

Sensibilidade jurídica e Direitos Humanos: entre conflitos locais e normas gerais

Legal sensibility and Human Rights: between local conflicts and universal norms

Fernanda Duarte¹

Bárbara Gomes Lupetti Baptista²

Resumo: *Este paper está situado no já conhecido debate entre relativismo cultural e universalismo moral, e parte do pressuposto de que é possível uma compreensão das relações sociais que esteja atenta a esses dois planos, e assim admita a construção de uma noção de direitos humanos alinhada com o reconhecimento do caráter multicultural da sociedade contemporânea. Para tanto, nossas observações podem ser organizadas em três conjuntos de ideias: a) a compreensão do Direito como um conjunto de discursos e práticas locais; b) a utilidade da categoria teórica “sensibilidades jurídicas” de Clifford Geertz (1983, 1998 e 2008); c) o reconhecimento de que a cultura interfere na socialização e eficácia social do Direito. Esta dimensão teórica nos ajudou a pensar e a problematizar a concepção de que a eventual desconsideração da dimensão cultural pelo plano normativo, mesmo que inspirada em valores nobres para o humanismo ocidental pode levar a verdadeiras tragédias decorrentes da desqualificação de saberes e culturas locais que estão informadas e conformadas por outros (e distintos) valores morais. Daí a dificuldade de se pensar na imposição de uma ordem jurídica universal em contextos multiculturais locais, fazendo-se necessário o exercício da relativização de valores e da consideração do “outro” como dimensão estruturante para o convívio pacífico em sociedades plurais.*

Palavras-chave: sensibilidade jurídica; cultura jurídica; Direitos Humanos; conflitos

Abstract: Our paper can be located in the familiar debate between cultural relativism and moral universalism. Although we do not engage on the complex philosophical debate related to this challenge that could be plainly considered as the clash between culture and ethics, we assume that an alternative path could be constructed intending to directly strike a certain balance between these two conceptions. Having this in mind, we would like to suggest that some ideas might be very useful in

¹ Professora Permanente PPGD-UNESA. Pesquisadora do INCT-InEAC. Professora da Faculdade de Direito UFF. Juíza Federal.

² Professora Permanente PPGD-UCP. Pesquisadora do INCT-InEAC. Professora da Faculdade de Direito UFF. Advogada.

building this path. These ideas may help illuminate this difficult mission and might facilitate the proposition of a concept of Human Rights aware to the recognition of the multicultural nature of the contemporary society. Our observations are arranged in three sets of ideas: a)law should be considered as a set of discourses and practices; b)legal sensibility is a concept designed by Clifford Geertz (1983, 1998 e 2008); that could work as a key concept to understand this debate” c)the acknowledgment that culture interferes in socialization and enforcement of law. This theoretical dimension has helped us to think and to question the view that any disregard of the cultural dimension at the normative level, even if inspired by noble values to Western humanism, can lead to real tragedies resulting from the disqualification of local knowledge and cultures that are informed and shaped by other (and different) moral values. Hence there are some difficulties when thinking of imposing a universal legal order in local multicultural contexts, making it necessary to exercise the relativity of values and consideration of the "other" as a structural dimension to the peaceful coexistence in pluralistic societies.

Keywords: legal sensibility; legal culture; Human Rights; conflicts

INTRODUÇÃO

[...] embora alguns dos que se julgam donos de alguma grande verdade ainda andem por aí, qualquer proposta de uma “teoria geral” a respeito de qualquer coisa social soa cada vez mais vazia, e aquele que professa ter tal teoria é considerado megalomaníaco. Suponho ser discutível se isso acontece porque ainda é muito cedo para se ter esperanças de uma ciência unificada, ou porque é tarde demais para acreditar nela. Nunca, porém, esta ciência única pareceu mais distante, mais difícil de imaginar, ou menos desejável do que agora. (GEERTZ, 1998:10)

Nosso presente trabalho pode ser situado no já conhecido debate entre relativismo cultural e universalismo moral³, e parte do pressuposto de que é possível

3 Rita Segato (2006) discute a tensão entre o relativismo da antropologia e o universalismo dos direitos humanos, tema que, de certo modo, funciona como pano de fundo deste artigo. O seu texto nos ajuda a pensar sobre certos aspectos decorrentes do dilema jurídico que as sociedades vivenciam quando confrontam suas normas locais com normas mais universais. O texto trata do conflito entre o projeto relativista da antropologia e o projeto universalista dos direitos humanos. Problematisa qual poderia ser o papel da antropologia no “complicado processo de expansão do direito e de articulação entre horizontes culturais particulares e uma jurisdição que se confunde com a própria humanidade.”. De fato, a preocupação da antropóloga está centrada em pensar sobre os desafios metodológicos e de pesquisa da antropologia e sobre a sua reconstrução enquanto campo do

uma compreensão das relações sociais que esteja atenta a esses dois planos, e assim admita a construção de uma noção de direitos humanos alinhada com o reconhecimento do caráter multicultural da sociedade contemporânea, mesmo que em sua gênese os direitos humanos sejam um produto do ocidente⁴.

O professor indiano R.C. Pandeya, da Universidade de Delhi, ressalta a surpresa com que os seus compatriotas encaram a perspectiva ocidental dos direitos humanos. Para um hindu, não existem direitos só pelo fato de ser humano, pois os direitos devem ser conquistados e são resultados de obrigações. Se concedem direitos a um hindu é porque existem obrigações para esse hindu. Se há uma carta de direitos humanos, deve haver uma carta de obrigações para os seres humanos.” (REIS, 2014:6)

Para tanto, nossas observações podem ser organizadas em três conjuntos de ideias: a) a compreensão do Direito como um conjunto de discursos e práticas locais; b) a utilidade da categoria teórica “sensibilidades jurídicas” de Clifford Geertz (1983); c) o reconhecimento de que a cultura interfere na socialização e eficácia social do Direito: pessoas, histórias, tragédias.

1. Direito como discurso e prática

No particular, chamamos a atenção para a fala do Professor Daniel dos Santos, sociólogo angolano da Universidade de Ottawa, no “Seminário Brasil-Angola: Estado, Direito e Sociedade”, nos idos de 2009, no Rio de Janeiro. Dizia então o sociólogo, que o Direito, em última análise, é um conjunto de discursos e

conhecimento neste novo contexto introduzido pela política internacional de direitos humanos. Mas, ainda assim, o texto nos ajuda a pensar certos aspectos da tensão que compartilhamos sobre como pode ser desastrosa a intervenção “estatal” que desconsidera contextos locais e culturais específicos. Melhor dizendo, o quanto pode ser inócua, ou mesmo trágica, a regulamentação de procedimentos jurídicos que não levam em consideração a pluralidade de concepções de justiça dos diversos povos que habitam nosso planeta.

4 A própria concepção de direitos humanos já se mostra problemática quando marcada pelo impacto da cultura ocidental na sua formulação. “Dessa forma, os direitos humanos são apresentados com a concepção individualista da sociedade, característica da cultura ocidental, em que se pode falar de individualismo religioso, político, moral, jurídico, estético etc. Em culturas dominadas pelo caráter grupal, com preponderância à comunidade, à tribo, ao Estado, não seria possível o desenvolvimento de direitos considerados inerentes às pessoas, que podem ser opostos contra a coletividade [...]”. (REIS, 2014:6)

práticas – e é claro que podemos nos perguntar: quais discursos e práticas? E novamente aqui nos recusamos a aceitar o desafio de apontar quais seriam os critérios de atribuição do estatuto de juridicidade, já que de certa forma foge ao tema proposto para reflexão⁵.

De toda forma, o importante desta afirmação é que ela nos remete ao lugar das relações sociais e de sua teia de significados, nos servindo para valorizar a dimensão das práticas, rituais e representações que impactam diretamente o Direito⁶. Sendo assim, nos permitimos pensar que o direito é um produto cultural, a despeito de sua vocação normativa⁷ universalista.

Se é inegável a expansão valorativa dos direitos humanos na atualidade, é igualmente inegável a incapacidade do Direito de cumprir com a promessa de proteção a esses direitos que residem na vida real⁸.

A partir daí , o reconhecimento dos direitos humanos foi se expandindo [...] Esta expansão do reconhecimento jurídico dos direitos humanos não impediu, contudo, que este século presenciasse genocídios sem precedentes, purgas sinistras, massacres e perseguições, intervenções sangrentas de grandes potências nas vidas dos povos, fome, enfermidades evitáveis e analfabetismo nas regiões atrasadas do mundo, a ameaça permanente de explosão nuclear (NINO, 1989: 2-3)

⁵Por ser uma das perguntas-chave e notória da Filosofia do Direito, entre outros, a título ilustrativo, KELSEN (1998), HART (1961), DWORKIN (1977), REALE (1967).

⁶Entre nós, por exemplo, há uma forte tradição de estudo do Direito sob seu aspecto legal e doutrinário. Hoje percebe-se um maior interesse por estudos que se debruçam sobre as decisões das cortes, mas os trabalhos sociológica ou antropologicamente orientados são vistos pelo campo do Direito como “exóticos” e pouco jurídicos. Entre juristas, ainda não é consensual compreender o direito a partir de sua dimensão cultural. Imaginá-lo como uma forma de conhecimento cuja legitimidade depende de distintos modos de viver pode significar, de um lado, a implosão das totalidades homogeneizadoras, muito caras aos juristas, e, de outro lado, uma obviedade para antropólogos, muito pouco acostumados com essências redutoras da diversidade empírica (KANT DE LIMA; VARELLA, 2008).

⁷ A despeito do debate acadêmico sobre os significados da categoria “cultura jurídica/legal culture” (SILBEY, 2014) , é importante registrar o valor simbólico que o termo traz, havendo a permanência do significado da afirmação.

⁸ Tanto é que o filósofo italiano Norberto Bobbio afirmava que “O problema fundamental em relação aos direitos do homem, hoje, não é tanto o de justificá-los, mas o de protegê-los. Trata-se de um problema não filosófico, mas político”. (Norberto BOBBIO, 1992b:24).

Com isso, queremos dizer que se idealmente possamos excluir a dimensão social do Direito, as práticas são relevantes⁹. Assim, é no mundo das práticas, das relações sociais, que o direito falha (FRIEDMAN, 1975), com maior severidade se considerarmos que apesar da existência de inúmeros documentos legais das mais diferentes ordens (tais como: Tratados Internacionais, Constituições e *Bill of Rights* etc.), se perpetuam notórias violações aos direitos humanos no mundo atual, independentemente de fronteiras geográficas. O plano da norma, por si só, tem se revelado incapaz de conformar e moldar as condutas pretendidas em seus textos.

2. Sensibilidades jurídicas¹⁰

Se admitirmos que parte dessas falhas possaser atribuída a incapacidade dos conceitos jurídicos de ostentarem significados unívocos para diferentes pessoas¹¹ (e aqui nos recordamos dos registros que apontam para a dificuldade/necessidade que os instrumento normativos internacionais precisam enfrentar para “negociar” a adesão a cláusulas morais, como por exemplo de igualdade), a ideia de “sensibilidade jurídica ou *legal sensibility*” nos parece ser bastante operativa. A categoria aponta na direção de um caminho de entendimento mútuo, de aproximação do outro, compreendendo-o como diferente, integrante de UMA

⁹Tal afirmação sugere um olhar antropológico para o sistema jurídico, pois é bastante cara à antropologia a compreensão sobre as distintas sensibilidades jurídicas existentes em sociedade pluraispostas em confronto. Trata-se da importância de se privilegiar a sensibilidade local em prol da universal (GEERTZ, 1998; KANT DE LIMA, 2010).

¹⁰ É um tema bastante caro à antropologia a compreensão sobre as distintas sensibilidades jurídicas existentes em sociedade plurais postas em confronto e, por conseguinte, a importância de se privilegiar a sensibilidade local em prol da universal (GEERTZ, 1998; KANT DE LIMA, 2010).

¹¹ GLUCKMAN (1968:252-253), logo no início do seu texto, menciona (tradução livre):“O estudo antropológico do direito é uma das mais fascinantes subdisciplinas da antropologia cultural. Os primeiros investigadores, não encontrando leis codificadas escritas ou tribunais constituídos como nós os conhecemos, costumavam rotular as sociedades primitivas como ‘sociedades sem leis’. Com essa visão, a imposição do estado de direito foi considerada um marco da civilização. Trabalhos de campo na área de antropologia revelaram o erro de supor que as categorias e conceitos de direito na civilização ocidental são universais. O direito pode ser universal, mas as nossas categorias não. Todas as sociedades têm normas de comportamento, algumas das quais se violadas resultam em julgamentos e punições socialmente sancionados. Os meios para identificar as violações de regras e de decidir as medidas adequadas a serem tomadas contra o infrator variam de cultura para cultura.”.

OUTRA cultura jurídica. É, portanto, um conceito-chave para a compreensão do Direito enquanto manifestação de uma cultura. E este conceito-chave pode prevenir possíveis transplantes acríticos de categorias jurídicas que, ao final, resultam em “invenções fora de lugar” com baixa capacidade de interferir na realidade e moldar comportamentos ou que implicam na aplicação de prática impostas pela força.

O antropólogo norte-americano Clifford Geertz foi quem propôs a categoria de “legal sensibility”, aqui traduzida para “sensibilidade jurídica”, como forma de explicar as bases culturais¹² do Direito, tornando-o um produto necessariamente local.

Aquele sentimento de justiça que mencionei acima – a que chamarei, ao deixar paisagens mais conhecidas na direção de lugares mais exóticos, de sensibilidade jurídica – é, portanto, o primeiro fator que merece a atenção daqueles cujo objetivo é falar de uma forma comparativa sobre as bases culturais do direito. Pois essas sensibilidades variam, e não só em grau de definição; também no poder que exercem sobre os processos da vida social, frente a outras formas de pensar e sentir (dizem que, ao deparar-se com as leis antipoluição, a Toyota contratou mil engenheiros e a Ford mil advogados); ou nos seus estudos e conteúdos específicos. Diferem, e profundamente, nos meios que utilizam – nos símbolos que empregam, nas histórias que contam, nas distinções que estabelecem – para apresentar eventos judicialmente. É possível que fatos e leis existam universalmente; mas sua polarização provavelmente não (GEERTZ, 1998: 261:262).

Vejam os um caso narrado por GEERTZ (1998) que é muito elucidativo para a compreensão de que existem distintas concepções de justiça (sensibilidades jurídicas) e de que o Direito é sempre, necessariamente, local. GEERTZ compara três distintas visões de mundo (islâmica, índica e malaia), que explicitam três distintas formas de administração de justiça e de concepções sobre o justo e o injusto. Referimo-nos a este texto porque nele GEERTZ narra um caso empírico, ocorrido em 1958, em Bali, em que um dos habitantes dessa ilha, chamado REGREG, enlouquece por causa da aplicação local de um Direito que era tido como socialmente legítimo, mas que, para ele, individualmente, pareceu demasiado injusto. O problema de REGREG começa quando a sua esposa foge com um homem de outra aldeia. REGREG, furioso, exige do conselho da aldeia uma providência para trazê-la de volta. Embora todos compartilhassem dos sentimentos

¹²GEERTZ (2008), quando justifica por que motivo estudou tanto tempo o conceito de cultura, destaca que “o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu” e, portanto, ele assume a cultura exatamente como sendo essas “teias”, devendo ser analisada não como uma “ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado”. (GEERTZ, 2008:4)

de REGREG, não puderam decidir o caso, porque, em Bali, assuntos privados eram resolvidos no âmbito dos grupos de parentesco, não pela aldeia, logo, o tema estava fora da jurisdição do conselho local da aldeia, e, portanto, eles não poderiam intervir. A vida seguiu e, meses mais tarde, chegou a vez de REGREG assumir como um dos cinco chefes do conselho, segundo as regras locais. Por causa da decepção anterior, decorrente do fato de o conselho não ter intervindo em seu favor quando a sua esposa fugiu da aldeia, REGREG recusou-se a aceitar o posto ao qual estava obrigado por norma local. Em resumo, o descumprimento da regra local levou-o a perder o terreno de sua casa, seus direitos políticos, sua posição hereditária e o acesso aos templos da aldeia. Mesmo seus familiares mais próximos foram obrigados a abandoná-lo. REGREG vagava pela aldeia a esmo, remexendo em montes de lixo em busca de sobras de comida, até perder completamente a razão e enlouquecer. O caso é ilustrativo de que existem distintas noções de justo e que a sensibilidade jurídica local não pode ser ignorada por um membro integrante daquela cultura.

Em outro escrito, GEERTZ (2008:3-7) cita outro exemplo etnográfico, de seu próprio diário de campo, que também demonstra três interpretações culturais completamente diferentes e bastante elucidativas para o mesmo fato: a do judeu, a dos berberes e a dos soldados franceses. Em breve síntese, o caso contado por Geertz foi o seguinte. Um comerciante judeu, chamado Cohen, teve o seu mercado roubado por invasores de determinada tribo berbere, que, além de levar as suas mercadorias, planejavam queimá-lo vivo. Porém, ele conseguiu fugir. Para que se entenda o contexto: o local onde se situava o mercado de Cohen - que foi roubado - era ocupado por soldados franceses, por imposição legal. Mas, de fato, permaneciam em vigor os arranjos de segurança e de negociação locais e os regulamentos tradicionais. Ou seja, tratava-se de um local em que havia uma instituição de segurança oficial (composta pelos soldados franceses), mas que funcionava a partir de formas tradicionais de organização. Devido ao roubo ocorrido, Cohen foi reclamar providências ao capitão francês, solicitando-lhe autorização para que pudesse retomar as mercadorias roubadas. O regulamento tradicional determinava indenização de quatro ou cinco vezes o valor das mercadorias roubadas. O capitão disse que a autorização não poderia ser oficial, já que os arranjos tradicionais de negociação não estavam amparados na Lei, mas, verbalmente, autorizou-o a ir, advertindo-o, no entanto, de que se ele fosse morto,

seria problema dele próprio, de Cohen. Ele foi, acompanhado de berberes e do xeque local. Ou seja, Cohen fez exatamente aquilo que todos legitimavam, inclusive o capitão francês, verbalmente, embora a orientação oficial fosse distinta. Em palavras diretas: Cohen fez tudo como “mandava o figurino local”, mas que não estava oficialmente previsto. Chegando à tribo dos ladrões berberes, Cohen e “seus seguidores”, em vez de consensualizarem, capturaram o seu pastor e roubaram os seus rebanhos. A tribo os perseguiu e, após o impasse, resolveram todos que, em vez da rebelião, o melhor seria, naquele caso, negociar a indenização. Terminado o consenso, resolvida a situação de forma satisfatória tanto para Cohen quanto para os berberes, Cohen retornou ao mercado. Lá chegando, os franceses não entenderam a negociação e decidiram que não poderiam legitimar a situação, interpretando que Cohen seria espião de outra tribo berbere, de rebeldes. Prenderam Cohen e se apossaram do rebanho que ele havia ganhado a título de indenização – paga pelos próprios berberes da tribo dos ladrões. Passado um tempo na prisão, os franceses soltaram-no. Quando ele foi reclamar o rebanho, o capitão lhe disse que nada poderia fazer, porque o problema não seria seu. A sua família o havia dado como morto. Eis, portanto, um exemplo empírico que demonstra distintas formas de se interpretar o mesmo fato, a partir de perspectivas específicas, necessariamente, particulares e contextuais.

Neste mesmo livro, GEERTZ (2008:25-39) tem um capítulo intitulado “O impacto do conceito de cultura sobre o conceito de homem”, em que a sua principal questão é situar os dilemas da antropologia para conciliar a ideia de natureza humana à de cultura. Quer dizer, GEERTZ pressupõe que não existem homens não modificados pelos costumes de lugares particulares, mas, ao mesmo tempo, traz à discussão o fato de que existem algumas características que identificam uma unidade básica da humanidade e que não podem ser ignoradas.

Assim, em sua leitura sobre o tema, GEERTZ propõe que o desafio antropológico está no fato de que a circunstância de coexistência entre uma concepção uniforme do homem e uma perspectiva culturalista torna muito difícil traçar uma linha distintiva entre o que é natural, universal, e o que é convencional, local e variável. E, além disso, problematiza a ideia de que, se classificar em um ou em outro grupo, não ajuda a entender as questões sociais concretas que se colocam diante de nós. Em sua proposta reflexiva, GEERTZ ajuda a entender que, no lugar de sermos seres acabados, somos seres dinamicamente reconstruídos pela cultura.

De nada adianta identificar o código universal se os padrões culturais envolvidos na construção desse homem são específicos. Segundo ele próprio:

[...]assim como a cultura nos modelou como espécie única – e sem dúvida ainda nos está modelando – assim também ela nos modela como indivíduos separados. É isso que temos realmente em comum – nem um ser subcultural imutável, nem um consenso de cruzamento cultural estabelecido [...] aqui, ser humano certamente não é ser Qualquer Homem; é ser uma espécie particular de homem, e, sem dúvida, os homens diferem [...]. (GEERTZ, 2008:37-38)

Para GEERTZ (2008), buscar a generalidade não vai ajudar a encontrá-la. Ao contrário, é na busca da especificidade, na perspectiva antropológica de analisar as distintas maneiras de “ser homem”, no particular, no concreto, que vamos consolidar uma análise sistemática dessas diferentes maneiras.

Então resta claro do trabalho de GEERTZ que se o Direito for tomado também como uma manifestação cultural, alguns desafios se colocam quando considerada a promessa de proteção global ou universal dos direitos humanos. E talvez esses desafios possam ser melhor enfrentados se levada em conta a categoria de “sensibilidade jurídica/legal sensibility”. E mais, nessa perspectiva, o “direito é mais do que uma forma de resolver conflitos, é uma visão de mundo, uma maneira de construir interpretações válidas do mundo – repor e ordenar cosmologias”.(SIMIÃO, 2014:5)

3. A cultura deve ser tomada em conta?

Também aqui é importante compreender que a cultura jurídica é de um lado, uma forma de produção da verdade e de outro, uma configuração do político.

O papel da cultura deve ser compreendido de maneira mais modesta e mais justa:ela não dita nada, não constrange a vontade política, não paralisa os determinismos sociológicos, jamais imuniza completamente contra as derivações mais graves, mas, sim, as favorece ou impede, as prepara ou retarda.Assim, a cultura não dita solução alguma – ela estabelece a tela de fundo conceitual sobre a qual os debates passam a ser sentidos. A cultura permite pôr a nu um fundo conceitual, descobrir um vocabulário para o qual ainda não existe dicionário, uma gramática que não julga prematuramente os enunciados, mas que possibilita o retratar de sua gênese. (GARAPON e PAPADOPOULOS, 2008:9-10).

Neste texto, com os pressupostos apresentados, pretendemos pensar sobre a possibilidade de encontros entre conhecimentos diversos – Direito, Antropologia e Ética – a fim de se tentar entender de que modo uma área pode ajudar a compreender melhor a outra e vice-versa.

A ideia de dialogar com a Antropologia, no que toca ao plano ético que se cristaliza normas jurídicas, busca nos ajudar a entender e colocar em exame a seguinte questão, que tem nos guiado durante a escrita deste texto: é possível pensarmos em uma moral válida em escala planetária? Ou quais são os caminhos a serem trilhados que permitam um melhor entendimento entre diferentes? E ainda que o plano ético opere em termos de universalização, e que esse é o ideal último dos direitos humanos, os estudos antropológicos nos tem ensinado que relativizar é um passo na direção de compreender os sentidos e significados, que variem de sociedade para sociedade e mesmo dentro de uma mesma sociedade, com subgrupos distintos.

Se classificar o direito como sendo um ramo do conhecimento que deve ser interpretado à luz do “saber local” não é novidade entre antropólogos, mas ainda é uma dimensão relativista bastante impactante para juristas clássicos. A ideia de que a formulação de regras gerais só tem sentido quando derivam de um contexto próprio, individualizado, pode ser muito inovadora do ponto de vista jurídico e bastante prosaica para a antropologia, ramo do conhecimento que sempre conviveu com a fuga ao etnocentrismo e a partir da dimensão de que o direito recebe distintos sentidos conforme as sensibilidades jurídicas da sociedade em que se aplica (GEERTZ, 1998).

A ideia de uniformização internaliza uma forma etnocêntrica de agir diante do mundo e exclui a relativização como comportamento necessário para o convívio em uma sociedade plural. O texto de Marshall Sahlins, intitulado “Cultura e Razão Prática” é didático para o exercício de uma compreensão mais desconstrutiva, no sentido de chamar a atenção para o fato de que quando classificamos e categorizamos as coisas a partir de um determinado recorte, não significa que não existam outras formas diferentes de organizar essas mesmas coisas, mas simplesmente que elegemos a que nos pareceu mais adequada. Em seus dizeres (SAHLINS, 1979:187), “é também conhecimento comum antropológico o fato de que o ‘esquema racional e objetivo’ de qualquer grupo humano nunca é o único possível.”.

No entanto, no mundo do direito não estamos acostumados a nos estranhar e a pensar na possibilidade de que sempre existe uma forma diferente de fazer as coisas que fazemos¹³. Não costumamos nos perguntar ou perguntar aos outros por que fazemos as coisas de determinado modo e muito menos que o modo que escolhemos é apenas um dentre inúmeros outros possíveis. Nossa tendência não é nos questionarmos, a todo o momento, sobre por que motivofazemos as coisas de determinado jeito. Por isso mesmo, relativizar valores morais é um complicador importante para as pessoas que transitam no mundo jurídico, quer no plano nacional, quer no plano internacional, quando as diferenças de visão de mundo são irrecusáveis.

Nesse sentido, a ideia de dialogar com a antropologia busca nos ajudar a entender e colocar em debate a seguinte questão, que nos guia durante a escrita deste texto e novamente repetimos: é possível pensarmos em uma moral válida em escala planetária?

A hipótese imediatamente seguinte à pergunta é de que, segundo a nossa reflexão, elaborada a partir de experiências específicas, a desconsideração da cultura local em nome de um ideal ético ocidental pode ser, em certas circunstâncias, muito desastrosa. Não é raro encontrarmos situações concretas em que desencontros culturais levaram a danosas ações intervencionistas e drásticas, mesmo quando iluminadas por boas intenções civilizatórias ou de salvação.

3.1 Índios e índios

Roberto Cardoso de Oliveira, antropólogo brasileiro, discutiu esta questão pelo menos em três ocasiões distintas. Originalmente, durante a *Primeira Conferência Luiz de Castro Faria*, ministrada em 5 de julho de 1993 no Salão Nobre "Pedro Calmon", no Fórum de Ciência e Tecnologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Depois, na sessão plenária do XIII Congresso da *International Union*

¹³Quando há a aproximação com a Antropologia, o pesquisador do Direito e formado a partir de uma visão normativa do mundo e das relações sociais, se defronta com um contraste substancial entre esses dois ramos do conhecimento. De um lado, tem-se o direito, recrudescendo a sua pretensão universalista. De outro, a antropologia, nos ensinando a relativizar conceitos universais e a exercitar, empiricamente, as noções de empatia e de alteridade. Nesse sentido, a aproximação de ambos os saberes – o direito e a antropologia - tem sido bastante profícua para as reflexões jurídicas e para o abalo de certezas irrefutáveis, permitindo captar certa dimensão do mundo social, a cultura, que era pouco palatável até então.

of Anthropological and Ethnological Sciences, intitulada *Societies, evolution and globalization*, realizada na Cidade do México em 29 de julho de 1993. E, por fim, em um texto intitulado “Antropologia e Moralidade”, divulgado nas publicações da ANPOCS - Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais.

Em seu texto, Roberto Cardoso de Oliveira (2014) reflete justamente acerca das dificuldades enfrentadas pela antropologia perante um discurso moral de pretensão planetária. A sua pergunta, de certo modo, é também a nossa:

[...] como julgar o ato de uma pessoa, membro de uma outra sociedade, e que tenha sido guiada em sua ação por valores próprios a sua cultura? Claro que não cabe ao antropólogo julgar – isso é função de juízes e moralistas, mas também do homem comum, que, imerso em seu cotidiano, é sempre impelido a julgar todo e qualquer ato (seu ou de terceiros) como condição de orientar seu próprio comportamento. Mas o antropólogo enquanto tal, i.e., no exercício de seu *métier*, sempre terá por alvo procurar o sentido do fato moral, compreendê-lo, portanto, de maneira a esclarecê-lo minimamente, seja para si próprio, seja para seus leitores, seja para seus estudantes.

Para ilustrar a dificuldade de pensar sobre a existência de uma moralidade universal a partir de um campo empírico de sociedades plurais, Roberto Cardoso de Oliveira descreve algumas situações etnográficas que vivenciou durante as suas pesquisas com índios. Uma delas nos chamou especial atenção. Trata-se de um caso ocorrido em 1957, quando o antropólogo fazia uma pesquisa de campo entre os índios Tapirapé, que são um povo Tupi-Guarani habitante da região da serra do Urubu Branco, no Mato Grosso, região central do Brasil.

Na ocasião, o caso observado e vivido por Roberto Cardoso de Oliveira envolvia a prática do infanticídio e a presença de missionárias católicas na própria aldeia. Segundo ele, tratava-se de uma situação de pleno choque entre valores ocidentais (ou cristãos) e valores tribais, particularmente naquilo que diz respeito ao significado da vida.

É que, naquela ocasião, havia sido instituída entre os Tapirapé a prática da eliminação do quarto filho durante o deslocamento da tribo para uma região distante, onde ficava o rio Tapirapé. Segundo a moralidade da tribo, a eliminação do quarto filho visava impedir o aumento de sua população, que seria incapaz de sobreviver naquele ecossistema com um contingente maior que cerca de mil indivíduos.

Curiosamente, segundo o antropólogo, os índios haviam descoberto (por força de uma experiência secular) que um casal não poderia ter mais de três filhos, uma vez que este era o número ideal, em termos demográficos, para renovar a população sem incrementá-la, o que redundou na prática institucionalizada do infanticídio na região.

A prática era difícil de ser erradicada e, além disso, um tanto incoerente, uma vez que mesmo após o violento declínio da população que, à época da pesquisa etnográfica, não contava com mais que 54 indivíduos, ela seguia sendo cumprida pelos membros da tribo. Trata-se, efetivamente, de uma norma cultural indeclinável naquele contexto.

O interessante da narrativa realizada pelo antropólogo é perceber a forma como as missionárias cristãs intervieram no contexto cultural, respeitando, de um lado, a cultural local e, ao mesmo tempo, interferindo sem criminalizá-los.

Valendo-se de alguns expedientes - em torno dos quais puderam ser registradas diferentes versões - é fato que as missionárias lograram convencer o grupo indígena a não mais recorrer ao infanticídio, tudo a partir de uma interação comunicativa extremamente favorável no interior do sistema interétnico local, constituído pela associação entre missionárias e índios, marcada, por sua vez, por um padrão altamente democrático de sociabilidade. Abrindo mão de mecanismos repressivos e autoritários, as Irmãzinhas de Jesus - Missão que estava na tribo em 1957 - foram as responsáveis diretas por oferecer condições bastante adequadas para o exercício hábil de uma devotada *argumentação* em torno da supressão do infanticídio.

A descrição etnográfica do antropólogo dá conta de explicitar que independentemente de ter havido, ou não, a erradicação total do infanticídio no local, a ação missionária de interferir naquele contexto de forma consensualizada não retira do fato toda a sua significação ética (do ponto de vista das missionárias haverem cumprido com seu dever de lutar pela vida) ou seu sentido moral (no retirar da cultura indígena um hábito para elas altamente comprometedor de uma existência proba e justa, onde a vida de uma pessoa deveria ser vista como o maior bem, a despeito dos Tapirapé colocarem acima dela, certamente como seu valor supremo, a vida da comunidade)¹⁴. Nos dizeres do próprio antropólogo:

14 O texto de GLUCKMAN (1968) mostra, claramente, que na administração dos diversos conflitos que ele ilustra, levava-se em conta a moralidade social. Ou seja, os valores compartilhados pelos membros da comunidade, não exclusivamente os daqueles que os julgavam. Os conceitos morais

Duas moralidades, no entanto passíveis de interseção através do diálogo persuasivo ou, em outras palavras, pelo exercício da argumentação. A consideração desse fato nesta conferência oferece a oportunidade de examinarmos não apenas um choque de valores morais (o peso relativo da vida individual para os Tapirapé e seu peso absoluto para as missionárias), mas uma forma criativa de buscar uma solução "negociada" entre comunidades orientadas por pontos de vista distintos.

No mesmo texto, no entanto, ele narra outros contextos intervencionistas desastrosos, do ponto de vista do desrespeito à cultura local. O antropólogo evoca outro caso, também oriundo de missões religiosas junto a povos indígenas, com a pretensão de inculcar princípios da moralidade cristã.

Trata-se, o outro caso, de uma missão salesiana junto aos Borôro, tribo localizada no planalto central de Mato Grosso. Segundo narra o Professor Roberto Cardoso de Oliveira, a missão teria obrigado os índios a se desfazerem de suas casas comunais, por entenderem serem elas propícias ao pecado do incesto. Ocorre que, segundo as regras de convivência local, nenhum índio borôro jamais seria capaz de incorrer no incesto clânico, porque esta categoria não lhes era própria. Em sua incapacidade de compreender o outro e de exercitar a alteridade, a missão fez com que sua interferência na cultura tribal determinasse o comprometimento da forma circular das aldeias e a conseqüente alteração dos parâmetros simbólicos da organização social e da cosmologia daquele grupo indígena, de estilo de vida muito diferente, mas nem por isso menos probó e justo. Segundo o antropólogo, a destruição das casas provocou a desorganização da tribo e comprometeu a sua convivência, que era previamente organizada, para além de outros critérios, também segundo os espaços geográficos das casas.

Lévi-Strauss, em seus *Tristes Tropiques* (1955), trata do mesmo tema, explicando o sentido da dimensão geográfica na vida dos Borôros:

Ao moralista, a sociedade Borôro dá uma lição; que ouça os seus informantes indígenas: eles lhe descreverão, como o fizeram para mim, esse balé em que duas metades da aldeia se obrigam a viver e a respirar uma através da outra, uma para a outra; trocando as mulheres, os bens e os serviços num fervoroso cuidado de reciprocidade; casando suas crianças entre si, enterrando mutuamente seus mortos, garantindo uma à outra que a vida é eterna, o mundo seguro e a sociedade justa. Para atestar essas verdades e se apoiar nestas convicções, seus sábios elaboraram uma

envolvidos devem ser articulados com as particularidades de cada situação. O que é considerado "moralmente aceito" tem relação com os costumes e padrões locais (GLUCKMAN, 1968:264). "Os juizes não podem impor o comportamento justo às pessoas" (GLUCKMAN, 1968:266).

cosmologia grandiosa; eles a inscreveram no planejamento de suas aldeias e na distribuição de suas casas. (LÉVI-STRAUSS, 1955:256).

Ora aqui nos parece evidente que a desconsideração da dimensão cultural no plano normativo-social, mesmo que inspirada em valores nobres para o humanismo ocidental pode levar a verdadeiras tragédias.

3.2. Pessoas, histórias, sensibilidades jurídicas, direitos e tragédias

Uma outra história também pode ser aqui contada: a invenção da violência doméstica em Timor Leste.

Falamos agora do trabalho desenvolvido pelo antropólogo também brasileiro Daniel Schroeter SIMIÃO (2006, 2013 e 2014), em Timor Leste, que aponta o dilema hoje lá vivenciado, colocando em cheque as formas locais de resolução de conflitos e a maneira como as mesmas tem sido consideradas pelo sistema judicial timorense estatal e assim reconhecidas (ou não) pelo Estado nacional¹⁵. SIMIÃO (2014:5) identifica o que ele próprio chama de “desencontro de sensibilidades jurídicas”, explicitado no confronto entre um sentido de justiça local e outro, patrocinado pelo Estado Nacional.

Constando haver, por parte da população timorense, um baixo grau de adesão aos mecanismos estatais de administração de conflitos, tais como a polícia, o ministério público e o judiciário, com prevalência dos mecanismos locais de administração de conflitos, relata o antropólogo, com apoio nos trabalhos de Höeb e Nixon, que os estudos indicam a partir de uma perspectiva antropológica que

os conflitos emergiam entre as características próprias destas formas de justiça (orientada para a reconciliação e para manutenção de uma ordem social geral) e aquela da justiça estatal (orientada por direitos individuais e para a punição de culpados). (SIMIÃO, 2014:2)

Assim, para o pesquisador, o dilema da Justiça de Timor está em como lidar com a tensão que surge entre os princípios e valores da justiça formal, de baixa

¹⁵ “Nos últimos 5 anos, Timor-Leste vem consolidando seu sistema judiciário por meio de formação de quadros e elaboração de legislação própria. Com a forte presença da cooperação internacional (notadamente portuguesa), aprovaram-se, recentemente, os códigos de processo, bem como o código penal. Por outro lado, o país é fortemente marcado por formas locais de resolução de conflitos orientadas por uma sensibilidade jurídica bastante diversa daquela proposta para o sistema formal, e voltadas para valores nem sempre vistos como coerentes com uma modernidade específica”. (SIMIÃO, 2014:3)

credibilidade junto à população local e os modos locais de resolução desses conflitos, não sancionados, porém pela lei¹⁶. Deve o Estado timorense reconhecer o direito costumeiro, legitimando práticas usuais de administração de conflitos ou deve o Estado apostar na promessa civilizatória do direito positivado?

As práticas costumeiras em Timor tem revelado sensibilidades jurídicas e concepções de mundo muito distintas do padrão adotado como referência civilizatória da modernidade¹⁷, que partem de pressupostos distintos, apostando no valor do coletivo que se sobrepõe ao plano individual.

Embora variem muito em forma de região para região, os modos locais de mediação (*biti boot*, ou *nahebiti/ lulunbiti*) ou julgamento (*tesi lia*) conservam uma reocupação comum: a reconciliação entre os grupos em conflito. Mais do que uma disputa entre pessoas, está em questão resolver um atrito entre famílias. A forma para mediação ou julgamento pelas lideranças tradicionais pressupõe o resgate das narrativas de cada parte, feitas em reuniões solenes em uma grande esteira (*biti boot*). Nos casos de julgamento, em que se faz necessária uma sentença, a enunciação de narrativas é feita perante os *lia na'in* (literalmente, os “donos da palavra”), a quem caberá, pesando as palavras ditas nas narrativas, cortá-las (*tesi*) na justa medida. Como a unidade central deste processo não são os indivíduos, mas seus grupos de pertencimento, as narrativas são, normalmente, enunciadas por representantes dos grupos, sempre homens. Ao mesmo tempo, as partes em conflitos nunca são vistas como iguais. (SIMIÃO, 2014:4)

Essa constatação se apoia na análise de dois casos judiciais que foram acompanhados pelo antropólogo em 2009, quando esteve em Timor fazendo trabalho de campo para sua tese, durante o período de 12 meses: o caso de *I* e o caso *ninja*¹⁸. Trataremos, porém, agora, apenas do caso de *I*, que melhor ilumina a

16 Não se trata de perceber, em Timor, como o sistema legal traduz a sensibilidade local e desta forma permitir que as leis possam ser aplicadas acolhendo o sentido de justiça das pessoas, pois no caso de Timor Leste, contudo, não temos apenas uma sensibilidade jurídica operante, mesmo dentro do sistema judicial patrocinado pelo Estado. As formas locais de justiça operam com sensibilidades jurídicas próprias, traduzindo plano normativo e interpretação dos fatos por meio de outras gramáticas. Muitos dos problemas de aceitação da justiça estatal por parte da população vêm desta diferença de sensibilidades jurídicas – um desencontro que impede que o resultado final seja percebido como justo; impede um sentido de equidade (*fairness*).

17 “Em geral, contudo, os valores e as formas dos mecanismos locais de justiça são criticados no discurso de ONGs e autoridades justamente por não seguir as orientações dos direitos individuais. Tais discursos costumam caracterizar as formas locais pela negativa – elas *não* garantem o direito de grupos vulneráveis, *não* observam princípios internacionais de direitos humanos, *não* tem padrões impessoais e objetivos, *não* são escritas, etc. (IRC,2003; JSMP, 2002). O problema de tais definições negativas está no fato de que pouco se explica acerca do potencial de tais mecanismos para a resolução efetiva de conflitos, como tampouco ajudam na busca por formas de tornar mais usuais (para não dizer legítimos) em nível local os recursos ao sistema formal de justiça.” (SIMIÃO, 2014:2).

18 O caso *ninja* trata da morte de um jovem com problemas mentais que invade a casa de um casal, com filho pequeno durante a noite. Imaginando tratar-se de um “*ninja*” – figura local quase folclórica que assustava e ameaçava os moradores daquela região – o marido e dono da casa, dois de seus sobrinhos e alguns vizinhos,

tensão entre direitos e sensibilidades jurídicas que resulta em tragédias pessoais insuperáveis e sensação de injustiça¹⁹.

Trata-se de um caso de violação sexual, que, como outros observados em 2003 (Simião, 2005), fora antecedido de negociações familiares entre os tios da moça e os parentes dos acusados. Neste caso, a jovem, uma moça de 17 anos, teria sido levada a um cafezal, em Ermera, por três jovens de um suco vizinho onde, de acordo com a denúncia do Ministério Público, ela teria sido violada sequencialmente pelos três. O recurso à polícia, contudo, não se deu de imediato. Quando o caso se tornou público, a família da jovem negociou, com a família dos agressores, o casamento desta com um dos rapazes. Dez dias depois, quando o acordo já estava para ser cumprido, por razões que não ficam claras o irmão da jovem a acompanhou à delegacia para registrar queixa, e o caso entrou em juízo. [...] Contudo, o que interessa aqui é mais do que a construção da fábula. O problema da tradução de sensibilidades jurídicas emerge com força quando se tenta interpretar, no processo, a negociação familiar prévia, feita com base em outra gramática. Segundo o depoimento de um dos acusados, as famílias já tinham feito um acordo para que a jovem se casasse com um dos rapazes, para o que a família do rapaz escolhido entraria com um barlaque (o *bridewealth*) de 3 mil dólares, e a família dos outros dois pagaria, à família do escolhido para noivo, uma multa de um porco e duas peças de tecido cada. O juiz interpretou as negociações familiares como tentativa de interferir no andamento das investigações, e usou isso como argumento para decretar a prisão preventiva dos acusados. Por outro lado, a Defensoria interpretou, em seu recurso, que a intervenção da família era indício de que a narrativa da jovem sofrera interferências indevidas, com isso desqualificando seu depoimento: “O depoimento de I. foi cheio de incoerências e demonstrando claramente que estava sob a influência de acontecimentos posteriores (a forte intervenção da família que tentou o tempo todo ‘negociar’ o barlaque...)”. Nenhum dos atores jurídicos, contudo, buscou traduzir o significado de tal negociação em seu contexto original – a

após rendido o rapaz invasor, o mataram e enterraram o cadáver perto de algumas bananeiras. Todos foram denunciados pelo Ministério Público por um crime bárbaro e cometido a sangue frio. Posteriormente foram condenados por homicídio e ocultação de cadáver. (SIMIÃO, 2014).

19 Ao se referir ao caso de I., Simião também chama atenção para a problemática das traduções e seus limites. “A análise da construção das narrativas nos autos (a transposição dos fatos para a lógica jurídica, mediada pelos interesses de promotoria e defensoria) em si já seria motivo para boas reflexões. Por exemplo, um depoimento importante no processo é o da irmã da jovem, que a acompanhava quando foram abordadas pelos 3 rapazes. Ao descrever parte dos acontecimentos, a irmã diz: “... depois sira nain rua tu`unfilafalibahodi dada hauniabiinkontinua halo seksual, depois de hotu sira *halaisaemaiba uma*.” O promotor (caboverdiano), na construção da acusação, assim descreveu a mesma cena: “puseram-se em fuga, a correr, para a vila de Ermera”. Com isso, o “*halaisaeba uma*” (seguiram às pressas para casa) tornou-se um “puseram-se a correr para a vila”, conotando fuga e culpa. Este movimento de deslocamento semântico é homólogo ao que ocorre na narrativa da defensoria. No depoimento da irmã, uma cena é assim descrita: “Hauharedé’it sira *hakuakhauniabiin* no rastahauniabiin too ihacafelaran”. Na tradução do defensor (brasileiro), a cena ficou: “Ela foi para o cafezal de braços dados com G.!!!”, conotando intenção e cumplicidade. Assim, o *hakuake* o *rasta* (que conotam uso de força) tornou-se um cândido “de braços dados”. (SIMIÃO, 2014:6) Em casos como estes, temos um movimento de tradução comum no processo judicial: a construção de ‘fábulas’ – como a elas se refere Mariza Correa (1983) – nas narrativas de defesa e acusação. É bem verdade que o fato de defensores e promotores serem estrangeiros, apoiados por intérpretes timorenses, torna essa tradução ainda mais distante das interpretações dos próprios envolvidos.

gramática própria das formas locais de resolução de conflitos. O julgamento, ocorrido em janeiro de 2009, sentenciou os dois jovens maiores de idade a 6 e 5 anos de prisão cada um, sentença da qual a defensoria recorre até o momento. Para a Justiça, o caso está encerrado. (SIMIÃO, 2014:5-7)

E este é o desfecho para a jovem I.:

Para I. , contudo, seus problemas estão só no começo. Aos olhos de sua comunidade, a jovem foi responsabilizada por uma quebra de acordo, e mais ainda, pela prisão dos rapazes. Expulsa de sua comunidade moral e impossibilitada de voltar à sua aldeia, I. teve de abandonar a casa dos pais e acabou acolhida por uma instituição de Díli que atende crianças vítimas de violência. Dificilmente pode-se dizer que a solução final tenha sido justa, na perspectiva da vítima.(SIMIÃO, 2014:6)

Nos exemplos narrados da vida real, que fala de pessoas reais, temos desfechos distintos. Destinos que trazem a semente da esperança, como as freirinhas que ao acreditarem no valor da compreensão e do diálogo, lograram erradicar as práticas de infanticídio. Mas temos também os signos da tragédia e sofrimento, nos índios Borôros, que perderam mais do que suas casas, pois lhes foram sacados seus referenciais de compreensão do mundo, desfeitas suas formas de existir no mundo. Tragédia, na história da moça de Timor Leste, que terminou alijada, despojada de sua vida, de sua família, de seu grupo social, restou sem reparação e dignidade, ainda que os tribunais pensassem agir em sua proteção, benefício e fortalecimento.

4. Traduções culturais entre diferentes sensibilidades jurídicas – construindo pontes? Este caminho é possível de ser trilhado?

Diante das tragédias e dos impasses que ações verticalizadas e hierarquizadas de aculturação podem levar pela desconsideração da sensibilidade jurídica local e, também, diante da notória realidade que vivemos em um mundo globalizado, em que cada vez mais temos que dividir os espaços com as diferentes culturas, poderíamos ser levados a adotar uma visão cética que reconhece estar a humanidade fadada a um relativismo ético insuperável (*aporia*).

O antropólogo brasileiro Roque Laraia chama a atenção para a importância de pensarmos que as mudanças dos padrões ideais da sociedade, seja em nível internacional, seja em nível local, devem estar sempre ajustadas aos eventos reais. É certo que todo sistema cultural está em permanente mudança. E entender esta

dinâmica da cultura - que ocorre interna e externamente - é fundamental. Especialmente, para evitar choques desastrosos e atitudes preconceituosas, v.g. caso do incesto entre os índios Borôros. Segundo o professor, as diferenças culturais com as quais nos deparamos repercutem para fora daquela localidade e, muitas vezes, para dentro do sistema, o que também exige posturas de alteridade e de respeito à diferença (LARAIA, 2006:101): “Da mesma forma que é fundamental para a humanidade a compreensão das diferenças entre povos de culturas diferentes, é necessário saber entender as diferenças que ocorrem dentro do mesmo sistema.”²⁰.

Se observarmos comportamentos externos segundo códigos internos, certamente comprometeremos a capacidade de compreensão do outro e o julgaremos segundo nossos próprios juízos de moralidade, o que implicará, necessariamente, em um comportamento etnocêntrico e na intervenção valorativa dos atos de terceiros, a partir da intolerância com a diferença. Segundo LARAIA (2006:87), “todo sistema cultural tem a sua própria lógica e não passa de um ato primário de etnocentrismo tentar transferir a lógica de um sistema para outro.”.

Assim, com soluções engenhosas e criativas, apostamos na possibilidade das trocas culturais horizontais, o que se comprova no caso dos índios Tapirapé e das freiras missionárias (que permitiu uma interação igualitária de sentidos e valores entre duas culturas com moralidades diferentes, e, portanto, normatividades distintas).

Há assim a possibilidade da construção de pontes²¹ que levem ao reconhecimento das diferenças e das sensibilidades jurídicas locais e, ao mesmo

²⁰ O antropólogo Melville Herskovits, considerado um dos maiores defensores do relativismo cultural, em 1947 apresentou, em nome da *American Anthropological Association*, um texto para a “Comissão sobre Direitos Humanos das Nações Unidas”, em que procurava apoiar-se no relativismo cultural, estabelecendo algumas premissas para a questão da intervenção em culturas locais. Segundo ele, primeiro haveria que se respeitar as diferenças individuais, o que implicaria no necessário respeito às diferenças culturais, pois ambos estão intrinsecamente vinculados. Além disso, em sua visão, padrões e valores são essencialmente relativos apenas à cultura da qual derivam. Para ele “aquilo que é sustentado como um direito humano numa sociedade pode ser considerado como anti-social numa outra sociedade”. (Herskovits, 1947:542)

²¹ Por pontes pensamos na possibilidade de “[...]aproximar sentidos de justiça, ou seja, perguntar-se por mecanismos que aproximem a Justiça formal das expectativas de justiça daqueles que recorrem a ele, ou mesmo daqueles envolvidos, à revelia, em processos judicializados. Ou ainda, como operar uma tradução cultural entre sensibilidades jurídicas aparentemente divergentes. Não se trata de aproximar o direito do que “é”, mas de reconhecer diferentes formas de traduzir os planos normativo e interpretativo e procurar pontes entre elas de modo a evitar o agravamento de situações já percebidas como trágicas.” (SIMIÃO, 2014:16)

tempo, privilegiam a interação horizontal dialogada entre elas. Este é o desafio e o dilema a ser enfrentados se buscamos uma adesão legítima ao Estado, ao Direito e às suas instituições²².

Referências Bibliográficas

- BOBBIO, Norberto. **Era dos direitos**. Rio de Janeiro: Campus, 1992.
- DINIZ, Débora. Antropologia e os limites dos direitos humanos: o dilema moral de Tashi. In: KANT DE LIMA, Roberto; NOVAES, Regina Reyes (Orgs.). **Antropologia e Direitos Humanos**. Niterói: EDUFF, 2003, pp. 17-46.
- DUARTE, Fernanda. Fundamentando os Direitos Humanos: um Breve Inventário. In TORRES, Ricardo Lobo (org). **Legitimação dos Direitos Humanos**. Rio de Janeiro: Renovar, 2002.
- DWORKIN, Ronald. **The philosophy of law**. Oxford: University Press, 1977.
- FRIEDMAN, Lawrence M. **The Legal System: A Social Science Perspective**. New York: Russell Sage Foundation, 1975.
- GARAPON, Antoine. PAPADOPOULOS, Ioannis. **Julgar nos Estados Unidos e na França**. Cultura jurídica francesa e common Law em uma perspectiva comparada. Rio de Janeiro: Lúmenluris, 2008.
- GEERTZ, Clifford. **The Interpretation Of Cultures**. New York: Basic Books, 1973.
- _____. **O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa**. 2 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.
- _____. **A interpretação das culturas**. 1 ed., 13 reimpr.. Rio de Janeiro: LTC, 2008.
- GLUCKMAN, Max. The Reasonable Man in Barotse Law. In: DUNDES, Alan. **Every man his way: readings in cultural anthropology**. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1968, pp. 252-275 (Prentice-Hall Anthropology Series).
- HART, H. L. A. **The concept of Law**. Oxford: Oxford University Press, 1961.

²² “[...] o dilema posto para a Justiça em Timor-Leste não é tanto o de aproximar o direito (normas legais) da vida (costumes), mas sim o de construir pontes entre diferentes sensibilidades jurídicas que permitam traduzir adequadamente expectativas e atitudes fundadas na cultura para a linguagem jurídica do Estado”. (SIMIÃO, 2014:3)

HERSKOVITS, M. (1947), "Statement on Human Rights", in **American Anthropology**, volume XLIX, pp. 539-543

KANT DE LIMA, Roberto; VARELLA, Alex. Saber Jurídico e Direito à Diferença no Brasil: questões de teoria e método em uma perspectiva comparada. In: KANT DE LIMA, Roberto. **Ensaio de Antropologia e de Direito: acesso à justiça e processos institucionais de administração de conflitos e produção da verdade jurídica em uma perspectiva comparada**. Rio de Janeiro: Lumens Juris, 2008, pp. 89-126.

KANT DE LIMA, Roberto. Sensibilidades jurídicas, saber e poder: bases culturais de alguns aspectos do direito brasileiro em uma perspectiva comparada. **Anuário Antropológico**, Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, v. 2009-2, pp. 25-51, 2010.

_____. Carnavais, malandros e heróis: o dilema brasileiro do espaço público. In: GOMES, Laura Graziela; BARBOSA Livia; DRUMMOND, José Augusto (Orgs.). **O Brasil não é para principiantes**. Rio de Janeiro: FGV, p. 105-123, 2000.

KELSEN, Hans. **Teoria Pura do Direito**. trad. João Baptista Machado. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura: um conceito antropológico**. 19 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2006, pp. 67-101.

LÉVI-STRAUSS, C. **Tristes Tropiques**, Paris: Librairie Plon, 1955.

NINO, Carlos Santiago. **Ética y derechos humanos**. Barcelona: Ariel, 1989.

OLIVEIRA, Luís Roberto Cardoso de. Concepções de igualdade e (des)igualdades no Brasil (uma proposta de pesquisa). In: LIMA, Roberto Kant; EILBAUM, Lucía; e PIRES, Lénin (orgs). **Conflitos, direitos e moralidades em perspectiva comparada**. Rio de Janeiro: Garamond, 2010, pp. 19-36.

_____. Concepções de igualdade e cidadania. **Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar**. Dossiê Diferenças e (Des) Igualdades. São Carlos. n. 1, jan-jun. 2011, pp. 35-48.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso. **Antropologia e Moralidade**. Disponível em: <http://www.anpocs.org.br/porta/publicacoes/rbcs_00_24/rbcs24_07.htm>. Acesso em 25 julho 2014.

REALE, Miguel. **Lições Preliminares**. 3.ed. São Paulo: Saraiva, 1967.

REIS, Marcus Vinius. **Multiculturalismo e direitos humanos**. Disponível em:<
<http://www.senado.gov.br/senado/spol/pdf/ReisMulticulturalismo.pdf>>. Acesso em 25
julho 2014.

SAHLINS, Marshall. **Cultura e razão prática**. Rio de Janeiro: Zahar, 1979, pp. 185-
258.

SEGATO, Rita Laura. Antropologia e direitos humanos: alteridade e ética no
movimento de expansão dos direitos universais. **Mana: Estudos de Antropologia
Social**. PPGAS – Museu Nacional. UFRJ. Vol. 12. n. 1. Rio de Janeiro. April. 2006.
Access on 02/19/2014. Available at: [http://dx.doi.org/10.1590/S0104-
93132006000100008](http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93132006000100008).

SILBEY, Susan S. **Legal culture and cultures of legality**. Access on 02/19/2014.
Available at: http://web.mit.edu/anthropology/pdf/articles/silbey/silbey_legal_cu.pdf.

SIMIÃO, Daniel Schroeter. Igualdade Jurídica e diversidade: dilemas brasileiros e
timorenses em perspectiva comparada. In: MELLO, Kátia Sento Sé; MOTA, Fabio
Reis; SINHORETTO, Jacqueline. (Orgs.). **Sensibilidades jurídicas e sentidos de
justiça na contemporaneidade: interlocução entre antropologia e direito**. Niterói:
UFF, 2013, pp. 33-50.

_____. The "invention" of domestic violence in Timor Leste. **RBCS**, Vol. 21
no. 61 June/2006.

_____. **Sensibilidade jurídica e diversidade cultural: dilemas timorenses
em perspectiva comparada**. Disponível em:<
http://www.uff.br/ineac/sites/default/files/simiao_livro_kelly_e_lucio_fev_2011.pdf>.
Acesso em 25 julho 2014.