

DIREITOS HUMANOS ATRAVÉS DA HISTÓRIA RECENTE EM UMA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICA.

*Rosinaldo Silva de Sousa**

INTRODUÇÃO

O tema dos direitos humanos tem sido alvo de polêmica, seja por autores da antropologia, seja por pensadores de fora da disciplina. A maneira como antropólogos têm visto os direitos humanos chega a ser claramente contraditória. Gustavo Esteva afirma, por exemplo, que: “Os direitos humanos não são senão a outra face do Estado-nação”, e que, na era da globalização, “os direitos humanos ‘universais’ têm começado a parecer um novo Cavalo de Tróia para a recolonização”, empreendida pelo Ocidente em relação aos povos que não compartilham dos seus ideais universalistas. Em suma, Esteva assume que os direitos humanos, como pretensão universalista, têm se constituído, simplesmente, em um “abuso de poder” do Ocidente e mais um modo deste controlar o resto do mundo (ESTEVA, 1995, 1998). Por outro lado, Alcida Ramos indicou que a abrangência da categoria “direitos humanos” foi rapidamente apropriada pelos movimentos indígenas da América Latina, e outros lugares, como meio de “internacionalizar a sua causa” e, com isso, tais movimentos tornam-se “atores políticos visíveis na arena pública” (RAMOS, 1999).

Como se pode compreender perspectivas tão opostas, de antropólogos, sobre um mesmo tema? Qual seria então a contri-

* Universidade de Brasília – UnB. rosinaldossousa@usa.net.

buição da antropologia para além deste dissenso? Certamente que o assunto é controverso, e pretendo nas próximas páginas explorar este conteúdo ambíguo da categoria “direitos humanos”, a partir de uma retomada da sua historicidade e transformações até os dias de hoje.

A seguir, procurarei: a) retomar a polêmica questão do discurso universalista – o qual está no cerne da tentativa de validação universal do conjunto normativo constituinte da Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948) –, partindo basicamente da crítica aos valores modernos, individualismo, igualitarismo liberal etc., como categorias históricas próprias ao Ocidente; logo após, apresentarei, sucintamente, b) o impacto do surgimento de novos sujeitos de discursos políticos – em geral, dissonantes daquele universalista – engendrados pela emergência da alteridade (cultural, racial, étnica ou de gênero) na arena política pública, e a crítica a um sujeito universal daí resultante. No tópico seguinte tentarei c) problematizar, a partir das discussões dos tópicos 1 e 2, a contradição criada pelo novos sujeitos de direitos coletivos no campo jurídico ocidental, já que este é constituído em torno da idéia de sujeito de direito individual. Com isso, minha intenção será indicar d) como a análise crítica do quadro fornecido anteriormente pode ajudar a lançar luz sobre a reivindicação de novos direitos de cidadania baseados em “demandas de reconhecimento” e em novas “políticas culturais”, comuns na atualidade.¹ Meu interesse, então, será mostrar como a noção de Direitos Humanos, após ter sofrido uma crítica cultural, pode e deve ser retomada por minorias como instrumento de reivindicação de seus “direitos culturais”. Finalmente, e) explicitarei a ambigüidade contida na Declaração Universal dos Direitos Humanos, como um conjunto normativo de caráter moral, nascido em um contexto altamente permeado por ideologias hegemônicas ocidentais, mas que apesar disso, é passível de ser retomado por grupos minoritários como instrumento contra opressões advindas da própria ordem que gerou estes discursos, o que já vem ocorrendo em grande medida. Isto é, as condições de direito à liberdade e democracia, afirmadas idealmente pelo Ocidente, tendem a ser radicalizadas pelas minorias até então discriminadas. Desta forma, pretendo também esboçar o papel da antropologia como um campo capaz

de retomar, em conjunto com minorias culturais, os princípios morais da Declaração Universal dos Direitos Humanos como meio de difundir a importância e a necessidade do respeito à diferença cultural, condição indispensável para a existência de uma sociedade verdadeiramente democrática.

1 VALORES MODERNOS E DIREITOS HUMANOS UNIVERSAIS

A concepção ocidental de mundo, que postula o ser humano como um “universal concreto” tem suas raízes – pelo menos as de menor profundidade – nas transformações econômicas e culturais em processo desde o final da Idade Média. Portanto, aqui a análise dos valores básicos do Ocidente se dará –, a partir deste marco histórico arbitrário – como qualquer delimitação de objeto – mas conveniente para os propósitos deste primeiro tópico.

Como já demonstrou Dumont², a concepção da ideologia moderna que toma o indivíduo como um valor tem estreita relação com a difusão da idéia cristã de igualdade de todos os homens (indivíduos) perante Deus. Este pressuposto do cristianismo, associado a uma “renúncia do mundo”, engendrou um “Indivíduo-fora-do-mundo”³ – espécie de antecessor do indivíduo moderno –, cujos interesses estavam totalmente voltados para a vida espiritual, desprezando o “mundo”.

Para Weber, a Reforma Protestante, ao propiciar a passagem de um “ascetismo extra-mundano” para um “ascetismo intramundano” – através de uma idéia de salvação auto-evidenciada pelo sucesso econômico, alcançado pelo crente por meio de seu trabalho –, tornou também possível o surgimento do indivíduo mundano, ou “no mundo”. Já para Dumont, o ponto crucial para o aparecimento do “Indivíduo-no-mundo” é anterior à Reforma, e situa-se historicamente por volta do ano 500, com a aproximação entre Estado e Igreja, quando o Papa Gelásio I propõe a teoria da “complementaridade hierárquica”, entre estas duas poderosas instâncias de controle político: o Estado e a Igreja. Mais tarde, no século VIII, este mo-

vimento de aproximação radicaliza-se, quando, segundo Dumont, “os papas arrogam-se o poder temporal supremo no Ocidente” (DUMONT, 1993, p. 62). Com mais este passo da Igreja em relação aos assuntos mundanos, o indivíduo do cristianismo primitivo passa a estar cada vez mais comprometido com o mundo, processo que atingiria o paroxismo em Calvino, epígono de Lutero.

Estas condições históricas de “gênese do individualismo” perpassam outros campos da vida social, dentre eles o campo jurídico-filosófico. Pode-se identificar em polêmicas jurídico-filosóficas durante a Idade Média o germe de um direito universal do indivíduo, baseado em um nascente “direito subjetivo”, como passarei a indicar agora.

Curiosamente, o nascimento do sujeito de direito, no início da era moderna, está vinculado a dois paradigmas do pensamento jurídico tidos freqüentemente como antagônicos: o Jusnaturalismo e o Positivismo Jurídico. O primeiro buscava a legitimação das leis e sua validade moral a partir de uma idéia de justiça e da crença na existência de um direito natural, cujas diretrizes deviam ser descobertas por meio da razão; o segundo não tinha pretensões de validação moral das normas legais, mas sim de ordenamento racional de um corpo de leis capazes de lidar com os fatos empíricos do fenômeno jurídico, sua máxima pode ser definida como *Gesetz ist Gesetz*.⁴

Será na primeira metade do século XIV, com Guilherme de Occam, um pensador escolástico franciscano, que os dois paradigmas do direito medieval e moderno parecem confluir ambigualmente para o nascimento do sujeito de direito moderno. Occam contrapõe-se ao universalismo abstrato de Tomás de Aquino. Segundo a concepção nominalista de Occam a preocupação aristotélica – inspiradora de Aquino – com o geral deve ser substituída pela atenção às substâncias individuais, diz ele numa conhecida passagem: “os universais não tem existência real, pois o mundo não é um cosmos ordenado, mas um agregado de individualidades isoladas que são a base da realidade” (Occam apud VIEIRA, 1999, p. 20).

Preocupado com a nova imposição do papado que obrigava a ordem criada por São Francisco de Assis a aceitar a propriedade dos bens que usufruíam, o que contrariava o voto de po-

breza consagrado pelo fundador da ordem, Occam, na defesa dos monges franciscanos, realiza uma verdadeira revolução jurídica ao mudar o significado do termo direito, o qual, nas palavras de Isabel R. de Oliveira, “deixa de designar *o bem proporcionado pela justiça*, para designar *o poder que temos sobre um determinado bem*”. Desta forma, Occam procura fundamentar um direito inerente a cada indivíduo de utilizar dado bem que lhe é necessário (OLIVEIRA, 1999, p. 37) [grifado no original]. Se, por um lado, esta argumentação pode levar-nos a identificar Occam com a corrente do direito natural, como pretende a autora supracitada, por outro lado, ao negar a realidade de termos gerais – como os gêneros, espécies, categorias –, e postular a existência tão somente de entidades individuais concretas, Occam conclui que não se pode deduzir leis naturais de uma ordem ideal sem que tais postulados normativos sejam falsos, posto que fundados em idéias genéricas que não possuem existência concreta. “Um direito é um poder reconhecido pela lei positiva” diz Occam (Occan apud VIEIRA, 1999, p. 78).

Mas, para além desta breve contextualização, o importante é identificar, em meio a esta dificuldade classificatória das formulações de Occam, o surgimento de uma “teoria subjetiva” do direito. A ontologia de Occam, ao suprimir o *status* de realidade dos termos gerais, funda o sujeito de direito no indivíduo humano particular. Tal fato é retomado por Dumont em sua gênese do Individualismo moderno.⁵

Temos então três poderosos vetores de inclusão do indivíduo no mundo e que, por isso, conformam o indivíduo moderno tal como o conhecemos no Ocidente: os fatores políticos, indicados por Dumont, através dos quais a Igreja passa a intervir nos assuntos mundanos, coroando reis e declarando guerras; o fator econômico, explicitado por Weber, impulsionado pela crença protestante no sucesso econômico neste mundo como pré-condição para a salvação eterna; e o fator filosófico-jurídico que introduz o indivíduo no mundo dos direitos. A combinação destes vetores, e seus desdobramentos são estritamente particulares à história do Ocidente, o que já introduz o problema de sua generalização para outras partes do mundo que não compartilham da mesma condição histórica.

Para dar mais consistência ao quadro de peculiaridade histórica em que são lentamente gestados os princípios de afirmação dos “direitos universais do homem”, pretendo mostrar como a idéia de indivíduo livre e igual está na base das teorias sobre a constituição do Estado moderno. Com esta finalidade illustrei o argumento com as teorias contratualistas dos séculos XVI e XVII.

Tanto em Hobbes como em Locke e Rousseau, o surgimento do Estado é precedido por uma fase hipotética em que o homem supostamente viveu no “estado de natureza”. Embora variando o valor atribuído a tal estado natural – Hobbes vê nele o estado de guerra generalizado e Rousseau a época áurea da humanidade –, o indivíduo é visto como uma abstração generalizante. Pode-se dizer que é neste estado de natureza, imaginado pelos contratualistas, que se manifesta de maneira plena a idéia de um indivíduo livre de quaisquer laços de subordinação, de qualquer vínculo social e político, igual por natureza e sem particularidades que os distinga entre si e os torne *desiguais*. Importante notar que esta concepção de indivíduo, cara à emergente ideologia burguesa liberal, não foi sempre pensada como pressuposto lógico anterior ao Estado.

O caráter ideológico da visão contratualista revela-se melhor ao se atentar para a recusa sistemática dos proponentes do modelo em atribuir à família o papel de antecedente e ancestral do Estado moderno, tal como fazia Aristóteles na sua *Política*. Norberto Bobbio interpreta essa rejeição do postulado de Aristóteles como estratégica para os contratualistas. Assumir a família como estágio precedente ao Estado, implicaria em afirmar a existência de hierarquias familiares e dominação, o que poderia legitimar pretensões despóticas da parte de governantes, e restrições de liberdades individuais pelos Estados.⁶

Desta forma, podemos constatar como a idéia de uma igualdade original entre todos os homens constituiu-se numa das mais importantes “máquinas de guerra” contra o antigo regime. Como se sabe, a igualdade não era um valor da aristocracia, muito pelo contrário, a existência da nobreza clama por subalternos desprovidos de qualquer distinção social. Uma passagem de Norbert Elias pode ajudar a elucidar as relações so-

ciais hierárquicas da sociedade aristocrática, e sua suposta legitimação teológico-natural:

era parte inseparável da existência dos ricos e dos nobres que houvesse também camponeses e artesãos trabalhando para eles, e mendigos e aleijados com as mãos estendidas. Não há para o nobre nenhuma ameaça nisso nem ele se identifica com eles. O espetáculo não evoca qualquer sentimento doloroso” (ELIAS, 1997, p. 204).

A instauração de um indivíduo originalmente igual é então um poderoso recurso ideológico da classe burguesa ascendente contra sua desvalorização social e política perante a aristocracia.

A conjunção destes fatores econômicos, políticos, jurídico-filosóficos e sociais, descritos desde o início deste tópico, encontrará sua máxima expressão nos ideais iluministas coincidentes com a Revolução Francesa. A Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, de 1789, engendrada em pleno vigor revolucionário, marca radicalmente uma ruptura com os privilégios estamentais reinantes no Antigo Regime. O que a torna eficaz, sobretudo, é a abstração do indivíduo humano como integrante de um mesmo gênero que não comporta nenhum tipo de diferença substancial.

Chega-se assim ao cerne de uma das questões que tentarei desenvolver no decorrer deste trabalho: a confusão entre a *igualdade* entre os homens – prevista formalmente pela declaração de 1789 e por todas as outras subsequentes –, e a suposta *dentidade* de todos os seres humanos. A ambiguidade desta associação indevida entre os dois conceitos, por sua vez, pode ser vista como um dos fatores que possibilita a formulação de um conjunto normativo, que, embora histórica e geograficamente consignado, pretende-se de validade universal. Antes, porém, de levar adiante este ponto, é preciso enfatizar, mais uma vez, a origem do pressuposto de igualdade entre os homens como princípio de justiça, ancorado no velho recurso à ordem natural.

A teoria jusnaturalista pressupõe uma ordem cósmica baseada em proposições de justiça moral, às quais devem submeter-se todos os homens e Estados, independente de tempo e espaço.

Será através desta idéia supostamente generalizável dos ditames da “boa vida”, isto é, da vida *submetida a lei natural*, que o novo Estado burguês revolucionário procurará legitimar suas pretensões universalisadoras.⁷ Porém, o mesmo constitucionalismo, nascido da Revolução Francesa, e afirmado como condição de civilidade⁸ levou a um processo crescente de secularização, sistematização, positividade e, principalmente, historicização do direito, responsáveis pela erosão do paradigma do Direito Natural. Celso Lafer situa a substituição deste pela Filosofia do Direito no final do século XVIII; na mesma direção Bobbio indica o fim do século XVIII como o marco da convergência das críticas ao direito natural, operadas pelo utilitarismo na Inglaterra, pelo positivismo na França e pelo historicismo na Alemanha (LAFER, 1998, p. 16, BOBBIO, 1997, p. 24).

Apesar da perda de credibilidade do Direito Natural, apontada anteriormente, sua função histórica de defesa dos valores de liberdade e direitos do indivíduo frente as pretensões de dominação legal do Estado continua inspirando os discursos liberais até hoje, sem contudo recorrer ao conteúdo doutrinário do paradigma obsoleto. Pode-se dizer que a legitimação de uma ordem social baseada na suposta “natureza das coisas” é o motor do argumento histórico do jusnaturalismo.⁹ O que importa aqui é indicar o imbricamento entre o argumento jusnaturalista e a busca de universalização de um modelo normativo proposto pelo ideário político-revolucionário francês.

Como já foi mencionado, a escola de direito historicista alemã será a primeira a enfrentar o problema da contingência e da diversidade histórica dos direitos. Fortalecida pelas teorias do Romantismo alemão, a escola historicista do direito contrapunha à razão abstrata do direito natural o *Volkgeist*, isto é, a historicidade do fenômeno jurídico. Temos então no campo das teorias jurídicas da época a posição do dilema moderno: universalismo *versus* particularismo, representados aqui pelo paradigma natural e pela escola historicista alemã, respectivamente.

Como sabemos, o mesmo conflito é enfrentado pela antropologia, desde o seu nascimento, com relação às particularida-

des das normas que regem os modos de vida em distintas culturas e a universalidade (leia-se identidade) do seu objeto: o homem. Percebe-se então que o pensamento antropológico pode lançar luz sobre a tensão universal \times particular, engendrada no mundo moderno, assim como pode ser iluminado por ela. Retornemos a questão da implicação entre igualdade e identidade no discurso universalista revolucionário.

A concepção de *cidadania englobante* dos revolucionários franceses visava a incorporação por assimilação da diferença. Esta idéia de assimilar a diferença é comum e geral entre os adeptos da ideologia da igualdade, não obstante, anos antes, Rousseau ter envidado todos os seus esforços para distinguir, em seu *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*, a desigualdade reproduzida a partir das instituições sociais – propriedade privada, magistrados e despotismo –, e a diferença, segundo ele, de ordem natural, é insignificante para se explicar por ela a desigualdade social. Dito de outro modo, para Rousseau a desigualdade social não poderia ser explicada pela diferença natural. A ordem da desigualdade social não pode ser equacionada pelo extermínio da diferença. Todavia, para a nova ordem social liberal emergente, a idéia de diferença era equivalente à desigualdade, e por outro lado a idéia de igualdade era confundida com identidade.¹⁰ Assim, a incorporação dos negros e dos judeus ao *status* de cidadãos franceses em 1793 e 1796 respectivamente, implicava em despojar, progressivamente, estes grupos humanos de seus atributos particularistas, para torná-los não apenas iguais em direitos aos franceses, mas idênticos a eles, via assimilação.¹¹

É justamente partindo do reconhecimento da diferença como constituinte de uma subjetividade inalienável dos sujeitos sociais que a antropologia pode contribuir para a elaboração de contradiscursos, capazes de se contrapor ao discurso universalista ocidental. O conceito de cultura, tal como utilizado por Herder – um precursor da antropologia neste sentido –, fornece um exemplo da valorização da particularidade cultural e do respeito a ela. Ao postular a descontinuidade cultural entre os povos, Herder abre caminho para a consideração

em torno da necessidade de preservação da identidade cultural de cada grupo humano.

A partir de então, preservar a identidade particular de um povo sem que isso implique em legitimação da desigualdade social torna-se um imperativo ético no pensamento antropológico contemporâneo. Reconhecer a legitimidade da persistência da diferença cultural é, assim, uma importante contribuição do discurso antropológico para pensar a sofisticação de novos direitos humanos – como os direitos culturais e de autodeterminação¹² dos povos –, os quais nem sequer estavam presentes nas primeiras afirmações de direitos universais no século XVIII.

Outra fonte de contestação da homogeneização cultural pretendida pelos que confundiam igualdade e identidade foi a própria emergência da alteridade, cultural ou de gênero, na cena política pública. A crítica a uma razão abstrata unívoca operada por novos sujeitos sociais tornou necessária a reformulação dos próprios fins do direito, o qual teve de atentar para a evidência de outras “sensibilidades jurídicas”, para usar uma expressão de Geertz (1997), enraizadas em outros costumes, oriundos de particularidades histórico-culturais e não de idéias abstratas de justiça elaboradas por uma suposta “razão universal”.

2 DESLOCAMENTO DE SUJEITOS E NOVAS REIVINDICAÇÕES DE DIREITOS

Não é minha intenção mapear o campo histórico da luta pela emergência de novas vozes dissonantes no concerto político-jurídico ocidental, regidas pelo primado de sua suposta onipotência logocêntrica. Mas procurarei, antes, dar prosseguimento a minha análise das relações entre antropologia e direitos humanos, centrando-me, desta vez, no impacto do questionamento radical da idéia de sujeito epistêmico universal, levada a cabo pelas ciências humanas desde o final do século passado. Levando-se em conta que o sujeito epistêmico uni-

versal é fundante do discurso científico ocidental, a indagação de seu *status* ontológico guarda importante relação (de causa e efeito) com a emergência de novos sujeitos políticos e de direitos, como se verá a seguir.

A idéia de um sujeito cognoscente, capaz de explicar a ordem do mundo, é solidária com a substituição de uma visão teocêntrica do mundo por aquela antropocêntrica. *Grosso modo*, pode-se identificar esta mudança de perspectiva na raiz de um humanismo renascentista, que começava a grassar no final da Idade Média. Talvez o pensamento que melhor expresse esta confiança na razão como meio infalível de apreensão do mundo seja o de René Descartes (1596-1650). O nascimento do Sujeito cartesiano – um ente abstrato cuja aparição é propiciada pelo estabelecimento de uma primeira “verdade incontestável”: “penso, logo existo” – pode ser tomado como a consolidação plena de uma concepção de Sujeito (com *S* maiúsculo) desde então predominante no mundo ocidental.

A crítica a este Sujeito, encetada no início da era moderna, vem se efetivando como um processo lento, levado a cabo pelas descobertas das ciências humanas desde o final do século XIX. Apresentarei a seguir, e de maneira um tanto elíptica, cinco pontos básicos tidos como centrais na desconstrução de uma idéia de Sujeito epistêmico tal como nascido no início da era moderna.

O “descentramento do sujeito” para usar a expressão de Stuart Hall (1999, p. 34-46), e para seguir seus passos, ocorre a partir de cinco avanços teóricos nas ciências humanas: a) o pensamento marxista, o qual subordina a vontade individual (ou agência) a uma estrutura social, econômica e política anterior ao indivíduo; b) a teoria psicanalítica de Freud, que vê em processos inconscientes a base estruturante do psiquismo humano, portanto o sujeito racional seria incapaz de gerenciar de forma integral seus meios de conhecimento; c) a descoberta de Ferdinand de Saussure de que a língua é um sistema social e não individual, isto é, o falante não é senhor dos significados que atualiza na linguagem, estes nunca podem ser totalmente delimitados por quem se utiliza de um sistema linguístico; d) a afirmação da existência de um “poder disciplinar” engendrado por instituições coletivas, a partir do sécu-

lo XIX, as quais, segundo Foucault, teriam por objetivo o governo de populações e o controle do indivíduo e do seu próprio corpo. A finalidade destes regimes disciplinares seria produzir um ser humano como um “corpo dócil”; e) o feminismo, pois ao enfatizar que o sujeito possui um gênero e questionar a identidade da “Humanidade” questiona também a unidade do Sujeito cartesiano.

Os quatro primeiros pontos não serão tratados aqui, caso contrário me afastaria de meu objetivo principal, qual seja, relacionar a generalização das reivindicações de direitos por parte das minorias sociais e culturais com a crise do sujeito universal. Neste sentido, gostaria ainda de acrescentar a esta lista quántupla algo na mesma direção do seu último tópico: a entrada em cena da alteridade, não apenas a de gênero, evidenciada nos movimentos feministas, mas também aquela exemplificada pelo multiculturalismo. Estas duas vertentes de novos sujeitos sociais têm em comum a luta pelo direito de representação política enquanto minorias com *deficit* de cidadania. A crise do Sujeito está, de alguma forma, relacionada com a contestação de validade universal de discursos hegemônicos ocidentais acerca de normas “corretas” de *ser* humano, ou “civilizado”. Mas, como isso ocorre? A seguir, uma ilustração disto.

O deslocamento do sujeito epistêmico coincide com (ou proporciona) – dentre outros movimentos teóricos e/ou práticos – a crítica pós-colonial, levada a cabo por intelectuais identificados com minorias e países periféricos. A diferença é utilizada como reivindicação legítima de autonomia no processo de subjetivação, e produção de significações próprias dos grupos minoritários ou países do Terceiro Mundo. Esta luta por determinar os valores sobre os quais se pautará sua identidade cultural e/ou individual se dá através da recusa da legitimidade das pretensões metropolitanas de domínio político e ideológico, isto é, o suposto direito civilizatório do qual se investiam os impérios colonizadores, e através do qual impõem suas visões de mundo e seus valores como única possibilidade de ser humano. Citando um dos mais importantes representantes desta tendência:

As perspectivas pós-coloniais emergem do testemunho colonial dos países do Terceiro Mundo e das ‘minorias’ (...). Elas [as perspectivas pós-coloniais] intervêm naqueles discursos ideológicos da modernidade que tentam dar uma ‘normalidade’ hegemônica ao desenvolvimento irregular e às histórias diferenciadas de nações, raças, comunidades, povos. Elas formulam revisões críticas em torno de questões de diferença cultural, autoridade social e discriminação política a fim de revelar os momentos antagônicos e ambivalentes no interior das ‘racionalizações’ da modernidade (BHABHA, 1998a, p. 239).

A postura pós-colonial se apresenta também, sob outro prisma, como reivindicação do direito das minorias – à diferença, a uma identidade cultural autêntica, à autodeterminação política, etc. – e também a outras possibilidades de significações a partir de seu lugar de fala. Não se trata simplesmente de denunciar a discriminação política, mas de legitimar o direito destas minorias de criar estas novas significações, alterando “a posição de enunciação e as relações de interpelação em seu interior” criando assim outros “espaços de significação” (BHABHA, 1998b, p. 228).

O que interessa até aqui é retirar as implicações desse deslocamento do sujeito moderno, ou em outras palavras, da crise da modernidade, para compreender o problema da legitimidade – ou ilegitimidade – de estruturas de direitos que regulam as noções de justiça e moral contemporâneas. Se o sujeito universal está em crise, ou mesmo se está morto, sua falência implica em lutas por novos espaços de significação, as quais invadem a esfera de direitos e clamam por reformulações nesta área.

Como já observou Luiz Eduardo Soares, a idéia de John Rawls, um dos principais teóricos do direito contemporâneo, que busca estabelecer princípios de justiça *sub specie aeternitatis*, “a-histórico, e indiferente a contextos sociais particulares” acaba por eclipsar a alteridade pela pura razão abstrata, tida como instrumento privilegiado na descoberta destes princípios de justiça supostamente válidos nas mais diversas latitudes do planeta. Dimensionando o papel ideológico e político do “sujeito universal” como legitimador de “estruturas de poder e

justiça na ordem social”, Soares observa que a emergência da alteridade no nosso século subverte e “fere de morte o sujeito universal, na medida em que nasce como negação de seu pleito de validade” (SOARES, 1993, p. 110-116). O sujeito universal aparece então como uma razão ideologizada.

As revisões recentes no campo da teoria jurídica partem justamente da crítica ao sujeito epistêmico universal. Aquilo que Grzegorzcyk (1989, p. 12) chamava ironicamente de “hermenêutica oficial do mundo”, tem sofrido profundas alterações por conta do descentramento do sujeito e do reconhecimento de outras “sensibilidades jurídicas”. Segundo a perspectiva de uma epistemologia construtivista do direito, o descentramento do sujeito não implica na simples dissolução do indivíduo; mais importante que isso é o reconhecimento da “multiplicação dos centros de cognição” (TEUBNER, 1992, p. 1154-1155).

Tendo como pano de fundo esta reconfiguração radical do poder de significação político-jurídica e da sua legitimidade, baseado na diferença cultural, o discurso antropológico contemporâneo – e suas problemáticas teóricas “pós-modernas” o confirmam¹³ – confunde-se com a própria emergência deste novo sujeito político. Apesar de seu discurso universalizador original, a antropologia tem assumido (quando não, penso que deveria assumir) um compromisso político com seus objetos de estudo, e deve assim lutar para a consolidação ontológica da alteridade,¹⁴ enquanto legitimação do direito a uma identidade cultural autêntica e, se for o caso, direito de autonomia dos povos que a reivindicam.

Como se verá a seguir, a categoria da diferença, tão cara à antropologia, torna-se uma das chaves para as reivindicações de direitos fundamentais como os direitos humanos. O direito à cultura e à autodeterminação, baseado no reconhecimento da autenticidade cultural e/ou fundado numa nova concepção de *política cultural*, forma um ponto importante de articulação entre a antropologia e o campo dos direitos humanos.

3 DIREITOS CULTURAIS E DIREITOS COLETIVOS

O que há de comum entre feminismo, multiculturalismo e discurso pós-colonial não é apenas a luta pelo direito à diferença, mas a busca de direitos baseados na legitimidade de manutenção da própria diferença. Tentarei explicar, a seguir, como a ontologização da diferença (cultural ou de gênero) se constitui no fundamento da legitimidade do pleito destas minorias sociais e culturais. Antes, porém, tratarei da novidade trazida pela emergência do tipo de sujeito de direito desta modalidade de reivindicação: o sujeito coletivo de direito. Este é abalizado por um tipo de construção de direitos diferente das anteriores, baseadas que eram em pleitos de igualdade de direitos e de cidadania formal, fundados, por sua vez, em um sujeito de direito individualizado.

A originalidade destas lutas por direitos diz respeito precisamente a este caráter coletivo do sujeito de direito – o qual não deve ser confundido com os interesses difusos de sujeitos individuais, nem com o sujeito ainda individualizado dos “direitos individuais homogêneos”, definidos como “os de origem comum”. Ao invés do indivíduo do liberalismo, trata-se agora de minorias culturais, étnicas, raciais, sociais ou de gênero, as quais reclamam direitos para seus respectivos grupos. O objeto de disputa de direitos também é peculiar: o direito a uma identidade cultural autêntica e a um processo de subjetivação autônoma, isto é, formação de identidades positivas, baseadas em critérios valorativos próprios. Esta nova configuração social apresenta-se como um desafio ao campo jurídico, que deve enfrentar os impasses engendrados pela contraposição dos sujeitos de direitos coletivos *x* sujeito de direito individual.

Outro dilema comum que contrapõe os direitos coletivos, baseados na diferença, aos direitos individuais, é a universalização de direitos de “cidadania igual” a grupos *diferentes*. O problema é complexo e polêmico, e se evidencia, por exemplo, quando o pertencimento étnico é a base de demandas por direitos reivindicadas por diversos grupos, os quais possuem identida-

des culturais particulares em um Estado-Nação que comporta várias etnias em seu território. Ao considerar a herança iluminista que informa o direito liberal, a tendência dos Estados é conceder direitos de cidadania a todos nascidos em território nacional. Porém, a universalização da condição de sujeito individual de direito, implicada na cidadania liberal, acaba por obliterar a visualização de particularidades culturais de grupos étnicos e de outras minorias. Isto é, o artigo II, § 1 da Declaração dos Direitos Humanos de 1948, que, ao proteger a dignidade e igualdade de direitos dos indivíduos, e condenar qualquer tipo de distinção de “raça, cor, sexo, língua, religião, opinião política...” etc., apresenta também, intrinsecamente, a “cegueira” para com a *diferença*, e, além disso, toma a *diferença* como atributo de um sujeito-indivíduo isolado, ao invés de tomá-la em sua natureza coletiva e social.

Por outro lado, tentar incluir grupos com tradições culturais distintas no sistema de cidadania dos Estados ocidentais, pode gerar outros impasses. O problema está, mais uma vez, na concessão de cidadania igual a todos os grupos de um Estado poliétnico, baseada na universalização da idéia de indivíduo abstrato, sem considerar as especificidades culturais dos grupos envolvidos. Um exemplo claro do efeito perverso desta homogeneização da *diferença* pode ser encontrado na concessão de igualdade de direitos, realizada pela maioria dos Estados latino-americanos, às suas populações ameríndias. Rodolfo Stavenhagen ressalta, neste sentido, que, na maioria dos casos, universalizar estes direitos de cidadania “gerou um aumento da exploração e opressão dos índios, não mais protegidos pelos estatutos legais tutelares anteriores” (1985, p. 27). Não se deve extrair deste fato, precipitadamente, um argumento contra a igualdade de direitos, mas, antes de tudo, atentar para a contradição difícil de resolver entre os direitos individuais e os direitos coletivos e grupais.

Se não vejamos, a inexistência de direitos – de cidadania igual – torna-se uma porta aberta ao etnocídio. Celso Lafer, inspirado por um diálogo com o pensamento de Hanna Arendt, se vale das noções de “seres humanos supérfluos” ou “parias”, utilizadas por Arendt, para se referir ao ser humano privado da condição de cidadão. Durante o período totalitário da Ale-

manha nazista, a retirada do *status* de cidadãos alemães do povo judeu os privou também de um “lugar no mundo”, conduzindo-os mais facilmente aos campos de concentração, isto é, ao etnocídio.

Para Arendt, não participar em uma comunidade política que assegure direitos de cidadania significa, para todo ser humano, perder qualquer acesso a direitos iguais, pois são as instituições legais públicas que *constroem* a igualdade. Assim, os direitos humanos não podem ao menos ser enunciados fora da “triade Estado-povo-território” (Arendt apud LAFER, 1988, p. 58).

Se a igualdade não é um dado, mas um construto efetivado no interior das instituições políticas, então a relação, baseada em direitos iguais, entre Estado e minorias (étnicas, culturais, raciais, sociais e de gênero) torna-se fundamental para o estabelecimento de direitos coletivos ou grupais que contemplem, de fato, o direito destas minorias e lhe assegurem plena cidadania, sem desconsideração pela diferença. É somente através desta negociação entre Estado e minorias que se poderá administrar o dilema entre o direito à diferença e a igualdade de direitos, impedindo que esta relação difícil engendre “seres humanos supérfluos” e “parias”, o que, como se viu na experiência totalitária do nazismo, possibilitaria o etnocídio.

Stavenhagen também vê na ausência de reconhecimento e efetiva proteção aos direitos grupais – leia-se, direitos culturais – um caminho aberto ao genocídio e ao etnocídio, este último, sempre baseado na ideologia da unidade nacional, diz ele: “Na França [o etnocídio ocorreu] em relação à Bretanha, à Córsega e a Ocitânia. A Espanha, durante a ditadura de Franco, praticou o etnocídio contra os catalães. A Inglaterra contra os irlandeses, galeses e escoceses”. Para o autor isso se deveu à ausência de direitos legais destas minorias “enquanto grupo étnico” (STAVENHAGEN, 1985, p. 33-34).¹⁵

A relação entre grupos étnicos e os Estados nacionais tem sido tema de uma enorme bibliografia, infelizmente não há espaço aqui para lhe dispensar a devida atenção. Todavia, gostaria de retomar duas perspectivas aparentemente contraditórias, mas que reforçam a afirmação de Stavenhagen em torno da dialética

Estados nacionais *x* grupos étnicos. A primeira é a posição de Renan, sintetizada nas palavras de Poutgnat e Streiff-fenart, segundo a qual “a nação como entidade política [Estado] se constitui não a partir do grupo racial ou étnico, mas contra eles”. A segunda posição sobre a relação entre grupos étnicos e Estados nacionais é aquela que vê na receptividade dos Estados às reclamações de suas minorias étnicas, e pelo reconhecimento de sua legitimidade, um fator que tem contribuído para a persistência das populações étnicas (POUTIGNAT, STEIFF-FENART, 1995, p. 37).¹⁶

Estes dois posicionamentos têm em comum a revelação do relacionamento crítico entre Estado e minorias étnicas. Gos-taria de sugerir que esta relação conflituosa tem tornado ainda mais difícil a efetivação de direitos coletivos, como os direitos culturais e outros de titularidade coletiva, como o direito a autodeterminação dos povos, proclamado primeiramente na Carta das Nações Unidas – Art. 1º, §2º, art 55, na Assembléia Geral da ONU de 1960.

O problema complexifica-se. Além da incompatibilidade entre os sujeitos de direitos coletivos e o sujeito individual, tem-se também a questão da dificuldade de reconhecimento dos direitos das minorias socioculturais por parte dos Estados que as têm sob seu território. A conjugação destes fatores, que interseccionam lógica e política, tem contribuído largamente para “calar” a voz da *diferença*, nunca, porém, de maneira pacífica como o atestam, por exemplo, a proliferação dos conflitos étnicos no mundo (TAMBIAH, 1989).

A contradição entre os fundamentos do direito baseado no individualismo que prefigura a construção do sujeito nas sociedades ocidentais, por um lado, e outras formas de sociedades não-ocidentais onde o grupo tem papel preponderante na conformação da esfera jurídica, por outro, tem posto um impasse no campo jurídico internacional concernente à aplicação e ao cumprimento dos direitos culturais, dos povos e minorias, consignados como direitos humanos na segunda metade deste século.

4 DIREITOS CULTURAIS E DEMANDAS DE RECONHECIMENTO

Esta redefinição de sujeitos de direitos – do indivíduo à coletividade – marca, também, a passagem daquilo que Yúdice chamou de “políticas de direitos” para “políticas de necessidades”, isto é, a disputa por direitos passa a depender de interpretações das *necessidades grupais* enquanto merecedoras de *direitos específicos*. O que decide, ainda de acordo com o autor, a legitimidade da concessão diferenciada de direitos é, em última instância, o *ethos* cultural do grupo que clama por direitos diferenciados baseados em sua identidade particular. Neste caso a diferença cultural ou de gênero toma dimensões políticas bem definidas, constituindo assim as bases de uma *política cultural* (YÚDICE, 1994, p. 11).¹⁷

Dado a introdução da esfera cultural como objeto de disputa, validação e reconhecimento de direitos, torna-se imprescindível repensar o conteúdo dos “direitos culturais” a partir de uma interdisciplinaridade com a antropologia. Como procurarei demonstrar, tal iniciativa permite ampliar o alcance da categoria “direitos culturais”, consignada como constitutiva dos direitos humanos, diga-se de passagem, somente com a Convenção Internacional de Direitos Econômicos Sociais e Culturais, ocorrida em 1966.

A categoria “direitos culturais”, incorporada aos direitos humanos, toma, inicialmente, a cultura como algo estático, geralmente como “as grandes obras de arte da humanidade”, o direito à educação etc. Segundo Symonides, em 1976, a UNESCO reformula esta concepção ao definir “cultura” como

não somente a acumulação de obras e conhecimentos que a elite produz (...) não se limita ao acesso às obras de arte da humanidade, mas é toda a aquisição de conhecimento, e ao mesmo tempo, a exigência de um modo de vida, a necessidade de comunicação (1998, p. 622).

Apesar de representar um passo a frente, esta definição de cultura ainda está longe de uma idéia antropológica que define a cultura como uma atualização constante e incessante de

significados e *valores coletivos* próprios a um dado grupo humano.

De qualquer maneira, apesar de constar como um direito generalizável a todos os povos, o respeito aos direitos culturais permaneceu largamente ignorado pelos Estados que possuíam minorias culturais em sua jurisdição. A *Realpolitik* continuou a gerir as relações de violência entre o Estado e os grupos étnicos que permanecem no interior de suas fronteiras territoriais.

Pelo menos até o ano de 1980, mesmo nos foros de debate sobre os direitos humanos, a categoria “direitos culturais” permaneceu negligenciada. Novamente de acordo com Symonides, um dos motivos da marginalização dos direitos culturais em vários documentos e congressos a respeito dos direitos humanos foi o temor dos Estados em conceder “o reconhecimento de direito a uma identidade cultural diferente, e do direito de se identificar aos grupos vulneráveis, em particular às minorias e povos autóctones, [pois acreditavam que isso] encorajaria a tendência à secessão”, pondo em perigo a unidade nacional (1998, p. 619-629).

A relutância inicial por parte dos Estados em reconhecer o direito a uma cultura própria às suas minorias tem levado, na atualidade, juntamente com a consolidação do sistema democrático no mundo, a uma redefinição da idéia de cidadania, a qual passa a incluir a cultura no contexto político. Seja no caso da descolonização, ocorrida principalmente desde a década de 60 deste século, seja com a emergência de “novos” movimentos sociais, a partir dos anos 70, as reivindicações de caráter cultural passam a constituir um importante meio de reconfiguração da arena política e de tentativas de reformulação da idéia do que seja uma sociedade democrática.

Segundo Dagnino, Escobar e Alvarez, cultura e identidades coletivas sempre estiveram na base de todos os movimentos sociais. Para os autores, tanto os zapatistas quanto os movimentos afro-brasileiros ou a luta feminista representam esforços para “ressignificar a noção prevalecente de cidadania, desenvolvimento e democracia” (DAGNINO, ESCOBAR, ALVAREZ, 1998). Esta nova noção de cidadania difere da-

quela do liberalismo do século XVIII por não se limitar “ao acesso a direitos previamente definidos” mas inclui “a invenção/criação de novos direitos, que emergem de lutas específicas” (DAGNINO, 1994), como, neste caso, o direito à cultura.

Segundo estes autores, a intersecção entre a dimensão política da cultura e cultural da política, são responsáveis por dois conceitos cruciais aos movimentos sociais: a *política cultural* e a *cultura política*. Este último pode ser definido como a maneira particular que cada sociedade tem de definir o que faz parte da esfera do político. A *política cultural*, por sua vez, pode ser tomada como uma ação implementada por movimentos sociais com a finalidade de redefinir as interpretações culturais dominantes acerca do que é o político, e mudar as práticas políticas prevalentes em uma *cultura política*.

A *política cultural* representa um importante meio encontrado pelas minorias socioculturais para ressignificar o que é cidadania e democracia. Da interpretação conflitante destes conceitos depende o reconhecimento da legitimidade de suas reivindicações. Se, por exemplo, o direito à diferença, a uma identidade cultural autêntica, é visto como requisito para a realização da cidadania em qualquer sociedade verdadeiramente democrática, então a *política cultural* encetada pelas minorias socioculturais teve êxito em ressemantizar aqueles conceitos – cidadania e democracia – e transformar a cultura política de uma sociedade, e, por conseguinte, transformar a própria sociedade.

Se se adotar uma perspectiva sistemática da “evolução dos direitos”, como o fazem Bobbio, Umzurike e Marshall, por exemplo, temos um processo que se inicia com os direitos de primeira geração, compreendendo os direitos civis e políticos, surgidos nos séculos XVIII e XIX, seguidos pelos direitos sociais, ou de segunda geração, proclamados no século XX, e finalmente temos os direitos de terceira geração, para Bobbio os direitos ecológicos ou derivados de novas tecnologias, para Umzurika e Marshall (BOBBIO, 1992, MARSHALL, 1963, UMOZURIKE, 1998) os direitos à cultura – em sentido não antropológico –, ou simplesmente direitos de ordem coletiva. Finalmente, ao se aceitar a definição de cidadania de Dagnino, como um “direito a ter direitos”, estaríamos diante de um

momento radical da “era dos direitos”, em que a legitimidade de qualquer reivindicação se dá pelo reconhecimento da *necessidade real* de sua implementação como condição da realização de uma sociedade democrática. Assim, cidadania se define e redefine contemporaneamente como uma prática de ressignificação, desencadeada pelos conflitos de interpretação engendrada por *políticas culturais*.

Já é possível perceber, a esta altura do texto, como conceitos nascidos de configurações históricas particulares ao mundo ocidental, podem ser utilizados por minorias socioculturais, historicamente oprimidas por essa mesma tradição cultural do Ocidente, desta vez se apropriando destes conceitos com fins a elaborar um argumento contra qualquer tipo de subjugo.

Pretendo mostrar como o postulado da universalidade dos direitos humanos representa uma possibilidade, no discurso das/ e sobre as minorias, para alcançar direitos –como o direito à cultura – baseados na legitimidade do pleito como condição fundamental da realização plena dos direitos humanos. Como já indiquei, a ontologização da diferença, ou em outros termos, a necessidade de um processo de subjetivação cultural autêntica, é o meio mais eficaz de tornar patente o direito de qualquer grupo social a uma identidade cultural própria. Apresentarei a seguir a continuação de meu argumento neste sentido.

Mas, afinal, o que possibilitou a emergência desta idéia radical de cidadania? Por que os grupos culturais e minorias sociais passam a lutar pelo reconhecimento de seus direitos à cultura e à diferença? E ainda, por que suas lutas são acolhidas na esfera pública como legítimas? Certamente que a resposta a estas questões deveria levar em conta uma série de fatores os quais este autor não seria capaz de esgotar, por isso me limitarei a seguir Charles Taylor (1995) e a relacionar suas idéias com os fatos já mencionados neste texto.

Segundo Taylor, a política contemporânea tem apresentado a tendência de se voltar para a necessidade, ou exigência, de *reconhecimento*, criando assim uma “política de reconhecimento”, cujo fundamento tem por base as reivindicações de grupos “subalternos”, ou seja, as minorias socioculturais. A exigência destes grupos minoritários diz respeito ao processo

de formação de sua identidade individual ou coletiva. Esta é tomada como “a interpretação que faz uma pessoa de quem é e de suas características definidoras fundamentais como ser humano”. O pressuposto da política do reconhecimento é que a identidade se constitui num processo *dialógico*, isto é, a identidade é modelada pelo reconhecimento que os *outros* nos demonstram. Assim sendo, um falso reconhecimento ou mesmo a negação de reconhecimento da parte dos *outros* que nos cercam – os “outros significativos” – gera uma deformação na identidade do indivíduo ou grupo. Um reconhecimento negativo ou sua ausência pode, portanto, degradar uma cultura e oprimir o indivíduo pertencente à ela. Deste ponto de vista, um reconhecimento positivo da autenticidade cultural de um povo representa uma “necessidade humana vital”, sua negação constitui um ato de desrespeito e violência contra a dignidade humana.

Todavia, para que as demandas de reconhecimento emergissem no contexto sociopolítico atual, foi necessário um longo caminho de superação das concepções hierárquicas comuns ao Antigo Regime. A hierarquia, segundo Taylor –, baseando-se em um artigo de Peter Berger –, está ligada ao conceito de *honra*: “para que alguns tivessem honra (...) era necessário que nem todos a tivessem”.

Somente com os ideais igualitaristas burgueses, e sua luta por uma sociedade democrática é que a noção de *honra* será substituída pela noção de *dignidade*, como um atributo pertinente a todo ser humano. Isto é, a igualdade de *status* e, portanto, de direitos para todos os cidadãos, independente de características de raça, credo, sexo, cultura, torna-se um imperativo para toda cultura democrática.

Mais tarde, esta idéia de necessidade vital de uma identidade (cultural) autêntica, juntamente com a idéia de igualdade, redundou na sua radicalização, tomando a forma de “política da diferença”. Nesta a crítica é dirigida contra o caráter ideológico da igualdade e de sua “cegueira” para com as diferenças, presentes na política do igualitarismo abstrato. Ao despojar as pessoas de suas condições objetivas de existência – cultura, gênero, raça, classe social –, e transformá-las em indivíduos abstratos, a política da dignidade não conseguia (ou fingia)

não “ver” também as necessidades peculiares a cada grupo sociocultural e a desigualdade real ocultada pela ideologia da democracia representativa. A política da diferença, ao contrário, exige que a diferença não seja ignorada, e, muito menos, sirva como legitimação da desigualdade social, mas sim que se torne o núcleo fundamental de um tratamento diferencial privilegiador (discriminação positiva), capaz de reverter as desvantagens trazidas pela discriminação negativa anterior, testemunhada pela história.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A formulação de Taylor reveste-se de um interesse especial no caso da análise das implicações da política de reconhecimento e salvaguarda dos direitos humanos. Quando os direitos culturais e o direito à autodeterminação dos povos são positivados como constituintes dos direitos humanos, em 1966, o caráter etnocêntrico dos direitos humanos encontra aí, pelo menos potencialmente, seu próprio “antídoto”. Ao reconhecer a igualdade entre todas as culturas e respectivos modos de vida, deve-se aceitar também, mesmo que por um imperativo lógico, o relativismo cultural como um valor indispensável às relações entre o Ocidente e outras tradições culturais.

Todavia, as comissões oficiais de discussão sobre direitos humanos, ao se defrontarem com as implicações da declaração dos direitos culturais, ainda têm optado por uma postura tendente ao conservadorismo. A Conferencia Mundial Sobre os Direitos do Homem, de 1993, ao subscrever a Declaração de Viena, reafirmou a rejeição à noção de relativismo cultural. Mais tarde, uma reunião realizada em 1996, sob os auspícios da UNESCO, produziu um documento intitulado *Notre diversité créatrice*, onde os assinantes sublinham a dificuldade lógica e ética suscitada pelo relativismo cultural, e decidem claramente pela afirmação de princípios absolutos como “condição *sine qua non* de um discurso racional” sobre qualquer conjunto normativo de valor universal.

O paradoxo é obvio. Como conciliar o reconhecimento das especificidades culturais e postular o respeito a elas e, ao mesmo tempo, impor uma visão de mundo que nem sequer é neu-

tra, mas marcadamente fruto de um contexto histórico e cultural particular? Se a questão do relativismo não for contemplada satisfatoriamente nestes fóruns oficiais de discussão sobre os direitos humanos, então a categoria “direitos humanos” não passará de um particularismo arrogante do mundo ocidental.

Por outro lado, o postulado da indivisibilidade dos direitos humanos, e a rejeição a qualquer tipo de hierarquização entre eles, tornam urgente a reflexão acerca da categoria “direitos culturais” como constituinte indispensável à salvaguarda dos direitos humanos.

Um importante papel parece estar destinado às contribuições antropológicas nesta reflexão sobre o universalismo da categoria “direitos humanos” e a postura relativista reclamada pela categoria “direitos culturais”. Ao subscrever a tese de Taylor sobre o reconhecimento positivo como “necessidade humana vital”, e adicionar a isto o imperativo moral de observação e cumprimento da declaração de “direitos culturais” por parte dos Estados membros da ONU, abre-se também um campo à argumentação – tanto de minorias socioculturais quanto de antropólogos – a favor da ontologização da diferença, mencionada anteriormente.

Apesar de seu caráter formal, a declaração de direitos humanos apresenta-se como um conjunto normativo com um poder de coerção moral e política, principalmente sobre os países signatários das convenções. Neste último caso, apresenta também um caráter jurídico vinculante para os Estados que a adotam, já que os tratados internacionais constituem-se em leis internas aos países que a ratificam. Assim, o Pacto Internacional de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, de 1966, passou a vigorar em 1976 quando contou com o número mínimo necessário de ratificações. Desde então, sua positivação tem sido um instrumento real de reivindicação de direitos de minorias socioculturais.

O fato de as minorias socioculturais se valerem da categoria “direitos humanos” como meio de luta por seus direitos, impossibilita uma leitura simplista, que tenda a ver os direitos humanos apenas como mais um instrumento de dominação e opressão do Ocidente sobre grupos subordinados. Embora, em muitos casos, valores ligados à afirmação dos direitos huma-

nos – individualismo, democracia, universalismo –, e mesmo, a categoria “direitos humanos”, sejam vistos como mais uma forma de imperialismo do Ocidente para com o “resto” do mundo,¹⁸ existem minorias tanto no Ocidente quanto em países não-ocidentais que utilizam a categoria “direitos humanos” como forma de proteção e luta por direitos. Rodolfo Stavenhagen tem indicado o recurso freqüente dos povos indígenas aos direitos humanos como forma de proteção, especialmente quando as violações são praticadas por parte dos Estados. Alcida Ramos tem demonstrado que os direitos humanos, como uma “faca de dois gumes”, vêm freqüentemente sendo utilizados mais a favor dos povos indígenas – principalmente a partir da sua associação com as ONGs voltadas para a causa indígena –, do que como instrumento de dominação do mundo ocidental sobre minorias socioculturais (STAVENHAGEM, 1998, p. 54, RAMOS, 1999, p. 6).

Assim, apesar do viés particularizado dos direitos humanos, como uma ideologia própria do mundo ocidental e seu contexto histórico – tal como demonstrei na primeira parte deste trabalho –, a categoria “direitos culturais” como direito humano possibilita uma interversão do quadro inicial da Declaração Universal dos Direitos do Homem, em 1789, na França, e, pouco antes, do Bill of Rights nos Estados Unidos da América. Principalmente no caso da primeira, como vimos, era freqüente a confusão entre a noção de identidade e a idéia de igualdade universal entre os seres humanos. Tal confusão permitia facilmente a conversão dos direitos humanos em meio de submeter povos, através da colonização, e valorava negativamente o reconhecimento das diferenças culturais. Somente muito mais tarde, já na segunda metade do século XX, é que a diferença sociocultural começa a ser alvo de proteção legal.

Todavia, a recusa em adotar o relativismo cultural, como postura de análise dos impasses criados com a emergência dos “direitos culturais” e os de autodeterminação dos povos, ainda permanece um obstáculo à viabilização plena de uma política de reconhecimento dos direitos baseados nas especificidades culturais.

Somente por meio de uma *política cultural* de largo alcance se poderá consolidar um movimento de politização da cultu-

ra, a ponto de esta ser amplamente considerada, na esfera política internacional, como um bem inalienável ao qual não se pode negar reconhecimento no campo das políticas públicas. Conforme se pode observar na conjuntura mundial, tal transformação na *cultura política* internacional já está em curso, impulsionada pelos vários movimentos sociais de minorias crescentemente difundidas pelo globo desde os anos 60 do século XX.

Cabe, segundo penso, à antropologia, oferecer outros meios teóricos e/ou práticos capazes de auxiliar no reconhecimento da identidade sociocultural de minorias como um direito inalienável destas. A antropologia deveria então, em sua prática de trabalho, esforçar-se por demonstrar que a realização da essência humana – se ela acaso exista –, só é atualizada em cada modo particular de ser humano, condição da diversidade cultural.

REFERÊNCIAS

ALVAREZ, Sonia DAGNINO, Evelina & ESCOBAR, Arturo. “Introduction: The Cultural and the Political in Latin American Social Movements. In: *Cultures of Politics, Politics of Cultures: Re-Visioning Latin American Social Movements*. Westview Press, 1998.

BHABHA, Homi K. Disseminação: o tempo, a narrativa e as margens da nação moderna. In: *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

_____. O pós-colonial e o Pós-moderno: A questão da agência. In: *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

BOBBIO, Norberto. *Locke e o Direito Natural*. Brasília, Ed. UnB, 1997.

_____. *Ensaio Escolhidos*. São Paulo: Ed. Cardim, S/D.

_____. *A Era dos Direitos*. 9ª edição. Rio de Janeiro: Campus, 1992.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís R. Comparação e Interpretação na Antropologia Jurídica. *Anuário Antropológico* 89. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.

DAGNINO, Evelina. Os movimentos sociais e a emergência de uma nova cidadania. In: Dagnino, Evelina (Org.), *Anos 90: Política e Sociedade no Brasil*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1994.

DESPRES, Leo. *Etnicidade: o que as informações e a teoria prognosticam para as sociedades plurais*. Universidade de Notre Dame, 1982. Traduzido por Lucíola Santos Rabello.

Documento de treze organizações indígenas do México. La Autonomia como nueva relación entre los pueblos índios y la sociedad nacional. In: *Boletín de Antropología Americana*, no. 27, julio de 1993.

ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador: uma história dos costumes*. Vol. 1. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

ESTEVA, Gustavo. Autonomia y democracia radical: el transito de la tolerância a la hospitalidad. In: *Autonomías éticas y Estados nacionales*. Miguel A. Bartolomé & Alícia M. Barabas (Orgs.). CONACULTA – INAH, 1998.

_____. Derechos humanos como abuso de poder, n. Kwira, Num. 44, oct-dec., 1995.

GEERTZ, Clifford. O saber local: fatos e leis em uma comparativa. In: *O Saber Local*, Petrópolis-RJ: Editora Vozes, 2ª Edição, 1997.

GLAZER, N.; MOYNIHAN, D. P. (eds) *Ethnicity, Theory and Experience*. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1975.

GRZEGORCZYK, Ch. Systeme juridique et réalité: discussion de la théorie autopoïétique du droit. *Archives de philosophie du droit*, n. 33, 1989.

HALL, Stuart. *A identidade Cultural na Pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A editora, 1999.

HEIDEGGER, Martin. *O princípio da Identidade*. In: Coleção Os Pensadores, Ed. Nova Cultural, 1999.

HEIBORN, Maria Luíza. Gênero e Condição Feminina: uma abordagem antropológica. In: Brasileiro, Ana (Org.) *Mulher e Políticas Públicas*. Rio de Janeiro: IBAM, Unicef, 1991.

HUNTINGTON, Samuel P. O Choque de civilizações: e a recomposição da ordem mundial. Ed. Objetiva, 1997.

JORDAN, Glenn & WEEDON, Chris. *Cultural Politics: Class, Gender, Race and the Postmodern World*. Cambridge: Blackwell, 1995.

LAFER, Celso. *A Reconstrução dos direitos Humanos, um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

MACHADO, Lia Zanotta. Estudos de gênero: para além do jogo entre intelectuais e feministas. In: SCHUPUN, Mônica (org.) *Gênero sem Fronteiras*, Florianópolis, Editoras das Mulheres, 1997.

MARCUS, G. E. & FISHER, M. M. J. *Anthropology as cultural critique. The University*. Berkeley of Chicago Press, 1986.

MARCOS, G. & CLIFFORD, J. *Writing culture; the poetics and politics of ethnography*. Berkeley: The University of California Press, 1986.

MARSHALL, T. H. *Class, citizenship and development*. Westport, Conn., Greenwood Press, 1963.

OLIVEIRA, Isabel Assis Riveiro de. Direitos subjetivos – base escolástica dos direitos humanos. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais* v. 14, n. 41, outubro, 1999.

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. *Théories de l'ethnicité*. Le Sociologue, Puf, Paris, 1995.

RAMOS, Alcida R. Cutting Through State and Class Sources and Strategies of Self-Representation in Latin América. In: *Indigenous Movements, Self-Representation, and the State in Latin America*. Jean Jackson e Kay Warren. (Orgs.), 1999, no prelo.

SOARES, Luís Eduardo. Hermenêutica e Ciências Humanas. In: *O Rigor da Indisciplina: ensaios de Antropologia Interpretativa*. Rio de Janeiro: Ed. Relume-Dumará, 1994.

SOARES, Luís Eduardo. A Crise do Contratualismo e o Colapso do Sujeito Universal. In: *Anuário Antropológico 90*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.

SPIVAK, Gayatri Can the subaltern speak? Em: Patrick Williams & Laura Chrisman (eds), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory. A Reader*. Hemel Hemstead: Haverster Wheatsheaf, 1993.

STAVENHAGEN, Rodolfo. Etnodesenvolvimento: uma dimensão ignorada no pensamento desenvolvimentista. In: *Anuário Antropológico 84*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985.

———. El sistema internacional de los derechos indígenas. In: *Autonomías étnicas y Estados nacionales*. Miguel A. Bartolomé & Alícia M. Barabas (Orgs.), CONACULTA – INAH, 1998.

SYMONIDES, Janusz. Les droits culturels: une catégorie négligée de droits de l’homme. In: *Revue Internationale des Sciences Sociales*. Decembre, 158, 1998.

TAMBIAH, Stanley J. Ethnic conflict in the world today. In: *American Ethnologist*, vol. 16, n. 2, May, 1989.

TAYLOR, Charles. The Politics of Recognition. In: *Multiculturalism: a critical reader*, Ed. David Theo Goldberg, Blackwell Publishers, Oxford, 1994.

TEUBNER, Gunther. Pour une épstémologie constructiviste du droit. In: *Annales: Economies, Cociétés, Civilisations*. 47^a anne – no. 6, nov-dec. 1992.

UMOZURIKE, U. O. Droits de L’homme et development. In: *Revue Internationale des Sciences Sociales*. UNESO/ éres, 158, Decembre, 1998.

VIEIRA, Liszt. *Cidadania e Globalização*. Rio de Janeiro: Record, 1999.

YÚDICE, George. O Multiculturalismo e novos critérios de Valoração Cultural. In: *Revista Sociedade e Estado*, vol. IX, no. 1-2, Jan, Dez, 1994.

WALLERSTEIN, Immanuel. The Insurmountable Contradictions of Liberalism: Human Rights and the Rights of Peoples in the Geoculture of the Modern World-System. In: *Nations, Identities, Cultures*. Mudimbre, V. Y. (org.). Duke University Press, Durhan and London, 1997.

WEBER, Max. *Economia e Sociedade*. Ed. UnB, Brasília, 1994.

NOTAS

- ¹ Estes termos são utilizados por Taylor (1993, 1996) e Alvarez, Dagnino, Escobar (1998), respectivamente. Seus significados serão discutidos mais detalhadamente no tópico III. Sobre política cultural cf. também Jordan & Weedon (1995).
- ² A abordagem que segue sobre o individualismo moderno é substanciada por Dumont (1993).
- ³ O “Indivíduo-fora-do-mundo” de que fala Dumont, guarda relação, embora não explicitada pelo autor, com o conceito weberiano de “ascetismo de rejeição do mundo”, significando, este, uma recusa deliberada do indivíduo do cristianismo primitivo em tomar partido da vida mundana, política, econômica, erótica, artística, etc., em favor da busca exclusiva de sua salvação eterna (WEBER, 1994, p. 365).
- ⁴ Esta oposição é relativizada por Bobbio (1997, p. 8) quando, ao invés de dicotomia radical, supõe uma complementaridade entre estas formas de pensar o direito. O Jusnaturalismo enquanto “ética da lei” se apresenta como uma *ideologia do direito*, já o Positivismo Jurídico, desprovido de considerações éticas é mais uma *teoria do direito*, preocupado com a criação de um conjunto de normas racionais e coerentes entre si.
- ⁵ Dumont, (1993, p. 75-79). Mas adiante, quando tratar dos “direitos culturais”, tentarei explorar as dificuldades trazidas pelo surgimento de sujeitos coletivos de direito à teoria do direito fundamentada na ideologia individualista formulada acima.
- ⁶ Cf. Bobbio, s/d. O individualismo, como ideologia, tem também influências em outra construção intelectual da época: as teorias econômicas utilitaristas, onde o sujeito de ações econômicas é o indivíduo possuidor de mercadorias [propriedades], que calcula as conseqüências de sua interferência no mercado, e é pensado **sem** referência a suas múltiplas determinações sociais. Esta visão atomizada do indivíduo na teoria econômica moderna, por sua vez, começa a ser dissipada quando Marx, n’*O Capital*, se refere aos homens como “portadores de categorias econômicas do capital”, isto é, o mercado é visto como movido por conglomerados sociais – as empresas –, e os indivíduos passam sofrer as

ações coletivas e são levados a se adequar às flutuações imprevisíveis do mercado.

- 7 Segundo Bobbio: “[que] o Estado burgues (constitucional, liberal, parlamentar, representativo) está inspirado nos princípios fundamentais da escola do direito natural é um dado seguro que não precisa de quaisquer interpretações” (s/d, p. 42)
- 8 A primeira declaração de 1789 afirmava em seu artigo XVI: “toda sociedade que não assegura a garantia dos direitos, nem determina a separação de poderes, não tem constituição”. Assim, a constituição e o respeito aos direitos constitucionais parece ser a condição, estabelecida pelos revolucionários, de ingresso no mundo civilizado.
- 9 Se Locke funda a liberdade no direito natural e Kant a considera mesmo o único direito fundamental do homem, Aristóteles, que vivia em uma sociedade escravocata, não teve dúvidas em considerar a escravidão “natural”.
- 10 Heidegger estabelece uma distinção lógica muito precisa entre identidade e igualdade que pode ajudar a desfazer a confusão, ele contesta que a fórmula geral $A = A$ expresse corretamente o princípio de identidade, mas sim que esta equação fala de uma relação de igualdade, por outro lado, a fórmula “ A é A não diz apenas que cada A é ele mesmo o mesmo; [como na fórmula $A = A$] ela diz antes: consigo mesmo é cada A ele mesmo o mesmo. Em cada identidade reside a relação ‘com’, portanto, uma mediação, uma ligação, uma síntese: a união numa unidade.” (HEIDEGGER; 1999: 174)
- 11 Cf. Machado (1997). Heilborn, (1991, p. 25) também indica a afinidade entre a concepção do indivíduo como um ser moral – tal como descrito por Dumont – e a invisibilidade de gênero: “a categoria indivíduo tende a apagar ou secundarizar a diferença sexual”.
- 12 O que significa exatamente autonomia depende do entendimento nativo e do contexto histórico em que ela é formulada como proposta no campo político em questão.
- 13 É importante salientar que a crítica pós-colonial, mencionada, pode ser vista como um segundo momento da crítica da chamada antropologia pós-moderna, refiro-me a crise da autoridade etnográfica, e de forma mais abrangente, ao poder do autor de falar pelo grupo, MARCUS, FISHER (1986), MARCOS, CLIFFORD (1986). O problema posto pelos teóricos do pós colonialismo amplia a questão para a possibilidade de representação política efetiva do “subalterno”; neste sentido é que Spivak (1993) pergunta: “can the subaltern speak?” O que está em jogo nesse texto de Spivak é a capacidade de uma representação política autêntica da voz subalterna; para que isso ocorra é preciso “conquistar um espaço de enunciação” que permita elaborar discursos capazes de completar um processo de subjetivação autônoma do subalterno. Se minha interpretação estiver correta, e houver de fato uma interligação destas críticas como dois momentos de um mesmo processo, temos então aqui um exemplo claro em que a interrogação teórica na disciplina reflete um compromisso com

seus “objetos” de pesquisa, a ponto de ser possível, para além da proposta reflexiva das etnografias, uma revisão da violência explícita no lugar de silêncio reservado a condição subalterna pela cultura ocidental.

- ¹⁴ A idéia da contribuição da antropologia como afirmação da legitimidade ontológica da alteridade já foi formulada por Cardoso de Oliveira (1992, p. 122).
- ¹⁵ Em outro texto Stavenhagen chama a atenção para a crítica comumente feita ao caráter individualista dos direitos humanos, o qual impede sua operacionalidade em sociedades em que a noção de indivíduo do liberalismo é suplantado por outras entidades sociais como o grupo local, o clã, a família extensa etc. Wallerstein (1997) também já apontou a relutância, durante o período revolucionário francês do século XVIII, em por na pauta das discussões da Convenção de 1793 o direito a soberania e autodeterminação dos povos. Tal fato é tomado por Wallerstein como um índice das dificuldades em compatibilizar os ideais nacionalistas com o reconhecimento da autonomia dos povos. Esta contradição entre os direitos individuais e os de titularidade coletiva se mostra claramente com a Declaração dos Direitos dos Povos em Dezembro de 1960, que visava inicialmente os países em vias de descolonização, e mais tarde foi utilizada como meio de reivindicações de minorias étnicas. Sobre as lutas por autonomias em vários contextos ver Bartolomé & Barabas, 1998.
- ¹⁶ Para este ponto convergem Glazer e Moynihan (1975) e Despres (1982). Este último aponta a etnicidade, como uma “tendência dos povos de todos os lugares no mundo contemporâneo, de dominarem, em alguma medida de profundidade, o sentido de identidade cultural com o propósito de articularem interesses e apresentarem demandas ao Estado ou reclamações contra o Estado”. (1982, p. 1)
- ¹⁷ Explicitarei o conceito de *política cultural* adiante.
- ¹⁸ Ao analisar a recomposição da nova ordem mundial, Samuel Huntington (1997, p. 227-231) se refere aos direitos humanos como uma categoria freqüentemente utilizada pelo Ocidente como meio de dominar outras civilizações e fazer passar seus interesses como sendo os da “comunidade mundial”. Neste sentido o caráter transnacional das convenções sobre direitos humanos, assim como de seu sistema de tutela dos direitos, freqüentemente demonstram ser arenas de confronto político “intercivilizacionais”. Na mesma direção, como indiquei no início do texto, Esteva (1995, 1998), tende a ver os direitos humanos como manifestação de um discurso hegemônico ocidental.

