

Idéia da Barbárie e os Direitos Humanos: um diálogo intercultural

Antonio José Guimarães Brito

(Universidade do Oeste Catarinense)

1. Apontamentos breves sobre a história ocidental da barbárie

O termo “bárbaro” surge no período grego antigo, para tratar de todos aqueles que não pertenciam ao mundo grego, ou seja, não falavam o grego (NOVAES, 2004). A palavra tem origem no termo “palrador”. A distinção entre gregos e bárbaros, no sentido de povos superiores *versus* inferiores, foi básica no pensamento grego. Ao ponto que era justificado a escravidão natural dos bárbaros, tanto por Platão como para Aristóteles. Para os gregos:

[...] o mundo habitado era uma representação circular e etnocêntrica. Umbigo do mundo era Delfos, em volta os helenos, e na extremidade, os bárbaros. Fenícios, persas, egípcios, cartagineses, etruscos, e principalmente os distantes etiópes, todos eram bárbaros” (POUMAREDE, 2004, p. 46).

Um dos textos mais antigos e mais completos sobre a relação entre barbárie e civilização, foi escrito pelo geógrafo grego Estrabão de Amisea. Sua obra chamada Geografia, com 17 volumes, retrata a visão romanizada do mundo, em que todos os outros povos, exceto os romanos e gregos, eram bárbaros. Estrabão associou a condição da barbárie aos diferentes modos de produção. Enquanto os povos adiantados ou civilizados – no sentido de urbanos - dedicavam-se a agricultura, comiam pão e localizavam-se nas planícies férteis, os bárbaros eram combatentes nômades, alimentavam-se de carne e leite, e estavam permanentemente em armas. Esses povos, na perspectiva de Estrabão, não tinham outro recurso senão saquear, pois estavam afastados das terras aráveis. Três características assumem a idéia de Estrabão de bárbaro: a vida fora das cidades, o domínio da brutalidade e principalmente, o modo de produção com sua localização geográfica.

Segundo Peschanki (1993), o primeiro traço que os gregos forjaram dos bárbaros é a belicosidade dos povos não gregos. Como relata Tucídides, “todos os que aí se encontravam, mulheres, crianças, foram mortos imediatamente, junto com as bestas e todos os seres vivos. Pois esse povo bárbaro é dos mais sanguinários, quando não tem nada a temer” (1966, p. 169). Xenofonte também relata, que faltam aos bárbaros a ordem e sobram a falsidade e a incapacidade de progredir (1967, p. 28). De qualquer forma, a herança histórica do termo Barbárie, resultou na idéia de povos atrasados, perigosos, brutais e cruéis. Diga-se, que de certa forma, os romanos foram em termos de alteridade, bastante mais pluralistas que os gregos. Roma se sentia e se via tão plena e soberana, que as relações com os povos bárbaros chegaram a ser até amistosas. Os povos subjugados pelo poderio militar romano conservavam a liberdade de crença, costume e soberania nas políticas locais. O problema romano eram os tributos. No mais, não se envolviam com a vida íntima e política dos povos dominados. Casamentos entre romanos e bárbaros ocorriam, e o título de cidadania romana era concedido em casos particulares. Como observa Poumarede (2004, p. 59):

Assim, até o final, os romanos não renunciaram a um certo pragmatismo em suas relações com os outros povos. Esforçaram-se para integrá-los a seu sistema, sem procurar assimila-los a força. Eram suficientemente confiantes em sua civilização, para pensar que os bárbaros se integrariam naturalmente, cedo ou tarde, as estruturas de um império prometido a eternidade.

Na transição da antiguidade para Alta Idade Média, a barbárie foi assumindo no Ocidente uma conotação bastante impregnada da vocação religiosa. Isso se explica em face da relação dos povos bárbaros espalhados pela Europa com a cristandade latina. Roma foi espremida pela horda da invasão bárbara, e, tendo o cristianismo se oficializado, o sincretismo das culturas pagãs se confundiram com os movimentos hereges e discordantes do episcopado católico romano. Os bárbaros convertidos em cristãos, guardaram velhas crenças e práticas litúrgicas, e nesse sentido, impregnaram o cristianismo oficial de novos ares. No plano religioso, “é incontestável o fato da adesão dos borgonheses e dos visigodos á heresia ariana ter cavado um poço entre eles e os romanos fortemente enquadrados por um cristianismo católico” (POUMAREDE, 2004, p. 61).

Quando da chegada dos germanos no Ocidente, os cristãos romanos sentiram-se ameaçados não só do ponto de vista material, mas também espiritual. E na verdade, a maioria dos germanos não eram mais pagãos, eram heréticos (QUEIROZ, 1988, p. 14).

Percebe-se que por detrás do herege, esconde-se o bárbaro pagão, pode-se inclusive dizer que o bárbaro torna-se o herético no mundo medieval. Tanto a Europa como seu prologamento no norte da África, no início do século VI, estava submetida a heréticos, como aponta Queiroz:

Os visigodos na Espanha, na Aquitânia, na Provença, os borgúndios no vale do Ródano, os ostrogodos na Itália, os vândalos na África e nas ilhas do mediterrâneo eram todos arianos. A Grã-Bretanha e a Gália do norte, antigos redutos do cristianismo, foram atacadas por anglos, saxões e francos, todos pagãos (1988, p. 16).

Nesse sentido, reafirmando a idéia da ligação entre a heresia e os bárbaros, observa Giordani:

A diferença de religião aprofundou, evidentemente, o abismo entre invasores e a população romana. Ostrogodos, visigodos, vândalos, burgúndios, suevos e lombardos haviam aceito o cristianismo sob a forma ariana e, portanto, eram considerados hereges pela população católica. Quanto aos francos, alamanos, alanos e anglo-saxoes eram pagãos (1976, p.112)

Bom exemplo da influência do paganismo bárbaro nas heresias medievais é o caso do herege Amaury de Bene, um dos professores mais ilustres em Paris. Chegou a formular uma concepção claramente panteísta, declarando que “tudo é em tudo, tudo é em Deus, Deus é tudo. Deus é simples, a natureza é simples. Mas duas substancias simples não diferem entre si. Deus e a matéria se confundem” (FALBEL, 1977, p. 20). E acrescenta a idéia tipicamente dos povos bárbaros, explicitamente panteísta, portanto, “Deus se conhece refletindo-se na multidão de criaturas onde a essência é a única”. (FALBEL, 1977, p 20).

Além das concepções pagãs, o bárbaro também se projeta no herege medieval no tocante o comportamento sexual desviado. Libertinagem, imoralidade, bruxaria, paganismo, tudo isso revela que o bárbaro do mundo antigo grego-romano se transformara no herege medieval. Nos textos medievais, “desde muito cedo o herético

é identificado como um louco, e a heresia é considerada sinônimo de insanidade. Não menos rara é a relação entre heresia e imoralidade, comportamento sexual aberrante” (QUEIROZ, 1988, p. 11). A bruxaria, presente na imagem da heresia, é resultado do paganismo dos povos bárbaros convertidos. Joana Darc é prova suficiente dessa relação, entre bruxaria e heresia (QUEIROZ, 1988). Diga-se, que a origem da palavra heresia vem do grego *hairesis*, *hairesis*, que significa escolher, nesse sentido, optar pelo caminho da transgressão da fé oficial e declarada pelo poder medieval (FALBEL, 1977, p. 13).

Caso particular de banimento na baixa Idade Média foram os *cagots*. Para alguns, eram descendentes de populações rejeitadas em razão de sua origem estrangeira, como filhos de prisioneiros sarracenos ou de visigodos - para outros os contaminados pela lepra, doença de profundo impacto no mundo medieval. Nesse sentido, a hanseníase, endêmica na Europa ocidental nos séculos XII e XIII, provocou uma multidão marginalizada e despossuída do mínimo respeito humano (POUMARÉDE, 2004, p. 69).

Além dos hereges, bruxas e leprosos, a posição dos judeus e principalmente dos ciganos, está impregnada da visão bárbara medieval. Durante o período das cruzadas houve uma verdadeira ascensão do antisemitismo. Como relata Poumarede (2004, p.72), “o confronto entre a cristandade e o islamismo fortaleceu uma velha suspeita de conluio entre judeus e muçulmanos”, ao ponto na segunda metade do século XII se desenvolver uma onda de massacres coletivos. Como também a decisão do IV Concílio de Latrão (1215), em que determinava o uso da arruela – pano circular costurado na roupa – marcando a condição judia estigmatizada (POUMAREDE, 2004, p. 73). A própria peste negra (1348- 1350) foi imputada aos judeus (POUMAREDE, 2004, p.74). A Barbárie da Antiguidade se transforma no mundo medieval nos hereges e nas bruxas. Já com as grandes navegações e a conquista do “Novo Mundo”, a idéia da barbárie irá se fortalecer, principalmente em relação aos povos nativos recém conhecidos, que habitavam a terras novas da América.

Nesse momento, coincide o movimento renascentista, afirmação do homem grego-europeu - consolidado com o projeto iluminista – e o defrontamento com os povos indígenas americanos, aborígenes australianos e *maióris* da Nova Zelândia, entre outros grupos humanos considerados exóticos para o olhar colonizador. A questão da barbárie assume então duplo efeito, por um lado a construção do homem racional e burguês, cartesiano, preocupado não somente com as ciências e o

pensamento, mas também com os costumes e modos a mesa (ELIAS, 1994), e por outro, os primeiros estudos e crônicas dos viajantes sobre os povos ditos “primitivos”. Nesse momento, o bárbaro assume a feição do indígena. O ápice da discussão da condição humana indígena acontece com o conhecido debate de *Valladolid*, entre Sepúlveda e Las Casas, no âmbito do Conselho das Índias em 1550. Diga-se, que “para a maioria dos espanhóis, o gentio americano estava mais próximo dos macacos que dos homens” (BRUIT, 1995, p. 117). Duas obras importantes da época, “*As Décadas Del Nuevo Mundo*”, de Martir de Anglería, e “*História general*” de Gonzalo Fernández Oviedo, apresentavam os índios de uma forma atrasada, e bárbara. Como descreve Oviedo, *apud* Bruit:

[...] esta gente, por natureza, é ociosa e viciada, de pouco trabalho, melancólicos e covardes, vilões e mal inclinados, mentirosos e de pouca memória, e de nenhuma perseverança. Muitos deles, por passatempo, se mataram com peçonha para não trabalhar, e outros se enforcaram com suas próprias mãos (1995, p.117).

Mais evidente ainda da condição bárbara dos índios, encontra-se na descrição de famoso dominicano da época, frei Tomás Ortiz, em 1525, que apesar de extensa, vale apenas a transcrição na íntegra:

Comem carne humana na Terra firme, são sodomitas muito mais que qualquer outra geração, não existe nenhuma justiça entre eles, andam nus, não tem amor nem vergonha, são estúpidos aloucados. Não respeitam a verdade se não é em proveito próprio, são inconstantes, não sabem o que é um conselho, são ingratos e amigos de mexericos. Se precisam embebedar-se, bebem vinhos de diversas ervas e frutos e grãos, como cerveja e cidras, e fazem fumos de outras ervas para embebedar-se [...] São bestiais e fazem questão de ser abomináveis nos vícios, os mocos não tem nenhuma obediência nem cortesia com os velhos, nem os filhos com os pais. Não são capazes de doutrina nem castigo, são traidores, cruéis e vingativos, nunca perdoam, são inimigos de religião. São vadios, ladrões, de juízo muito baixo, não guardam fé nem ordem. Não guardam lealdade os maridos com suas mulheres, nem as mulheres com os maridos. São feiticeiros e agouceiros, covardes como lebres. São sujos, comem piolhos e aranhas e vermes crus no lugar em que os achem, não tem arte nem jeitos de homens. Quando aprendem as coisas da Fe, dizem que essas coisas são para Castela, que PA eles não valem nada, e que não querem mudar os costumes, não tem barbas e, se alguma cresce, raspam. Com os doentes não tem piedade nenhuma, se o doente esta grave, mesmo sendo parente ou vizinho, o abandonam ou o levam aos

montes a morrer, deixando unto um pouco de pão e água; quanto mais crescidos, são piores; até dez ou doze anos, parece que puderam ter alguma educação e virtude, mas depois tornam-se como bestas brutas. Enfim, digo que nunca criou Deus gente tão viciosa e bestial, sem nada de bondade e ordem (*apud* BRUIT, 1995, p.119)

Fica evidentemente claro a visão dos colonizadores sobre a Barbárie dos povos indígenas. Os nativos do Novo Mundo são desprovidos da humanidade. Muito mais que os bárbaros da Antiguidade ou dos hereges medievais, o indígena é rebaixado para versão mais distante do humano. Sélpuveda deixa isso muito claro em sua defesa no debate de Valladolid, “porque são, ou menos eram antes de cair sob domínio dos cristãos, todos bárbaros em seus costumes e a maior parte por natureza” (*apud* BRUIT, 1995, p.126). Apesar da ilustre defesa de Las Casas, Sélpuveda, citando a antropofagia, o aborto, a idolatria, os crimes sexuais, insiste; “são bárbaros, digo e afirmo que são bárbaros esses homenzinhos que habitam o novo mundo” (*apud* BRUIT, 1995, p. 132). Em nome dessa barbárie declarada, milhares de aldeias são massacradas, e fogueiras da Inquisição queimam índios e hereges.

Como aponta Silva Filho, havia uma premissa básica no pensamento de Sepúlveda, a noção da inferioridade dos índios, como se estivessem a meio caminho, entre os homens e os animais (2005, p. 236). Todo discurso de Selpúveda, doutor em arte e teologia pelo Colégio de São Clemente de Bolonha, fundamentava-se na idéia escravagista de Aristóteles, justificando a dominação dos indígenas pelos espanhóis (POUMAREDE, 2004, p. 118). Talvez, por parte da visão do conquistador, a imagem da barbárie nunca tenha ficado tão clara e evidente como na feição do índio. Pois os povos indígenas ainda pareciam estar em um estágio anterior ainda a Barbárie, ou seja, a selvageria. Como aponta Rouland (2004, p. 376), em 1851 o governador da Califórnia discursa na Câmara, a guerra contra os índios “continuará até que a raça indígena seja exterminada”, e, as jurisdições australianas no início do século XIX “não condenavam os colonos brancos que matassem aborígenes”. Os costumes, a vida, as crenças, enfim, todos os traços de manifestação cultural eram radicalmente contrários a vida européia concentrada no início da modernidade.

2. O Projeto civilizatório da modernidade e a questão da barbárie

O curioso nesse momento histórico do Ocidente é a oposição contraditória que se instala. Por um lado o projeto do humano civilizado, os costumes da corte, o indivíduo iluminado pelo racionalismo, por outro, centenas de milhares de pessoas relegadas a condições não humanas, índios e negros, uma multidão de seres açotados pela etiquetagem da barbárie. A cristandade ocidental, enfrenta uma profunda diversidade paga, tanto das centenas de etnias indígenas americanas, como a rica mitologia dos escravos africanos. Enquanto que na Europa, vai se definindo e incorporando o projeto civilizatório da modernidade.

Como aponta Elias (1994, p. 69), “o livro de Erasmo trata de assunto muito simples: o comportamento de pessoas em sociedade – e acima de tudo, embora não exclusivamente, do decoro corporal externo” . Este livro de Erasmo de Rotterdam, intitulado “Da civilidade em crianças” publicado em 1530, norteia o início do comportamento refinado, fazendo parte daquilo que podemos chamar de projeto civilizatório. A civilização guarda um sentido oposto ao da barbárie, e surge, como uma autoconsciência da corte. Como advertia Mirabeau, “se eu perguntar o que é civilizado, a maioria das pessoas responderia: suavização das maneiras, polidez e coisa assim” (*apud* ELIAS, 1994, p. 54.). Talvez, um dos poucos entendimentos sobre a complexidade da diversidade humana no período inicial da modernidade tenha sido de Montaigne (1987). Em seus Ensaios, publicados primeiramente em Paris, em 1580, Montaigne considera que a barbárie é uma visão local sobre o desconhecido, “não são os bárbaros motivos de maior estranheza para nós do que nós para eles” (1987, p. 58). Ainda, observa Montaigne, “daí pensarmos que o que está fora dos costumes está igualmente fora da razão” (1987, p. 61). Sem dúvida, essa perspectiva de alteridade não era a dominante no processo de formação da modernidade, nem na idéia iluminista do homem centrado na razão cartesiana. Com raras exceções, principalmente Montaigne, o diferente era a encarnação da barbárie.

3. Evolucionismo, Etnocentrismo e Intolerância

A tese evolucionista tornou-se um paradigma da antropologia, ganhando centenas de publicações e escolas. Morgan, em “Sociedade Antiga” (1877) dividiu a

Barbárie em inferior, média e superior, e nessa ordem a manufatura da cerâmica, a domesticação de animais e irrigação, e a o domínio da metalurgia e do alfabeto fonético. Essa idéia da Barbárie entre a selvageria e a civilização também é adotada por Engels em “A origem da família, da propriedade privada e do Estado” (1974) por Sumner-Maine em “Antigo Direito” (1893), por Hegel (1961) em “Introdução a filosofia da história”, como pela maioria dos antropólogos do século XIX.

Como indica Giddens (1997, p.120), a primeira fase da Antropologia foi uma taxonomia do estranho, e frequentemente evolucionista. A própria classificação de Parsons em sociedade primitiva e complexa (1969) como a diferenciação entre comunidade e sociedade de Tonnie (apud MIRANDA, n/d) e a discussão entre solidariedade orgânica e mecânica de Durkheim na “Divisão do Trabalho Social” (1999) revela na sua essência a idéia evolucionista, de povos “primitivos” versus a sociedade complexa do ponto de vista tecnológico.

Com a Antropologia Cultural e os estudos de Boas (2004), as teses evolucionistas são severamente criticadas e questionadas, considerando que toda cultura é fim em si mesma, não sendo possível nenhum grau de comparação e medição. A cultura, como assinala Boas (1964, p. 166), é “a totalidade das reações e atividades mentais e físicas que caracterizam o comportamento dos indivíduos que compõe um grupo social.” Para Malinowski (1962, p. 43), cultura é “o todo global consistente de implementos e bens de consumo, de cartas constitucionais para os vários agrupamentos sociais, de idéias e ofícios humanos, de crenças e costumes”.

De acordo com Marconi e Presotto (2005), ultrapassa mais de 160 definições de cultura. A cultura pode ser tanto material – ergologia – artefatos, bens tangíveis, construções, ferramentas, instrumentos, como também imaterial – animologia – como crenças, conhecimento, significados, valores e aptidões. O conjunto desses elementos constrói aquilo que chamamos de identidade. Portanto, não existe um padrão cultural humano a ser seguido pela humanidade. Para a Antropologia Cultural, as tradições culturais, usos e costumes de outros povos não podem ser definidos como barbárie. Por isso a célebre frase de Lévi-Strauss, “o bárbaro é em primeiro lugar o homem que crê na barbárie” (1952, p. 23).

Na perspectiva do relativismo cultural, as culturas não se medem, são universos complexos de símbolos, representações, códigos e signos. O “Outro” por ser diferente não é o bárbaro, apesar de seus modos completamente diversos, sua culinária estranha, suas crenças exóticas, suas vestimentas completamente avessas aos padrões

da nossa estética. Barbárie como considera Lévi-Strauss é o preconceito, a intolerância com a diversidade, com o estranho, com o “Outro”. Trata-se de um profundo e radical etnocentrismo. A visão do “Outro” como diminuído, é o que chamamos de etnocentrismo. Ou seja, a própria identidade como referência absoluta de humanidade. A do “Outro”, quando não perseguida é inferiorizada. O distante, o desigual, na maioria das vezes, é visto na perspectiva de uma humanidade diminuída, ou melhor, de uma humanidade inferior a sua.

Esse processo de intolerância com a diversidade, talvez seja a melhor definição sobre a natureza da Barbárie. Como observa Laraia (2004, p. 72), “o fato de que o homem vê o mundo através de sua cultura pode levá-lo a considerar o seu modo de vida como o mais correto e mais natural”. Tal tendência, denominada etnocentrismo, é responsável, em seus casos extremos, pela ocorrência de numerosos conflitos sociais, pois os comportamentos etnocêntricos resultam em apreciações negativas dos padrões culturais de povos diferentes. Nesse sentido, Barbárie é a própria intolerância.

4. Afirmção histórica eurocêntrica dos Direitos humanos

A idéia dos Direitos Humanos é fruto de fundamentos históricos, pois conforme aponta Arendt (1987), a liberdade e a igualdade são opções históricas. Nesse sentido, a construção e afirmação dos Direitos Humanos se desenvolveu em momentos diferentes, de acordo com as relações políticas, sociais, econômicas e mesmo religiosas. De certa forma, a concepção que temos de Direitos Humanos é o resultado do encontro de duas culturas extraordinárias que formam a base epistemológica do conhecimento ocidental; a teologia judaica-cristã e o racionalismo grego. Apesar de outras influências visíveis, como a moura e africana, o pensamento ocidental tem como matriz a cultura monoteísta judaica e a estrutura sócio-política grego-romana.

Como observa Lafer (1991), é no judaísmo e no pensamento grego que encontramos as bases epistemológicas dos Direitos Humanos, centrado no valor e na dignidade humana. Do encontro dessas duas culturas surge a idéia antropocêntrica fundamentada na centralidade humana. Na Gênese o “homem foi feito a imagem e semelhança de Deus”, ou seja, referencia auto-crítica da natureza divina dos seres humanos. Segundo Comparato (2008, p. 1), “a justificativa religiosa da preeminência do ser humano no mundo surgiu com a afirmação da fé monoteísta”. No mesmo

sentido, afirmando a superioridade do ser humano sobre o resto da natureza, Protágoras acrescenta, “o homem é a medida de todas as coisas”. Esses fundamentos da grandeza e do valor humano se transformam em razões subjetivas, sustentando a construção do discurso dos Direitos Humanos, no plano da filosofia moral e do direito. Como indica Comparato (2008, p. 01), “tudo gira, assim, em torno do homem e de sua eminente posição no mundo”. Nessa tradição do pensamento, os Direitos Humanos são essencialmente jus-naturalistas, ou seja, a dignidade humana é inerente a própria condição humana. De uma certa forma, essa vocação antropocêntrica do Ocidente criará um deslocamento humano do resto da natureza, transformando o meio ambiente em um depósito de recursos materiais, o tal economicentrismo da natureza (LEITE, 2007), em oposição a perspectiva da ecologia profunda, defendida por Capra (1996) e demais intelectuais do pensamento sistêmico.

Para se ter uma idéia do quanto que a concepção de Direitos Humanos está relacionada com o Ocidente, basta pensar que em outras culturas não ocidentais, conforme na observação de Lévi-Strauss (1973, p 383-4) “que vivem á margem do que se convencionou classificar como civilização, não existe palavra que exprima o conceito de ser humano”. Claro que isso não indica que essas outras sociedade não tenham seus valores acerca do que vem a significar a humanidade, mas completamente diversa dos moldes que refletimos os Direitos Humanos. Inclusive como explica Castro (2002, p. 355), “recordemos, por fim e, sobretudo, que, se há uma noção virtualmente universal no pensamento ameríndio, é aquela de um estado originário de indiferenciação entre os humanos e os animais, descrito pela mitologia”.

Nessa concepção genérica e mítica de muitos povos indígenas, o valor humano somente pode ser explicado dentro de uma realidade de relação humana com a natureza. Portanto – e essa observação será posteriormente discutida na concepção multiculturalista – os Direitos Humanos tal qual conhecemos e estão ratificados na Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, são construções teóricas essencialmente ocidentais, e como afirma Rouland (2003) por mais importante que seja, a humanidade inteira não gira em torno da Revolução Francesa

5. Multiculturalismo e Direitos humanos: a questão cultural da dignidade

Desta forma, uma discussão que se abre e tem sustentados inúmeros diálogos é o tema do multiculturalismo, principalmente no debate entre o relativismo cultural e a universalização dos Direitos Humanos. Em certo sentido, esse conflito encontra-se um pouco desgastado e para alguns até mesmo superado, no entanto, ainda não se encontra satisfatoriamente resolvido a questão da diversidade cultural, basta olharmos os inúmeros conflitos de natureza interétnica, o tema do islamismo (SAID, 1990), da luta dos povos indígenas pela autodeterminação e a defesa de suas terras (BRITO, 2004; 2000), a situação delicada dos imigrantes e a reivindicação de outros povos como o caso dos curdos.

Segundo Santos (2008, p. 19-26), “enquanto os Direitos Humanos forem concebidos como Direitos Humanos universais, os Direitos Humanos não passarão de localismo globalizado”. Então, para estes direitos surgirem como forma de cosmopolitismo, terão de ser reconceitualizados como multiculturais, sendo o multiculturalismo entendido como precondição de uma relação equilibrada e mutuamente potenciadora entre competência global e a legitimidade local. Na sua aplicação, continua Santos (2008, p. 26) não podem os Direitos Humanos serem considerados universais, existindo quatro tipos de aplicação destes direitos: europeu, interamericano, africano e asiático. Diz Santos (2008, p. 26), que todas as culturas tendem a considerar os seus valores máximos como os mais abrangentes, mas apenas a cultura ocidental tende a formulá-los como universais, sendo a questão da universalidade, uma questão específica da cultura ocidental.

Ao observar a história dos Direitos Humanos, Santos (2008, p. 26) percebe que após a Segunda Guerra Mundial as políticas de Direitos Humanos estiveram ao serviço dos interesses econômicos e geopolíticos dos estados capitalistas hegemônicos, sendo o discurso dominante dos Direitos Humanos uma marca ocidental, ou seja, elaboração de direitos sem a participação da maioria dos povos; reconhecimento exclusivo de direitos individuais; na prioridade de direitos cívicos e no patamar que fora colocado o direito de propriedade, que muito tempo fora o único direito econômico. O outro lado desta história é o trabalho de muitas ONG'S que lutam pelos Direitos Humanos, mostrando-se que seus objetivos são anticapitalistas, assim novas formas de propostas

não ocidentais foram surgindo e desta forma a existência de diálogos interculturais de Direitos Humanos.

Nos Direitos Humanos é necessário o desenvolvimento para um diálogo competitivo entre culturas diferentes sobre os princípios de dignidade humana, pois apesar todas as culturas possuem concepções de dignidade humana, nem todas a concebem em termos de Direitos Humanos. Santos (2008) analisa que todas as culturas são incompletas e problemáticas nas suas concepções de dignidade humana, tal incompletude provém da própria existência de uma pluralidade de culturas. Trata-se da sociologia da ausência.

A concepção de multiculturalismo vai além de mera descrição das várias culturas humanas, mas encerra também um projeto político de diálogo intercultural, de emancipação da maioria dos povos que se encontram marginalizados pela lógica da dominação imperialista. Apesar dessas denúncias, o multiculturalismo torna-se uma idéia fundamental para a reflexão crítica dos Direitos Humanos, e para construção de um discurso eticamente válido sobre barbárie. Para Flores (2009), existem duas visões sobre os direitos humanos, uma abstrata e universalista, e outra concreta localista. Ambas possuem problemas para a efetivação dos Direitos Humanos e promoção da dignidade humana. Como aponta Flores (2009, p.155):

A polêmica sobre os direitos humanos no mundo contemporâneo está centrada em duas visões, duas racionalidades e duas práticas. Em primeiro lugar, uma visão abstrata, vazia de conteúdos e referências com relação as circunstancias reais das pessoas e centrada em torno da concepção ocidental de direito e do valor da identidade. Em segundo lugar, uma visão localista na qual prevalece o próprio, o nosso com respeito ao dos outros e centrada em torno da idéia particular de cultura e do valor da diferença. Cada uma dessas visões dos direitos propõe um determinado tipo de racionalidade e uma versão de como colocá-los em prática.

Para resolver o debate entre o universal e o particular, o abstrato e o concreto, Flores (2009) propõe uma visão complexa, fundamentada em uma racionalidade de resistência e culmine em uma prática intercultural de direitos humanos. Afirma Flores, (2009, p. 156), quem nem “o direito garantidor da identidade comum é neutro, nem a cultura garantidora da diferença é algo fechado”. A visão abstrata e a localizada, quando fechadas em si mesmas, chegam a um destino comum, a indiferença radical

com o outro. E essa indiferença conduz a violação sistemática a dignidade humana. Tanto o universalismo como o localismo, quando não interpretados dentro de uma hermenêutica intercultural, tornam-se idênticos, pois o universalismo não é nada mais que um localismo triunfante imposto pela força arbitrária. O contexto e a essência são fundamentais para a construção de um diálogo intercultural sobre direitos humanos. É na fronteira cultural que a diversidade se encontra, tanto para o confronto como também para a troca que enriquece. A segunda opção é implícita para a desconstrução do conceito de barbárie imposto pelo colonialismo dos direitos humanos.

O estudo da organização política de outras culturas e sociedades demonstram o quanto de aprendizagem e troca de experiências é válido para a construção de um diálogo intercultural sobre Direitos Humanos. Por exemplo, como aponta Clastres (1990, p. 46) sobre a complexidade cultural da estrutura política de certos povos indígenas, percebe-se nessas sociedades “que sua organização política é essencialmente voltada à democracia e a igualdade, tendo como característica principal do chefe indígena a ausência quase completa de autoridade”. Rouland (2003) também cita a capacidade de mediação e conciliação de conflitos de vários povos tradicionais como, por exemplo, entre os Mbutis – povos coletores – caçadores que vivem no Congo – em que o verdadeiro homem é aquele que sabe evitar as brigas. Outro caso ilustrativo mencionado por Rouland (2003) são os Gamos da Etiópia, que tem como homem honrado aquele que é pacificador. Da mesma forma Pritchard (*apud* ROULAND, 2003), respeitadíssimo antropólogo que estudou a vida dos Nuer – povo do Sudão – declara que a conciliação é uma característica fundamental da cultura Nuer. Sem dúvida a perspectiva multiculturalista é fundamental para a teoria crítica dos Direitos Humanos, e para um projeto emancipador e respeitável da dignidade humana.

6. Referências bibliográficas

ARENDDT, Hannah. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987

BOAS, Franz. **Cuestiones fundamentales de antropologia cultural**. Buenos Aires: Solar: Hachette, 1964.

BOAS, Franz. **Antropologia cultural**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

BRITO, Antônio Guimarães. **Povos Indígenas e Relações Internacionais**: a tolerância como princípio das relações interétnicas. 2004. Dissertação (Mestrado em Direito) – Universidade Federal de Santa Catarina. Santa Catarina, Florianópolis, 2004.

BRUIT, Hector Hernan. **Bartolomé de Las Casas e a simulação dos vencidos**. São Paulo: editora da UNICAMP, 1995.

BUCCI, Eugênio. O Olhar mutilado. In: **Civilização e barbárie**, Adauto Novaes (org). São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

CLASTRES, Pierre. **A Sociedade contra o Estado**: pesquisas de antropologia política. Tradução de Theo Santiago. 5. ed. Brasil: Francisco Alves, 1990.

COMPARATO, Fábio Konder. **A afirmação histórica dos direitos humanos**. São Paulo: Saraiva, 2008.

DURKHEIM, Emile. **Da divisão do trabalho social**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John.. **Os estabelecidos e os outsiders**: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

ENGELS, Friedrich. **A origem da família, da propriedade privada e do Estado**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1974.

FALBEL, Nachman. **Heresias medievais**. São Paulo: Perspectiva, 1977.

FLORES, Joaquim Herrera. **A (re) invenção dos direitos humanos**. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2009.

GIDDENS, Anthony. **As conseqüências da modernidade**. São Paulo: Editora Unesp, 1991.

GIORDANI, Mario Curtis. **História dos reinos bárbaros**. Rio de Janeiro, Petrópolis, 1976.

LAFER, Celso. **A reconstrução dos direitos humanos**: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt. São Paulo: Companhia das Letras, 1991..

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura um conceito antropológico**. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

LEITE, Jose Rubens Morato; CANOTILHO, José Joaquim Gomes. **Direito constitucional brasileiro**. São Paulo: Saraiva, 2007.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Raça e história. Lisboa: Presença, 1952.

_____ O pensamento selvagem. São Paulo: Papyrus, 1989

MALINOWSKI, Bronislaw. **Crimen y costumbre em La sociedad salvaje**. Barcelona: Aiel, 1973.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Uma teoria científica da cultura**. Rio de Janeiro: Zahar, 1962.

MARCONI, Marina de Andrade; PRESOTTO, Zélia Maria Neves. **Antropologia: uma introdução**. São Paulo: Atlas, 2005.

MIRANDA, Orlando. **Para ler Ferdinand Tonnies**. São Paulo, Edusp, n/d.

MONTAIGNE, Michel de. **Ensaaios**. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

NORBERT, Elias. **O processo civilizador**: v. 1, uma história dos costumes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

NOVAES, Adauto. Crepúsculo de uma civilização. In: **Civilização e barbárie**, Adauto Novaes (org). São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

PESCHANSKI, Catherine. Os bárbaros em confronto com o tempo. In: Barbara Cassin (org), **Gregos, bárbaros, estrangeiros**: a cidade e seus outros. São Paulo: Editora 34, 1993.

POUMARÉDE, Jacques. Enfoque histórico do direito das minorias e dos povos autóctones. In: **Direito das minorias e dos Povos autóctones**. Norbert Roluand (org), Stéphane Pierré-Caps, Jacques Poumaréde. Tradução Ane Lize Spaltemberg. Brasília: Editora UNB, 2004.

QUEIROZ, Teresa Aline Pereira. **As heresias medievais**. São Paulo: Atual, 1988.

ROULAND, Norbert . **Direito das minorias e dos Povos autóctones**. Norbert Roluand (org), Stéphane Pierré-Caps, Jacques Poumaréde. Tradução Ane Lize Spaltemberg. Brasília: Editora UNB, 2004

ROULAND, Norbert. **Nos confins do direito**. Tradução Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Matins Fontes, 2003.

SAID, Edward. **Orientalismo**: oriente como invenção do ocidente. São Paulo: Companhia das letras, 1990.

SANTOS, Boaventura de Souza (org). **Reconhecer para libertar**: os caminhos do cosmopolitismo multicultural. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003

HIRLEY, Robert Weaver. **Antropologia jurídica**. São Paulo: Saraiva, 1987.

SUNMER- MAINE, Henry. **El derecho antiguo**: parte general. Madrid: Alfredo Alonso, 1893.

TUCIDIDES. *Histoire de La Guerre Du Peloponnese*. Paris: GF Flammarion, 1966.

XENOFONTE. *Anabase*. In: **Oeuvres completes**, vol II. Paris: Garnier – Flammarion, 1967, livro III, cap. 1.