, após o fim do regime militar, somaram-se aos “estudos de minorias” pesquisas voltadas para “grupos de elite”, suas dinâmicas e as características de funções de comando exercidas nos poderes executivo, legislativo, judiciário, nas polícias, no ministério público e em grandes empresas, fazendo com que se incrementassem subáreas como as da *antropologia do direito, da política, das instituições e das profissões*⁴.
- 45 Esse crescente volume de trabalhos, pautados em novos conceitos e modelos explicativos de bases relativista, culturalista, dialógica e polifônica, penetraram com dificuldade nos discursos do senso comum, da mídia, em materiais didático-

pedagógicos de escolas, universidades e, especialmente, em faculdades de direito brasileiras (Schritzmeyer 2004:cap. II).

- 46 Nas décadas posteriores à fundação da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, um *liberalismo de fachada* combinou-se, paradoxalmente, com ideias hierarquizantes do *darwinismo social*, as quais, na prática, anulavam os princípios liberais igualitários e descartavam debates sobre cidadania e livre-arbítrio dos indivíduos (Adorno 1988 e Schwarcz 1993). Até hoje, em várias faculdades de direito no Brasil, tons evolucionistas e lombrosianos tingem as aulas e livros doutrinários. Ainda persistem, como hegemônicas, dentro e fora das faculdades de direito, representações estreitas de família (nuclear, monogâmica e heteroparental) e referências genéricas a *índios*, como se formassem um conjunto étnico homogêneo e inferior ao dos *brancos*.
- 47 Diante desse quadro, seja no Brasil ou em outros países, a antropologia, justamente devido ao seu percurso inicialmente atrelado ao colonialismo, pergunta-se, ainda hoje e com frequência, até que ponto defender valores contidos nos Direitos Humanos não é uma nova forma de *ocidentalcentrismo* (Panikkar 1982), uma vez que são eles resultantes de um arranjo cultural típico do Iluminismo do século XVIII e da Revolução Francesa.
- 48 Afinal, existem ou não valores universais que ultrapassam condicionantes culturais? Há como definir *natureza humana*, *dignidade da pessoa humana* ou mesmo *humanidade* sem adotar pressupostos de um arranjo específico de valores?
- 49 Segundo o antropólogo brasileiro Luiz Eduardo Soares, sete são as respostas básicas a esses dilemas, sendo a abordagem antropológica apenas uma dentre elas (Soares 2002).
- 50 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.
- 51 Para a biologia, somos todos *humanos* porque partilhamos da mesma *natureza* ou *espécie*, de modo que cabe aos cientistas esclarecer toda e qualquer dúvida em relação ao que é a *natureza humana*.
- 52 Abordagens racionalistas, por sua vez, apregoam a existência de uma *razão pura*, livre de paixões e, portanto, capaz de postular direitos universais. Trata-se de uma *missão legalista-positivista*.
- 53 Para os neoevolucionistas, 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*.
- 54 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 haverá os mais e os menos humanos. Uma *missão política*, de enfrentamento e desmascaramento desses pilares, coloca-se, então, como necessário caminho de esclarecimento e mudança.
- 55 Finalmente, para a maioria dos antropólogos, os Direitos Humanos são um típico arranjo histórico da cultura ocidental moderna, cabendo ao discurso antropológico desmistificar a universalidade atribuída a esses valores.
- 56 Segundo Soares, uma sétima e viável possibilidade de abordar a questão da existência de valores universais em face de condicionantes culturais implica uma *adesão crítica* aos Direitos Humanos, ou seja, constatar que a intervenção em culturas alheias, em nome

de valores expressos nesses direitos é uma postura etnocêntrica, mas passível de, se assumida de modo crítico, contribuir para amenizar situações de crise aguda, viabilizar diálogos e negociações.

- 57 Destas sete abordagens, ainda segundo o autor, decorrem sete problemas básicos.
- 58 Para diferentes religiões e seus distintos livros sagrados, somente possuem “direitos” aqueles que aderem à fé por eles propagada, o que, historicamente, configurou e segue configurando exclusões, disputas, conflitos e mesmo *guerras santas*.
- 59 A resposta biológica toma a *natureza* como um “argumento natural” e não filosófico-político, deixando de assumir o quanto esse mesmo argumento já embasou discursos tanto igualitários quanto totalitários.
- 60 Racionalistas, por sua vez, não admitem que uma *razão pura* é como um dogma sagrado no qual se esconde sua gênese mundana e histórica.
- 61 Neoevolucionistas 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, como aconteceu, por exemplo, no já mencionado confronto entre EUA e Iraque no “pós-11 de setembro”.
- 62 A abordagem marxista-ortodoxa se esquivava, geralmente, de encarar a existência de um pluralismo jurídico no contexto do “direito burguês”. Ela evita considerar que “instituições da justiça burguesa” podem se contrapor a interesses das elites econômicas, instaurando ordens alternativas no interior da própria ordem capitalista vigente.
- 63 A própria abordagem antropológica dos Direitos Humanos, ao explicitar as origens histórico-ideológicas do universalismo desses direitos e ao apontar que ele jamais se realizou plenamente devido às suas limitações etnocêntricas, instaura um respeito relativista por todo e qualquer arranjo cultural, levando, muitas vezes, a paralisias teóricas e políticas frente a questões urgentes, de grande relevância e impacto social.
- 64 Deste modo, Soares indica uma *adesão crítica* e *sem culpa* aos Direitos Humanos como o caminho mais viável para uma militância que aposte em diálogos entre diferentes e na possibilidade de que, desses contatos, eventualmente resultem bons entendimentos, concessões e a construção de convergências.
- 65 Talvez, um outro modo de afirmar a mesma coisa seja dizer que, se potencializarmos o caráter ético dos Direitos Humanos e assumirmos as responsabilidades e desafios decorrentes, poderemos tornar mais viáveis e efetivos seus princípios. Entendo que a antropologia pode contribuir para isso.

Contribuições antropológicas para potencializar a ética dos Direitos Humanos

- 66 Embora não seja possível, neste momento, aprofundar devidamente o complexo debate filosófico que envolve as noções de lei, ética e moral, cabe ao menos pontuar a relevância desses conceitos. Farei isso em diálogo com o filósofo Renato Janine Ribeiro.
- 67 Ele lembra que ética (do grego *ethos*) significa caráter, enquanto moral (do latim *mores*), reporta-se aos costumes. Seguir os costumes dominantes é, portanto, um comportamento moral, enquanto é ético, diante de questionamentos e dúvidas, tomar decisões difíceis e responsabilizar-se por elas (Ribeiro 2008:162).

68 Lembrando que foi durante o Iluminismo, no século XVIII, que se operou, especialmente na filosofia kantiana, a desvinculação entre ética, moral e religião, Ribeiro afirma:

“A ideia de que, para ser moral, seria preciso acreditar em Deus (isto é, no Deus que amedronta, que pune: o Deus do inferno) é contestada em nome de uma ética humana, que possa valer mesmo sem o medo do castigo eterno” (Ribeiro 2006).

69 Kant teria dado um passo decisivo ao enunciar o princípio segundo o qual cada ser humano é um legislador ético, pois, ao praticar uma ação, reconhece o direito e o dever de qualquer outro ser humano agir da mesma forma. Para que, portanto, o caos social não se instale, cada legislador ético, ao agir, precisa levar em conta a potencial reciprocidade de seus atos, avaliar consequências, decidir levando em conta os outros e responsabilizar-se por seus atos.

70 Há um forte pressuposto igualitário na base desse enunciado, uma vez que legisladores éticos se percebem como parte de um conjunto em que não são privilegiados, em que não podem legislar em causa própria porque, por exemplo, se humilharem ou matarem serão humilhados ou mortos.

71 No campo da antropologia brasileira do direito, este é, por excelência, o terreno em que os conceitos de *indivíduo* e *pessoa* entram em cena para apontar muitas ambiguidades e tensões, com base em várias etnografias. No Brasil, uma frágil e recente ordem republicana e democrática, ancorada no individualismo e na igualdade de todos perante as leis, convive com uma forte e persistente ordem tradicional hierarquizante, orientada por favoritismos e conduzida por *peessoas* que desfrutam de privilégios e imunidades, graças a marcadores sociais como gênero, etnia, idade, escolaridade, classe social, cargo, função, laços de parentesco e outros (DaMatta 1983; Kant de Lima 1989 e 1993). Funções e ações políticas, legislativas e até judiciais, no Brasil, estão longe de ser espaços voltados para interesses públicos. Desses espaços, aliás, partem muitas propostas e ações voltadas para interesses privados responsáveis por enunciar e reforçar quem são os “mais” e os “menos” humanos (Fonseca & Cardarello 1999).

Como afirma Ribeiro,

“(…) os direitos humanos, a rigor, só podem ser implantados num Estado democrático”, o qual não é sinônimo de estado republicano, pois “(…) o essencial da república é a capacidade de cada um abrir mão de seus interesses e desejos pessoais em favor do bem comum, da coisa pública, da *res publica*. (…)”. Na democracia pulsa, com força, o desejo do povo ter o que não tem. República e democracia são, portanto, opostas, mas complementares. Uma controla os desejos enquanto a outra os mobiliza: “(…) é preciso que a república seja capaz de “segurar” a democracia (…), porém, (…) se não houver esse clamor por ter daqueles que não têm, (…) [um] regime político será superficial, sem vida (Ribeiro 2003:154).

72 Seriam então as leis republicano-democráticas um mecanismo capaz de, ao mesmo tempo, conter os desejos em função do “bem comum”, dosando-os sem sufocá-los?

73 Ainda dialogando com Ribeiro, vale lembrar que leis visam à manutenção de uma certa ordem social, mas podem ser obedecidas por quem não concorda com essa ordem, pois leis estão geralmente associadas a vigilâncias e punições. Quem obedece porque se sabe vigiado ou porque teme ser punido não é ético, mas um mero cumpridor das leis que, inclusive, podem sequer ser republicanas ou democráticas.

74 Algo muito diferente é respeitar um princípio ético (legalizado ou não) porque se acredita em seu valor e se aposta que a vida social será melhor se ele for efetivado. Quando uma lei é obedecida porque é respeitada, tem-se, ao mesmo tempo, ética e

legalidade. Sujeitos, todavia, podem cometer ilegalidades porque respeitam princípios éticos contrariados por leis: esses são sujeitos éticos ainda que ajam ilegalmente (Ribeiro 2003:151-153 e 2008:163).

- 75 Um dos maiores problemas dos sistemas jurídico-legais, para Ribeiro, é o fato de seus textos e suas políticas se voltarem, quase que integralmente, à avaliação dos motivos que levam à desobediência das leis, enquanto, no plano ético, o que mais importa são os desejos e as motivações que levam os sujeitos a respeitar princípios. Nessa direção, o filósofo afirma:

Nós nos acostumamos a leis, e até à ética, no sentido de proibições, mas não no sentido de imperativos. É triste pensar que a ética ficou reduzida à abstenção da conduta antiética e não se consubstancia, geralmente, no empenho por uma conduta ética (Ribeiro 2003: 152).

- 76 Podemos concluir, portanto, a partir dessas breves menções, que uma nova sociabilidade ética pode ser construída se os princípios fundamentais dos Direitos Humanos forem não apenas cristalizados em leis e “obedecidos” em razão de vigilâncias e sanções, mas debatidos, compreendidos e aceitos porque há um senso de responsabilidade social que motiva os cidadãos a aderirem a eles: responsabilidade e desejo por uma vida coletiva de qualidade, não meramente em termos de acesso a bens materiais, mas, principalmente, a bens imateriais.

- 77 Adensem um pouco essa questão, voltando a Lévi-Strauss e a uma passagem em que ele se reporta aos Direitos Humanos:

(...) a simples proclamação da igualdade natural entre todos os homens, e da fraternidade que deve uni-los sem distinção de raça ou cultura, tem algo de decepcionante para o espírito, pois negligencia uma diversidade que de fato se impõe à observação. (...). As grandes declarações de Direitos Humanos têm (...) essa fraqueza: enunciar um ideal que raramente atenta para o fato de que o ser humano não realiza sua natureza em uma humanidade abstrata (Lévi-Strauss 1993:335)

- 78 Geertz avança nessa direção, concordando com Lévi-Strauss em relação ao fato de que etnocentrismos estão mais presentes na vida social do que práticas igualitárias. Os dois autores reconhecem que práticas etnocêntricas, no limite, valorizam e resguardam a própria diversidade, mas alertam para os riscos de a constatação das diferenças ensejar comportamentos que colocam em xeque a diversidade humana. Geertz menciona a possibilidade de o etnocentrismo produzir duas posturas opostas e igualmente danosas para o convívio social: de um lado, um “narcisismo moral exacerbado”, que pode levar a extermínios e, de outro lado, uma “entropia moral exacerbada”, um relativismo indiferente e desinteressado, que cria invisibilidades (Geertz 2001:68-95).

- 79 É viável um meio termo entre essas posturas opostas?

É possível legislar a respeito do que transita e é fluido? Do imprevisível? Atuais movimentos e fluxos de pessoas e bens estão fora de controle?

- 80 Por tudo o que já foi exposto, podemos concluir que movimentos e fluxos de pessoas e bens são a regra e não a exceção na história humana e que, se prosseguirmos observando-os e analisando-os a partir de conceitos e teorias que pensam o poder como centrífugo ou piramidal, encarnado e centralizado em pessoas ou grupos facilmente

identificáveis, veremos mais descontrolado e estilhaçado onde, na verdade, já existem novas formas de organização e de controle.

- 81 Se legislar não for apenas o mero registro impositivo-sancionatório do que interessa ao grupo específico ao qual pertence o legislador, mas for um exercício cívico, republicano e democrático de “legisladores éticos”, realmente compromissados com o bem comum, é desejável que se legisle para estabelecer parâmetros éticos para aquilo que transita, que é fluido e que escapa aos convencionais controles hierárquicos, repressivos e punitivos. Por exemplo, estabelecer parâmetros éticos para as chamadas *justiças do diálogo* (Oliveira 2010), tais como as práticas mediadoras, conciliatórias, restaurativas e de negociação implica escapar (ou tentar escapar) das “justiças adversariais”, que exacerbam o antagonismo entre as partes e, conseqüentemente, polarizam argumentos ao invés de procurar possíveis convergências (Schritzmeyer 2013a).
- 82 Os princípios dos Direitos Humanos, expressos em cartas, tratados, planos e diretrizes, adequam-se bem melhor a parâmetros éticos em construção, em debate e em negociação, ou seja, em trânsito e instáveis, do que à proposta de leis e códigos prescritivo-punitivos estáveis. Descortina-se, assim, um imenso e plural campo de políticas voltadas para a educação em Direitos Humanos (Schritzmeyer 2014), mas não no sentido de meramente consolidar certos valores
- “Como se eles já estivessem dados, e como se a questão dos valores devesse passar pela solidez e não, justamente, pela construção de sujeitos capazes de lidar com a dúvida. (...) a educação deve procurar tornar as pessoas o mais capazes possível de lidarem com um mundo de dúvidas, de ambigüidades, e isso é importante tanto do ponto de vista psicológico como do ponto de vista ético (...). A capacidade de lidar com a instabilidade ainda hoje não é valorizada devidamente. Se prestamos atenção na linguagem cotidiana, vemos o valor que se dá para a estabilidade, para a densidade, para o equilíbrio... e isso num mundo em que tudo está sob terríveis ameaças” (Ribeiro 2003:158-159).
- 83 Justamente diante de algumas dessas ameaças, movimentos humanitários funcionam em rede e são protagonizados, cada vez mais, por sujeitos coletivos, como é o caso da organização *Médicos sem Fronteiras* e do *Greenpeace*. Segundo uma lógica parecida, funcionam os tráficos de armas, de drogas, de seres humanos, os distintos tipos de corrupção nacionais e internacionais, fluxos de capital financeiro, legais e ilegais, além de tantos outros movimentos de pessoas e bens, graças, entre outros suportes e facilidades, às novas tecnologias digitais e de informação que, *em tempo real*, transportam *virtualmente* tudo e todos.
- 84 O antropólogo Gustavo Lins Ribeiro, em conferência proferida na 30ª Reunião Brasileira de Antropologia, mencionou previsões, segundo as quais, em 2020, existirão mais de 9 bilhões de contas de telefones celulares. Cada uma delas significará um *smartphone* cujos movimentos e fluxos, traduzidos em algoritmos, permitirão rastreamentos, consultas, ofertas, controles das redes e dos perfis de usuários. Estes, como bem apontou Lins Ribeiro, trabalham gratuitamente para empresas que, tendo construído um “oligopólio social”, captam e capitalizam quantidades massivas de criatividade e conhecimentos que transitam e fluem pela multidão de usuários (Lins Ribeiro, 2016).
- 85 As clássicas estratégias metodológico-antropológicas de contatar *interlocutores*, perceber e vivenciar sentimentos com eles, estarão com seus dias contados frente a essas megatecnologias de captação de dados? Penso (e sinto) que não, pois, conforme declarou Lévi-Strauss em uma entrevista:

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).

- 86 Essa percepção de diferentes “sistemas de referência”, através de experiências não meramente racionais, mas também sensoriais e emocionais, somadas à avaliação do que, entre esses sistemas, pode ou não ser traduzido e eventualmente conectado; essa resignação respeitosa de que fala Lévi-Strauss; tudo isto, enfim, compõe um conjunto que extrapola o que a tecnologia dos algoritmos é capaz de alcançar, analisar, controlar e conduzir. O mundo sensível e o campo do simbólico, das humanidades e das artes ainda não foram completamente capturados e controlados. Esperamos que assim prossiga.

Digressões finais

- 87 Se a antropologia pôde romper, há quase um século, com a sua marca evolucionista e imperialista de nascença, e foi capaz de, mesmo esbarrando em resistências, ainda hoje persistentes, propor novas formas de compreender as diferenças, por que os princípios, discursos e práticas éticas dos Direitos Humanos não podem cumprir, cada vez mais e para além das leis, o papel de, também constantemente questionando suas marcas de nascença, proporem-se como canais para a comunicação e o entendimento entre particularidades conflitantes?
- 88 Finalizo, sem na verdade concluir, com mais algumas palavras de Renato Janine Ribeiro e mais algumas digressões:
- “O mundo como está pode se tornar insustentável. (...) isso vale para nós, como humanidade. Na ética, ganha-se materialmente como uma coletividade. Como indivíduos, pode ser que tenhamos de perder (...) não há saída: ou agimos eticamente, sem esperar recompensa, ou o mundo acaba” (Ribeiro: 2008, 169).
- 89 Quem sabe, se lembrarmos, com mais frequência, da nossa insignificância temporal cósmico-geológica e formos capazes de romper com a recente noção iluminista-antropocêntrica segundo a qual a espécie humana é superior a todas as outras não corramos mais tantos riscos de extinção.
- 90 Não por acaso, além de, nas últimas décadas, terem se multiplicado e fortalecido movimentos em prol dos direitos “dos” humanos, também se disseminaram mobilizações pelos direitos dos animais não humanos e até por uma *holoética*: uma responsabilidade dos humanos para consigo mesmos, para com todas as demais espécies vivas e para com todos os recursos naturais do planeta que, ao contrário do que muitos ainda pensam, são esgotáveis e insubstituíveis (Silva & Oliveira 2015).
- 91 Talvez, de forma inesperada como as mutações que, segundo Darwin, moveram a evolução biológica na Terra, ou em decorrência de muitas lutas e catástrofes já em curso, novos sujeitos coletivos, afinados e compromissados com uma *holoética*, ganhem mais protagonismo: sujeitos-cidadãos-planetários capazes de eticamente desobedecer às leis perversas do capitalismo porque respeitam e entendem a diversidade como produtora de possíveis complementaridades e não de inevitáveis desigualdades.

BIBLIOGRAFIA

- ADORNO, Sérgio. 1988. O bacharelismo liberal na política brasileira. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1988. "Tempo e tradição: interpretando a antropologia" In Sobre o pensamento antropológico. Rio de Janeiro. pp. 13-25.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1986. "Pensar os índios: apontamentos sobre José Bonifácio" In: Antropologia do Brasil: mito, história e etnicidade. São Paulo: Brasiliense. pp. 165-173.
- CHARBONIER, Georges. 1989. Arte, linguagem, etnologia: entrevistas com Claude Lévi-Strauss. Campinas: Papirus.
- DAMATTA, Roberto. 1983. Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro. Rio de Janeiro: Zahar.
- DARMON, Pierre. 1991. Médicos e assassinos na Belle Époque: a medicalização do crime. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- FONSECA, Claudia ; CARDARELLO, Andrea. 1999. "Direitos dos mais e menos humanos". Horizontes antropológicos, vol.5, n.10: 83-121.
- FRY, Peter. 1983. "Febrônio Índio do Brasil: onde cruzam a psiquiatria, a profecia, a homossexualidade e a lei" In: EULÁLIO, Alexandre et al. Caminhos Cruzados: linguagem, antropologia e ciências naturais. São Paulo: Brasiliense. pp. 65-80.
- , 1985. "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. pp. 116-141.
- GEERTZ, Clifford. 1997. "O senso comum como um sistema cultural" e "O saber local: fatos e leis em uma perspectiva comparativa" In: O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa. Petrópolis: Vozes. pp. 111-141 e 249-356.
- , 2001. "Os usos da diversidade" e "O mundo em pedaços: cultura e política no fim do século" In Nova luz sobre a antropologia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. pp. 68-95 e 191-228.
- HUNTINGTON, Samuel. 1996. The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order. New York: Simon and Schuster.
- KANT de LIMA, Roberto. 1989. "Ordem pública e pública desordem: modelos processuais de controle social em uma perspectiva comparada (Inquérito e jury system)" In: Anuário antropológico, v.13, Brasília: 21-44.
- , 1993. "Bureaucratic Rationality in Brazil and in the United States: Criminal Justice Systems in Comparative Perspective". In: HESS, David J. & DAMATTA, Roberto A. (eds.). The Brazilian puzzle: culture on the borderlands of the western world. Nova York: Columbia University. pp. 241-269.
- KUPER, Adam. 2002. Cultura: a visão dos antropólogos. Bauru: EDUSC.
- LAPLANTINE, François. 1988. Aprender antropologia. São Paulo: Brasiliense.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1957. "Lição de escrita" In Tristes trópicos. São Paulo : Ed. Anhembi Ltda. pp. 312-323.

-----, 1993. “Raça e História” In *Antropologia Estrutural* dois. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro. pp. 328-366.

LINS RIBEIRO, Gustavo. 2016. “O preço da palavra. Capitalismo eletrônico-informático, economia da isca e googleismo”. Disponível em <<http://agreste.blogspot.com.br/2016/08/conferencia-gustavo-lins-ribeiro-na-30.html>>. Acesso em 28/03/2017.

MALINOWSKI, Bronislaw. 2003. *Crime e costume na sociedade selvagem*. Brasília/ São Paulo: Ed. UnB/ Imprensa Oficial do Estado.

OLIVEIRA, Marcela Beraldo de. 2010. *Justiças do diálogo: uma análise da mediação extrajudicial*. Tese de Doutorado em Ciências Sociais. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), Campinas.

PANIKKAR, R. 1982. “Is the Notion of Human Rights a Western Concept?” In SACK, Peter G. (ed.). *Law and Anthropology*. New York: New York University Press, pp. 387-414.

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

-----, 2014 “Etnografia não é método” In *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 20 n. 42, jul./dez: 377-391.

RIBEIRO, Renato Janine. 2003. “Ética e Direitos Humanos” In: *Revista Interface (Botucatu)*, vol.7 n. 12: 149-166.

-----, 2006. “Uma ética humana” In: *Folha de S.Paulo, Caderno Opinião*, 23/12/2006.

-----, 2008. “Ética ou o fim do mundo” In: *Revista Organicom*, ano 5 n.8, 1º semestre: 161-169.

SCHRITZMEYER, Ana Lúcia Pastore. 2004. *Sortilégio de Saberes - Curandeiros e Juízes nos Tribunais Brasileiros (1900-1990)*. São Paulo: IBCCRIM.

-----, 2005. “Balonistas e mateiros ou teóricos da política e antropólogos: reflexões sobre a construção de um farol interdisciplinar” In : KRITSCH, Raquel e RICUPERO, Bernardo (org.). *Força e legitimidade: novas perspectivas?* São Paulo: Associação Editorial Humanitas, pp. 161-170.

-----, 2010a. “O ensino da antropologia jurídica e a pesquisa em direitos humanos” In: Nalini, José Renato e Carlini, Angélica Lucía (coord.). *Direitos Humanos e Formação Jurídica*. Rio de Janeiro: Forense, pp.137-153.

-----, 2010b. “Por que um dossiê voltado para a Antropologia do Direito?” In: *Revista de Antropologia, USP*, v. 53: 441-448.

-----, 2013a. “Anthropologie, droit et médiation au Brésil: un champ dialogique en construction”. *Jurisprudence Revue Critique*: 59-71.

-----, 2013b. “Breve panorama da antropologia do direito no Brasil” In *Revista Cadernos de Campo*, v.22 n.22 (Dossiê Especial): 223-224.

-----, 2014. “Desafios à implementação de políticas de direitos humanos no Brasil” In: SILVA, Vini Rabassa da et al. (org.). *Política social: fundamentos, práticas e desafios no contexto sul-americano*. Pelotas: EDUCAT, pp. 169-188.

SCHRITZMEYER, Ana Lúcia Pastore; FULLIN, Carmen Silvia e ANGOTTI, Bruna. 2016. “Presentación”. *Revista Euroamericana de Antropología. Dossier Antropología del Derecho en*

Brasil, n.2, Junho: 03-06. Disponível em <<https://iiacyl.com/2016/07/16/rea-no-2/>>. Acesso em 12/03/2017.

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

SILVA, Luiz Martins da; OLIVEIRA, Daniel. 2015. "Holoética: paradigma para uma cidadania planetária descentralizada". ESFERAS (Revista Interprogramas de Pós-graduação em Comunicação do Centro-Oeste) n.6: 109-119.

SOARES, Luiz Eduardo. 2002. "Algumas palavras sobre Direitos Humanos e diversidade cultural" In: ALENCAR, Chico (org.). Direitos mais humanos. Rio de Janeiro: Garamond, pp. 67-70.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. 2012. Antropologia & Direito: temas antropológicos para debates jurídicos. Rio de Janeiro/ Brasília: Contracapa/ LACED/ ABA.

TAYLOR, Charles. 1993. "Shared and divergent values" In: Reconciling the Solicitudes: Essays on Canadian Federalism and Nationalism. Montreal and Kingston, McGill-Queen's University Press. pp.155-186.

NOTAS

1. Este texto foi originalmente publicado em inglês In: BERGÉ, Jean-Sylvestre et al. (eds). 2018. Global Phenomena and Social Sciences. New York: Springer Publishing, pp.81-96.
2. Segundo o antropólogo Clifford Geertz, o *sensus communis* deve ser compreendido como um sistema cultural, tal como a religião e a arte: um sistema presidido por uma "ordem única, passível de ser descoberta empiricamente e formulada conceitualmente" através do inventário das formas que ele assume nos diferentes contextos culturais (Geertz 1997:140).
3. Vários antropólogos brasileiros enfrentaram essas e outras questões no livro coordenado por Souza Lima, 2012.
4. Sobre o campo da antropologia do direito no Brasil, desenvolvo ideias mais detalhadas em alguns outros textos (Schritzmeyer 2010a; 2010b; 2013b e Schritzmeyer et al. 2016).

RESUMOS

A partir de reflexões antropológicas sobre os Direitos Humanos, abordo três questões que animaram minha participação no *Workshop Global Phenomena and Social Sciences* realizado na Université Jean Moulin - Lyon 3, em 4 de fevereiro de 2016. 1) Como leis e profissionais do direito têm se posicionado frente a movimentos e fluxos cada vez mais intensos de pessoas e bens? 2) Podemos dizer que tais movimentos e fluxos estão fora de controle? 3) É possível legislar a respeito do que transita e é fluido? Entre as conclusões, destaco que categorias e instituições político-jurídico-clássicas, como *Povo, Estado, Nação* e *Indivíduo* estão aquém de questões, agentes e agências coletivos contemporâneos, cuja dinâmica de poder circula basicamente em rede. Acrescento que a antropologia, aberta a diálogos interdisciplinares e à percepção e ao entendimento desses sujeitos coletivos, pode potencializar uma ética baseada nos Direitos Humanos e alargar horizontes cognitivos.

This paper builds on some anthropological reflections on human rights and addresses three questions that guided my participation in the Workshop Global Phenomena and Social Sciences (Jean Moulin Lyon 3 University, February 4th 2016): 1) How have laws and legal professionals dealt with increasingly intense movements and flows of people and goods? 2) Is it possible to say that these movements and flows are out of control? 3) Is it possible to legislate about what is moving and in flow? Among the conclusions, the paper stresses that classic political-juridical categories and institutions, such as *people*, *state*, *nation* and *individual* fall short of addressing contemporary questions about collective agents and agencies, whose power dynamics is network-based. Anthropology can contribute to widening present horizons, by opening up to the perception and the understanding of these collective subjects; by establishing a dialogue with other fields of knowledge; and by making possible a ethics human-rights based.

ÍNDICE

Keywords: human rights, anthropology of law, collective subjects, networks, ethic

Palavras-chave: direitos humanos, antropologia do direito, sujeitos coletivos, redes, ética

AUTORES

ANA LÚCIA PASTORE SCHRITZMEYER

Docente do Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo (USP)

Coordenadora do Núcleo de Antropologia do Direito (NADIR-USP) alps@usp.br - <http://antropologia.fflch.usp.br/node/609>