

Sobre uma crítica anarquista dos Direitos Humanos¹

Rafaela Campos de Carvalho (UFJF)

Pretendo debater o uso pedagógico de teorias e conceitos estabelecidos no meio antropológico como viés crítico para a discussão dos direitos humanos, ao realizar um relato etnográfico da experiência de ministrar, por um ano e meio, a disciplina de Antropologia Jurídica no Departamento de Direito Privado da Universidade Federal de Juiz de Fora. As condições de minha entrada no magistério foram as de professora substituta, e apesar de não ter me especializado na parte propriamente *jurídica* da matéria, considerarei que qualquer objeto de debate poderia ser analisado pelo ponto de vista antropológico.

Assumi como objetivo primeiro da disciplina esse, o de que não buscaríamos respostas prontas, nem usaríamos manuais, mas de que, usando uma frase pronta de manual, “A antropologia é um modo de pensar quando o Outro é objeto”, e como tal, pretende construir sensibilidade antropológica que permita esse deslocamento de olhar. Então, quando falamos de antropologia jurídica, na verdade estávamos falando de direito sob a luz da antropologia, ou, direito quando o outro é um objeto de preocupação de meu raciocínio, quando essas outras perspectivas, essas outras sensibilidades, estavam no centro focal do meu pensamento, para então pensar o direito. A antropologia foi assim apresentada, como arte do não chafurdar-se em si mesmo, com de um método apropriado, o etnográfico, para que se possa compreender a realidade fora de mim e sob os olhos desse outro.

Para atingir essa posição mental, sob o ângulo do que chamamos de pensamento antropológico, construí o raciocínio histórico que levou ao surgimento na matéria do relativismo cultural, para, apropriadamente, poder construir o debate desse com a lógica propagada pelos direitos humanos. Para tanto, mobilizei a bibliografia clássica do debate sobre a natureza do homem, de Rousseau à Lévi-Strauss, da problemática de estabelecer o que é a humanidade, das múltiplas classificações para cada grupo humano, que não necessariamente englobava a todos nas categorias humano, e de como, dessa maneira, não poderíamos sequer falar de ciências do homem, pois o homem existia com diferentes graus de humanidade entre si.

Percorremos a busca do estabelecimento do que é de fato o humano, guerra na qual está subjacente quem ou o quê possui direitos. Vimos como apesar da expansão da categoria de

¹ V Enadir, GT 11 – Diálogos e fronteiras entre a antropologia e direitos humanos nas formações jurídicas

humanidade estar assegurada, atualmente, para todos os homo sapiens, temos numerosos exemplos etnográficos de como a diferenciação do tratamento de pessoas, a partir de marcadores sociais de diferença, faz com que, na prática, pessoa, e logo, portadores máximos de direitos, seja muito mais restrita do que é afirmado pelo código. A leitura de etnografias diversas em que o ponto de vista dos outros estava presente foi o principal instrumento utilizado como base das discussões.

O percurso histórico do debate sobre o que constitui a natureza do homem não foi assim abstrato, mas imediatamente instrumentalizado para certas questões que estavam sempre no zênite: as consequências possivelmente desastrosas do relativismo cultural. Era claro que os alunos de direito iniciavam as aulas de antropologia com certas certezas; a de que o relativismo cultural era meramente uma celebração estéril da diferença, um quadro de plumas e artefatos remotos em uma sala acadêmica; algo muito importante a ser “respeitado”, mas que nada de fato dizia sobre a prática que realizariam ao longo de suas vidas. O relativismo cultural parecia a eles uma barreira tediosa, ou, nos melhor dos casos, uma arma a ser sacada em determinado momento do debate. Cheguei a ceder às tentações punitivistas, e descontar nota daqueles que usassem na mesma frase, especialmente se fechassem seus textos com essas palavras, “respeito cultural”. Não mais que uma permissão para o pensamento parar de se esforçar.

A certeza era a de que, não importa o que fosse dito sobre a diferença, há certos argumentos que não podem ser detidos, pois estão baseados na ciência, na razão, e são inegavelmente o melhor para qualquer corpo humano vivo, ainda que sua cultura, seus enfeites, sejam diferentes. Além disso, o melhor meio para assegurar a vitória da lógica humanista é o argumento racional imposto pela estrutura de ordenação do bem estar geral, supostamente, o Estado.

Dediquei-me, pois, a percorrer a bibliografia antropológica para questionar cada uma dessas certezas, e se ao final do curso consegui que a dúvida de si mesmo, o questionamento de suas verdades, tivessem se estabelecido, considereei isso uma vitória para o pensamento antropológico, pelo princípio rousseauiano de que para construir conhecimento sobre a realidade é necessário, primeiramente, conhecer as estruturas daquilo que formulam o seu *eu*. Pode-se dizer que a história do que chamamos de barbárie está no erro da projeção de seu universo de sentido para o outro, e as aulas nada mais foram do que um esforço para superar as evidências do *eu*, a crença no racionalismo e no cientificismo, a partir do viés histórico da construção dessas vertentes.

O relativismo cultural nos levou, portanto, à afirmação de que a natureza do homem é uma condição do ser, e esta, a própria cultura – as condições contingentes históricas,

geográficas, políticas, temporais, sob as quais nascem os homens, opostas à animalidade como condição de não-direitos que diversos grupos, humanos ou não, podem pertencer ao longo da história. O condicionamento de pertença à categoria de pessoa (completa) à possibilidade de ter cultura eleva então a diversidade cultural não apenas como acessório, mas como condição fundamental de existência do homem. Assim, a diversidade cultural não pode ser alienada do homem, sob a condição deste não mais ser, homem. A objetificação máxima que um ente humano pode vir a sofrer é portanto, aquela que não “respeita a sua cultura”. Enquanto opção, ignorar as categorias culturais é o próprio dismantelamento dos direitos humanos, por deixar de existir um humano sobre o qual debater-se.

Isso posto, a discussão do relativismo cultural contra os direitos humanos deixou de ter sentido imediato, restando ainda alguns pontos importantes, tais como a construção dos corpos e modos de ser humano. Como apontado por Sahlins, sempre há condições materiais consideradas materiais e inevitáveis, mas “os homens não apenas sobrevivem, eles sobrevivem de maneira específica”, e ao formular os limites do que é dor, do que é comestível, do que é inaceitável, de quais valores são supremos, eles reproduzem, ao mesmo tempo que produzem tais práticas, o próprio corpo daquilo que chamamos de cultura. Ou, como dito por Geertz, não é necessário temer o relativismo cultural pela possibilidade de queda em um vazio de sentido; esse vazio nunca será atingido, pois o etnocentrismo não é apenas uma estranha lei de funcionamento cultural, mas a própria estrutura de pensar do indivíduo.

As verdades de nossa ciência, igualmente, são etnociências, etno-verdades, ou seja, modelos de observação dos fenômenos, investigações interessadas sobre o mundo, que a partir de um conjunto de métodos, seleciona para provar certos fatos, que respondem a certas questões feitas, irão atingir certos resultados, que poderão ser comprovados pelos métodos selecionados. Isso não as torna fantasia, mas abre o debate sobre o que é considerado digno de interesse por um determinado povo. A escala de progresso científico, e de conquistas materiais (a medicina, os carros elétricos, ou a bruxaria) mede-se, portanto, em relação aquilo que determinada estrutura de pensar se esforçou em responder, em desenvolver. Não é um roteiro para o progresso, pois não estamos caminhando para o mesmo lugar. Os interesses são distintos, o desenvolvimento é aleatório, os sentidos são múltiplos. E quanto maior a diferença cultural, ou seja, quanto mais modos distintos de caminhar, mais interesses diversos existirem, maior será o desenvolvimento coletivo de todas as culturas, pela comparação, pelas trocas, choques e coesões que impulsionam os sistemas culturais, tal como descrito no funcionamento das culturas por Lévi-Strauss, em *Raça e história*.

Conseguimos estabelecer assim, em sala de aula, que a possibilidade de realizar qualquer discurso ou norma que pretenda ser válida para diferentes culturas, somente seria possível através de um pluralismo em cada estágio do desenvolvimento do debate. Se a própria natureza do homem é sua cultura, a afirmação de qualquer valor que a ela não pertença é uma forma de etnocídio. Isso não significa que práticas culturais sempre serão as mesmas, as culturas mudam, através justamente, do contato com diferentes valores.

Buscamos assim apontar a facilidade na construção da crítica ao outro, a suspensão de pensamento e ação possível para as desigualdades de sua própria cultura, a crença na veracidade construída por sua etnocência, e por seu aparelho estatal. Assim como mostrar que a análise relativista não pretende barrar a luta pela igualdade, mas garantir a pluralidade de vozes, do fazer, do processo, e denunciar que essa luta é facilmente instrumentalizada para um novo tipo de colonialismo, antes civilizatório, agora ético.

Em um segundo momento do curso, mas ainda pensando o debate maior da possibilidade de realização dos direitos humanos, busquei pensar sobre o Estado, enquanto máquina de moer corpos e ontologias outras, de submetê-las e torná-las produtivas ao seu projeto. Para isso, utilizei principalmente do método comparativo, utilizando etnografias de sociedades com Estado e de sociedades contra/sem o Estado, para analisar em cada uma delas o modo de proceder da aparelhagem responsável pela coesão social, do ponto de vista de como o Estado age sobre o corpo, o nosso Estado sobre o nosso, a organização ameríndia sobre os deles mesmos, e como nosso Estado agiu sobre os corpos dos indígenas brasileiros. Vimos como, através da análise dessas tecnologias políticas corporais, as sociedades obtêm submissão e produtividade, ou submissão à igualdade, a depender do eixo, vertical ou horizontal, de sua organização. A leitura de etnografias de sociedades sem Estado mostrou-se vital para a visualização desse outro possível, dessa virtualidade de ser o humano, em que através de mecanismos sociais complexos que ordenam a sociedade, a produção é realizada para si e não para outro, a participação é direta e não mediada, e a principal norma é a igualdade.

Estabelecemos o Estado como inerentemente violento, pelo princípio de que ele só existe a partir do momento em que há a separação da sociedade em classes sociais, e seu motivo de existência é a própria asseguaração dos projetos políticos de uma classe social contra outra. A promessa de um estado de segurança, sobre uma ameaça inexistente, que só pode ser afirmada pela propagação constante da ideologia de que o *outro* não é objeto de sua empatia, princípio fundamental sobre o qual se baseia a antropologia, mas sim objeto de sua desconfiança.

Através da teoria de Rousseau, de que se há algo que pode ser colocado como fundamento do homem, e que Lévi-Strauss reafirma, sobre todo o construcionismo social (de

modo ao menos ético para as ciências humanas), é a ideia de que a empatia é a característica inerente ao homem.

Eis o objetivo final de toda a alteridade propagada pela antropologia, o objetivo último do relativismo cultural. Não a diferenciação extrema, mas a identificação proporcionada pelo diferente. O que aproxima os homens é a diferença, a pluralidade é a linguagem da empatia. Sem isso não há leis, há instrumentos de opressão refinados. O respeito pelo outro está fundamentado na característica original da empatia, é saber que pode ser que amanhã seja eu o animalizado, esteja no lugar de ser menos homem, e portanto, portador de menos direitos. Esse é o resultado possível do pensamento da diferença.

Mas não há com que se identificar se todos são reduzidos ao mesmo. O que Clastres acusa, as sociedades com Estado, é de que o próprio modo de proceder do Estado é o de reduzir a si mesmo aquilo que lhe é diverso. A lógica da autoridade é contra a diferença, estética, metodológica, política. Os métodos violentos do Estado, de posicionar-se contra a diferença, são dissimulados pelo discurso de bem estar do outro. Corrige-se pois o desviante fará mal a si mesmo. Pune-se, controla-se, pois o diferente da norma não tem autodeterminação, não possui capacidade para saber o melhor para si mesmo. Não é tão racional quanto nós. Não possui o mesmo estado democrático de direitos. Não é articulado verbalmente. Não produz excedentes, não sabe o que é propriedade privada. Com tantos relatos etnográficos contra o Estado, como confiar um projeto de direitos de todos àquele cuja própria existência dá-se para e pelo aniquilamento desses outros?

Nesse sentido, estimei a desconfiança inicial a qualquer projeto estatal, um projeto de direitos do Estado, contra um projeto horizontal de pluralidade de opiniões e solidariedade. Ou seja, pretendi fomentar uma aparelhagem que não esteja descolada das relações sociais, tais como diversos teóricos anarquistas propagaram. Foi possível, assim, realizar, através do debate nos termos dos alunos de direito, uma crítica anarquista dos direitos humanos. As conclusões apresentadas no texto foram um resultado do debate original estabelecido. Nessa experiência, a disciplina foi recriada, traduzida e direcionada a partir dos questionamentos para ela realizados. A antropologia foi direcionada, reconstruída a partir dos questionamentos do que importava, do horizonte de sentido dos alunos.

Bibliografia

CLASTRES, Pierre. 1979. A sociedade contra o Estado: investigações de antropologia política. Portugal: Afrontamento.

CLASTRES, Pierre. 2004. Do etnocídio. *In: Arqueologia da violência*: pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac & Naify. p. 54-63.

CUNHA, Manuela Carneiro. 1992. Política indigenista no século XIX. *In: História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras. p. 133-154.

FOUCAULT, Michel. 1999. O corpo dos condenados. *In: Vigiar e Punir*: nascimento da prisão. Petrópolis: Vozes. p. 9-29.

GEERTZ, Clifford. 2001. Os usos da diversidade. In: Nova luz sobre a antropologia. Rio de Janeiro: Zahar.

HARRISON, Peter. 2007. “Ciência” e “Religião”: construindo os limites. *In: Rever* (Revista de Estudos da Religião), PUCSP, Março, p. 1-33.

INGOLD, Tim. 1994. Humanidade e animalidade. *In: Companion Encyclopedia of Anthropology*. Londres: Routledge.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1993. Raça e História. In: Antropologia Estrutural II. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens.

SAHLINS, Marshall. 2000. La pensée bourgeoise: a sociedade ocidental como cultura. *In: Cultura na prática*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ. p. 180-192.