INTERFACES ENTRE A ANTROPOLOGIA E O DIREITO: UMA DISCUSSÃO SOBRE O ANTI ANTI-RELATIVISMO DE CLIFFORD GEERTZ

INTERFACES BETWEEN ANTHROPOLOGY AND LAW: A DISCUSSION ON CLIFFORD GEERTZ'S ANTI ANTI-RELATIVISM

Luana Renostro Heinen[1]

Marcel Mangili Laurindo[2]

RESUMO: A antropologia pode contribuir para que os juristas visualizem o fenômeno jurídico como produto da cultura e, por isso, marcado por grande diversidade. A proposta do trabalho é analisar como o relativismo e o *anti anti-relativismo* de Clifford Geertz podem lançar luzes sobre o direito. Apresenta-se o etnocentrismo e o evolucionismo cultural para depois explorar sua presença no direito e a contribuição da antropologia, com o relativismo, para se questionar essas visões. Em seguida, faz-se uma análise do *anti anti-relativismo* de Clifford Geertz para compreender as críticas que recebeu o relativismo e como Geertz as rebate, para se discutir, no segundo momento, como os juristas podem aprender a lançar um olhar através do espelho que possibilite criticar também os próprios pressupostos.

PALAVRAS-CHAVE: Relativismo. Anti anti-relativismo. Cultura. Direito.

ABSTRACT: Anthropology can help jurists visualize the legal phenomenon as a product of culture, which is why great diversity marks it. The purpose of the paper is to analyze how Clifford Geertz's relativism and anti-relativism can shed light on the law. Ethnocentrism and cultural evolutionism are presented and then to explore their presence in law and the contribution of anthropology, with relativism, to question these visions. Then an analysis of the anti-relativism of Clifford Geertz is made to understand the criticisms received by relativism and how Geertz refutes them, to discuss, in the second moment, how jurists can learn to cast a glance through the mirror which makes it possible to criticize the assumptions themselves.

KEYWORDS: Relativism. Anti anti-relativism. Culture. Law.

1 Professora Adjunto da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Doutora em Direito pela UFSC. luana.heinen@ufsc.br

2 Defensor Público do Estado de Santa Catarina, Doutorando em Direito na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) e Mestre em Sociologia Política pela UFSC. mangili84@gmail.com

INTRODUÇÃO: A INTERFACE ENTRE A ANTROPOLOGIA E O DIREITO

Este trabalho parte da compreensão da antropologia jurídica como compartimento particular do saber mais geral que é antropologia. A qualificação jurídica situa-se, assim, no mesmo patamar que os outros adjetivos como cultural, econômica, política e social.[3]

Para autores como Rouland (2008) e Bôas Filho (2007), a antropologia jurídica se desenvolveu como uma espécie de subproduto do expansionismo imperial do século XIX: um saber voltado à dominação – conhecer melhor as sociedades colonizadas tinha a finalidade de dominá-las de modo mais eficaz.

Prevaleceu, em seus primórdios, a dimensão instrumental da antropologia, voltada à gestão dos povos considerados "primitivos". Ao longo de seu desenvolvimento, entretanto, a antropologia foi se afastando progressivamente dessas características de origem – apresentou contradições e ambiguidades que lhe permitiram superar as determinações de seu contexto de formação. Segundo Bôas Filho (2007, p. 339), ainda no período colonial, a antropologia também se caracterizou por posturas críticas da dominação colonial.

Hoje, cabe questionar: quais as contribuições que a antropologia pode trazer ao direito? Ou, ainda, como o olhar antropológico pode ajudar os juristas a visualizarem questões que não podem ser vistas a partir da "lente jurídica"?

Discutindo as implicações e experiências da disciplina de antropologia jurídica nas Faculdades de Direito, Pazello, Maso e Kobora, concluem que o ensino de antropologia acaba por produzir perplexidades, na medida em que possibilita à comunidade acadêmica do direito visualizar que "seu objeto [de estudo] não é universal nem tampouco o é sua forma de interpretá-lo e/ou realizá-lo" (2011, p. 86). Assim, a noção do direito como um campo cultural traz a ideia de um conhecimento articulado, contingente e ideográfico, contribuindo para a redefinição de sua autoimagem, com vistas a problematizá-la no tempo e no espaço.

Visualizar o direito como campo cultural abre um novo universo de possibilidades para estudar ordenamento jurídico como um conjunto de regras em movimento, uma construção histórica e cultural que, portanto, pode ser produzida e reproduzida dentro e fora da esfera estatal.

É justamente essa a contribuição da antropologia, vivenciada e problematizada por Pazello, Maso e Kobora, que Rouland exalta. Para o jurista francês, a teoria do Direito construída por Hans Kelsen, que acabara por identificar Estado e Direito e rejeitara o sincretismo metodológico e científico na construção da ciência jurídica, "deixou uma marca profunda nos juristas" (ROULAND, 2008, p. 403). Entretanto, apesar do sucesso que alcançou, a ciência do Direito de Kelsen não teria "resistido às provas do tempo nem às dos fatos" (ROULAND, 2008, p. 404). A antropologia poderia, então, contribuir para uma abordagem intercultural e pluralista do direito, na construção de um direito que responda melhor aos problemas da pós-modernidade, para evitar que tanto o sistema da modernidade, quanto o sistema da tradição vá longe demais: as sociedades

3 Ver Jacques Vanderlinden apud Bôas Filho, 2007, p. 347, nota 5.

tradicionais podem aprender com as experiências das sociedades ocidentais e com as conquistas da modernidade, assim como a experiência das sociedades tradicionais é indispensável para nossa sociedade ocidental. A antropologia poderia demonstrar "como a uniformidade pode destruir a unidade, e os meios de paliar seus excessos" (ROULAND, 2008, p. 406).

A partir da leitura acima exposta quanto às contribuições da Antropologia Jurídica para o estudo do Direito, a proposta do presente trabalho é esboçar as contribuições do relativismo antropológico e "*anti anti-relativismo*" do antropólogo norte-americano Clifford Geertz para a compreensão do fenômeno jurídico.

1. ETNOCENTRISMO E RELATIVISMO: A QUESTÃO DA DIVERSIDADE CULTURAL

O etnocentrismo é a visão que considera a sua cultura como melhor e superior às demais culturas, vistas como selvagens e inferiores. Um fenômeno que mistura elementos intelectuais, mas também emocionais (cf. ROCHA, 1994). Em geral, o etnocentrismo se caracteriza por uma postura que diferencia o civilizado e o selvagem. Não pode ser tido propriamente como a cultura de uma época, pois caracteriza o choque cultural – sempre possível – quando alguém se defronta com uma cultura totalmente diferente da sua. Trata-se de uma postura de imediata rejeição e aversão ao outro, como explica Claude Levi-Strauss:

> "Hábitos de selvagem", "na minha terra é diferente", "não se deveria permitir isso", etc., tantas reações grosseiras que traduzem esse mesmo calafrio, essa mesma repulsa, diante de maneiras de viver, de crer ou de pensar que nos são estranhas. Assim, a Antiguidade confundia tudo que não participava da cultura grega (depois greco-romana) sob a mesma denominação de bárbaro; a civilização ocidental utilizou em seguida o termo de selvagem com o mesmo sentido. (LEVI-STRAUSS, 1976, p. 333)

Como explica Levi-Strauss (1976), essa atitude rejeita a evidente diversidade cultural humana. Diversidade que se caracteriza e se configura não somente pelo isolamento das culturas – o que é muito raro, segundo Levi-Strauss (1976, p. 333), dando-se somente excepcionalmente e por curtos períodos – mas principalmente pelos encontros de culturas e pela necessidade de se diferenciarem dos demais grupos e de serem si próprios. Por isso, essa diversidade é, na verdade, menos em função do afastamento dos grupos humanos e mais de suas relações.

Mas por que, diante da evidente diversidade de culturas, adotamos a postura grosseira do etnocentrismo? Segundo Levi-Strauss (1976, p. 334) a atitude baseia-se em fundamentos psicológicos sólidos, de modo que tende a reaparecer quando estamos diante de uma situação inesperada.

O paradoxo do etnocentrismo é que rejeitar o outro como selvagem é o que caracteriza o selvagem de forma mais particular:

> Esta atitude de pensamento, em nome da qual os "selvagens" (ou todos aqueles que se convencionou considerar como tais) são excluídos da humanidade, é justamente a atitude mais marcante e distintiva destes próprios selvagens. Com efeito, sabe-se

> que a noção de humanidade, englobando, sem distinção de raça ou civilização, todas as formas da espécie humana é muito recente e de expansão limitada. Mesmo onde ela parece ter atingido seu desenvolvimento mais elevado, não é certo, de modo algum – como a história o mostra – que não esteja sujeita a equívocos ou regressões. (LEVI-STRAUSS, 1976, p. 334)

Assim, Levi-Strauss (1976, p. 334) nos ensina que o etnocentrismo é muito comum, pois, para vastas frações de povos ao longo de muitos anos, a ideia de uma humanidade una não existia. Tanto que era comum muitas tribos se autodesignarem como "seres humanos" ("bons", "perfeitos") enquanto os outros (que não partilhavam as mesmas virtudes e humanidade) eram tidos como maus. Aí está seu paradoxo: ao ter o outro como bárbaro está-se tomando emprestada uma atitude típica daqueles que se tem como bárbaros: "O bárbaro é inicialmente o homem que acredita na barbárie." (LEVI-STRAUSS, 1976, p. 335).

Aqui se encontra também o paradoxo dos direitos humanos: afirma-se uma humanidade única, no entanto, essa afirmação parece contradizer a observação comum de que há uma enorme diversidade cultural. Esse paradoxo é a força e a fraqueza das declarações de direitos dos homens:

> As grandes declarações dos direitos do homem têm também elas esta força e esta fraqueza: enuncia um ideal que raramente atenta para o fato de que o homem não realiza sua natureza numa humanidade abstrata, mas em culturas tradicionais, cujas mudanças as mais revolucionárias deixam subsistir aspectos intactos e se explicam a si mesmas em função de uma situação estritamente definida no tempo e no espaço. Colocado entre a dupla tentação de condenar experiências que o ferem afetivamente e de negar diferenças que não compreende intelectualmente, o homem moderno entregou-se a centenas de especulações filosóficas e sociológicas, para chegar a acordos inúteis entre pólos contraditórios e explicar a diversidade das culturas procurando suprimir o que ela tem de escandaloso e chocante. (LEVI-STRAUSS, 1976, p. 335)

Liga-se ao etnocentrismo, ainda, o evolucionismo social:

> Mais precisamente, trata-se de uma tentativa de suprimir a diversidade das culturas fingindo reconhece-las plenamente. Pois ao tratar os diferentes estados em que se encontram as sociedades humanas, tanto antigas quanto longínquas, como *estágios* ou *etapas* de um desenvolvimento único que, partindo do mesmo ponto, deve fazê-los convergir para a mesma meta, vê-se bem que a diversidade é apenas aparente. A humanidade se torna única e idêntica a si mesma; só que esta unidade e identidade se podem realizar progressivamente, e a variedade das culturas ilustra os momentos de um processo que dissimula uma realidade mais profunda ou atrasa sua manifestação. (LEVI-STRAUSS, 1976, p. 336)

O evolucionismo social diferencia-se claramente do evolucionismo biológico, podendo ser considerado um falso evolucionismo. O evolucionismo biológico nasceu como uma hipótese de trabalho de Charles Darwin, pautada em observações e com um espaço pequeno para interpretações. Os fósseis e as gradativas alterações biológicas dos organismos permitiram ao naturalista corroborar a hipótese da evolução das espécies. De maneira distinta, quando se trata de uma evolução das culturas é muito mais difícil testar qualquer hipótese, em especial porque os diferentes modos, por exemplo, de se talhar uma peça como um machado (LEVI-STRAUSS, 1976, p. 335) não dão origem

a outra peça, assim também não há como afirmar com alto grau de probabilidade uma cadeia evolutiva de instituições, crenças ou desejos.

Além disso, o evolucionismo social é anterior ao biológico: pode-se encontrar já nas afirmações de Pascal que comparava a humanidade a um ser biológico, tendo sido mais desenvolvido posteriormente por Herbert Spencer (mais ligado ao evolucionismo social) e Edward Tylor (um dos principais nomes do evolucionismo cultural, juntamente com Lewis Morgan e James Frazer). Como explica Levi-Strauss (1976, p. 337), o evolucionismo social não se trata de uma teoria científica, mas de uma falsa maquiagem para o problema filosófico da diversidade das culturas humanas diante da unidade da humanidade.

Como contraponto ao etnocentrismo e ao evolucionismo cultural, desenvolveu-se no âmbito da antropologia o relativismo cultural. Foi com Franz Boas no final do século XIX que essa perspectiva começou a se desenvolver de maneira marcante: "foi ele o primeiro a perceber a importância de estudar as culturas humanas nos seus particulares" (ROCHA, 1994, p. 40). Boas se contrapôs a então dominante perspectiva evolucionista nos estudos antropológicos e "desenvolveu o particularismo histórico (ou a chamada Escola Cultural Americana), segundo a qual cada cultura segue os seus próprios caminhos em função dos diferentes eventos históricos que enfrentou" (LARAIA, 2001, p. 39).[4]

Para Rapchan, adotar a perspectiva relativista simultaneamente à realização do trabalho de campo, a partir do final do século XIX, significou "a abertura das possibilidades que desembocaram lenta, mas eficazmente, na produção de um tipo de conhecimento dedicado a registrar e refletir sobre o humano, em que pesam todas as tendências localistas e universalistas voltadas a pensar as culturas" (RAPCHAN, 2002, p. 261). De acordo com Rapchan, o relativismo é hoje condição *sine qua non* para o desenvolvimento da antropologia. Independentemente da tendência, escola ou corrente que se observe, implica, assim, que a antropologia se paute na "recusa ao julgamento das culturas humanas a partir de parâmetros morais, estéticos, políticos ou quaisquer outros, referências que fundamentam cânones externos ao grupo em questão" (RAPCHAN, 2002, p. 261).

Relativizar é o eterno exercício de transformar o familiar em exótico e o exótico em familiar (DAMATTA, 1987, p. 14).

2. O ANTI ANTI-RELATIVISMO DE CLIFFORD GEERTZ

A adoção da perspectiva relativista na antropologia tem uma importância central para esse campo de estudos: trata-se, hoje, de sua característica central. Mas essa

4 Antes ainda das obras de Franz Boas alguns autores demonstravam posturas relativistas em seus escritos antropológicos. É o caso, por exemplo, de Michel de Montaigne que, no ensaio "Os canibais" expõe sua visão sobre a sociedade indígena face à europeia dizendo que não vê: "nada de bárbaro ou selvagem no que dizem daqueles povos [indígenas]; na verdade, cada qual considera bárbaro o que não se prática em sua terra". Sobre os ritos antropofágicos afirma: "Não me parece excessivo julgar bárbaros tais atos de crueldade, mas que o fato de condenar tais defeitos não nos leve à cegueira acerca dos nossos. Estimo que é mais bárbaro comer um homem vivo do que o comer depois de morto; e é pior esquartejar um homem entre suplícios e tormentos e o queimar aos poucos, ou entregá-lo a cães e porcos, a pretexto de devoção e fé, como não somente o lemos mas vimos ocorrer entre vizinhos nossos conterrâneos." (Montaigne apud SANTOS, 2008, p. 42).

perspectiva seria uma postura prévia adotada pelos antropólogos ou estaria implícita no campo antropológico?

Para o fundador da antropologia interpretativa, o antropólogo norte-americano Clifford Geertz, o relativismo estaria implícito no campo: "talvez particularmente na antropologia cultural, mas também em boa parte da arqueologia, da linguística antropológica e da antropologia física" (GEERTZ, 2001, p. 49). De acordo com Geertz:

> Não foi a teoria antropológica como tal que fez nosso campo de investigação parecer um argumento poderoso contra o absolutismo no pensamento, na moral e no juízo estético, mas sim os dados antropológicos: costumes, crânios, vestígios arqueológicos e léxicos. A ideia de que foram Boas, Benedict e Melville Herskovits, com a ajuda européia de Westermarck, que infectaram o nosso campo com o vírus relativista, e de que Kroeber, Kluckhohn e Redfield, com ajuda similar de Lévi-Strauss, lutaram para nos livrar dele, não passa de mais um mito a confundir toda essa discussão. Afinal, Montaigne pôde tirar conclusões relativistas, ou de aparência relativista, de ter ouvido falar que os caraíbas não usavam calças; não precisou ler *Patterns of Culture*. Mesmo antes disso, contemplando "certos indígenas da raça chamada calaciana", entre os quais dizia-se que os homens comiam os próprios pais, Heródoto chegou, como seria de se esperar, a visões semelhantes. (GEERTZ, 2001, p. 49)

Esse trecho foi retirado do livro *Nova Luz sobre a Antropologia*, uma coletânea de ensaios do antropólogo norte-americano, com textos autobiográficos, ensaios que discutem "angústias morais" surgidas do trabalho de campo, questões epistemológicas e políticas. O capítulo 3, que é dedicado à discussão sobre o relativismo, recebeu título intrigante, de acordo com a verve do autor: "Anti anti-relativismo".

Geertz explica que o objetivo do texto é destruir o medo do relativismo cultural. Mas atacar o anti-relativismo é diferente de defender a visão relativista. O estilo do título através-do-espelho sugere que a dupla negativa objetiva rejeitar algo (o anti-relativismo) sem que com isso se comprometa com o que este algo rejeita – ou seja, rejeita o anti-relativismo, mas sem adotar o relativismo.

Nessa empreitada "anti anti-relativista", o norte-americano explica que a maioria dos conceitos de "relativismo" foi formulada por seus adversários que o pintaram de forma absoluta. Para seus inimigos, o relativismo conduziria ao niilismo, subjetivismo, incoerência, maquiavelismo, estupidez ética, cegueira estética. Como exemplo, Geertz cita Paul Johnson que no livro *Modern Times*, em que descreve a história do mundo depois de 1917 aponta o relativismo como o grande mal do século XX:

> [...] começando por um capítulo intitulado 'Um mundo relativista' [...], descreve todo o desastre moderno – Lenin, Hitler, Amin Bokassa, Sukarno, Mao, Nasser e Hammarskjöld, o estruturalismo, o New Deal, o holocausto, as duas guerras mundiais, 1968, a inflação, o militarismo xintoísta, a OPEP e a independência da Índia – como resultado de uma coisa chamada 'a heresia relativista'. 'Um grande trio de inventivos sábios alemães' – Nietzsche, Marx e (com a poderosa ajuda de Frazer – nossa contribuição) Freud – destruiu moralmente o século XIX, assim como Einstein, ao acabar com o movimento absoluto, destruiu-o cognitivamente, e Joyce, ao abolir a narrativa absoluta, destruiu-o esteticamente (GEERTZ, 2001, p. 52-53).

Porém, Geertz duvida que o relativismo, entendido como excessiva sensibilidade aos elementos de outras culturas, conduza ao niilismo, à falta de opinião sobre o que é bom ou mal, verdadeiro ou falso:

> A imagem de um vasto número de leitores de antropologia vagando por aí com uma mentalidade tão cosmopolita a ponto de não terem opinião sobre o que é ou não verdadeiro, bom ou belo, parece-me sobretudo uma fantasia. Pode haver alguns niilistas autênticos por aí, na Rodeo Drive de Bervely Hills ou em Times Square, mas duvido que muitos se tenham tornado niilistas por excessiva sensibilidade aos apelos de outras culturas; e pelo menos a maioria das pessoas que eu encontro, leio ou sobre quem leio, assim como eu mesmo, está totalmente comprometida com uma coisa ou outra, em geral provinciana. "É o olhar da infância que teme os demônios de brinquedo": o anti-relativismo, em boa parte engendrou a angústia de que se alimenta. (GEERTZ, 2001, p. 51)

Partindo da percepção de que posições relativistas estão no cerne da herança antropológica, Geertz defende: o que parece um debate sobre as implicações mais amplas da antropologia é, na verdade, um debate sobre como conviver com elas. O relativismo e o anti-relativismo devem fornecem respostas genéricas à maneira como nossa percepção das coisas é afetada pelo impulso centrífugo da antropologia – lugares distantes, épocas distantes, espécies distantes... gramáticas diferentes. O relativismo serve, assim, para afugentar certos modos de pensar e nos encaminhar para outros, não para gerar mentes niilistas.

Foram várias as tentativas de aplacar o relativismo (entre elas o materialismo harrisoniano e o evolucionismo popperiano). Geertz concentra-se, em sua empreitada teórica, basicamente em duas: a) a perspectiva naturalista, que buscou, em termos gerais, restaurar um conceito de "Natureza Humana" independente do contexto[5]; e b) a perspectiva racionalista que buscou reinstituir o conceito de "Mente Humana" também independente do contexto[6].

Geertz faz uma ressalva de que a discussão que ele quer fomentar não está a insinuar que os seres humanos não seriam seres biológicos com características intrínsecas:

> Os homens não podem voar e os pombos não podem falar. Nem se trata de saber se eles exibem atributos comuns de funcionamento mental onde quer que os encontremos. Os papuanos invejam, os aborígenes sonham. A questão é como devemos entender esses fatos indiscutíveis ao explicarmos rituais, analisarmos ecossistemas, interpretarmos sequências fósseis ou compararmos línguas. (GEERTZ, 2001, p. 54)

Geertz também não está questionando a validade das ciências que aponta como naturalistas ou racionalistas, mas está preocupado com as posições que essas pesquisas têm fomentado: "são os machados que, com uma determinação crescente, quase evangélica, estão sendo ativamente afiados com a ajuda delas" (GEERTZ, 2001, p. 55).

Dentro da perspectiva naturalista, por exemplo, a obra de Mary Midgley, *Beast Man, The Roots of Human Nature*, trata da natureza humana e do problema do mal, destacando que os males são reais e não uma fantasia criada pela cultura. Haveria, assim, uma estrutura adjacente à natureza humana que a cultura completaria e exprimiria.

5 Geertz se refere a sociobiologia, psicologia evolucionista e outras orientações hiperadaptativas, mas também a perspectivas derivadas da psicanálise, da ecologia, da neurologia, da etologia do imprinting, de certos tipos de teoria do desenvolvimento e de algumas correntes do marxismo.

6 Trata-se do neo-intelectualismo associado ao estruturalismo e outras orientações hiperlogicistas; linguística gerativa, psicologia experimental, pesquisa sobre inteligência artificial, microssociologia do estratagema e contra-estratagema e certos tipos de teoria do desenvolvimento derivadas do marxismo.

A autora se apoia na zoologia, em estudos sobre a natureza de outras espécies para sustentar seus argumentos. Diante dessa teorização, Geertz questiona: que fatos serão antinaturais e quais abominações serão impositivas?

Midgley responde afirmando que haveria um sentido fraco e um sentido forte para os conceitos. Assim, no sentido fraco, o sadismo seria natural (o que significa que existe e deve ser reconhecido – há impulsos naturais), mas num sentido forte seria antinatural (uma política baseada no sadismo, por exemplo, e imposta às pessoas seria contrária à constituição da natureza humana). Geertz chama essa resposta de "malabarismo conceitual", por meio do qual:

> [...] (o natural pode ser antinatural quando pensamos na natureza "em seu sentido pleno") revela a tese básica de todos esses argumentos fundamentados na Natureza Humana: a virtude (cognitiva, estética, moral, tanto faz) está para o vício assim como a adequação está para a desordem, a normalidade para a anormalidade, o bem-estar para a doença. A tarefa do homem, como a dos pulmões ou da tireoide, é funcionar direito. Evitar os incapacitados pode ser perigoso para a saúde. (GEERTZ, 2001, p. 57)

Com esse tipo de teoria, passa-se a afirmar a existência de um "desvio", que é sempre desvio de um determinado padrão.[7] Assim, o medo do relativismo levou a uma concepção de natureza humana em que a diversidade cultural corresponde a uma série de expressões, algumas sadias e outras não, de uma realidade subjacente estável (natureza essencial do homem) e caberia à antropologia discernir a substância dessa realidade. Não se pode perder de vista que esse conceito se amolda a praticamente qualquer forma, a qualquer ideologia que apareça. Com sua verve habitual, Geertz (2001, p. 61) ironiza: "'uma das características centrais da Natureza Humana', teria dito um gênio anônimo 'é um judiciário autônomo'".

Por sua vez, a perspectiva racionalista apresenta, segundo Geertz (2001), semelhanças com a naturalista, em sua tendência a ver a diversidade como superficial e a universalidade como profunda. Representa interpretações pessoais como qualidades essenciais impostas pelos objetos ao pensamento e não como construções mentais impostas ao objeto.

Entretanto, há divergências. Enquanto o naturalismo visualiza o relativismo moral como a causa dos males da humanidade, o racionalismo vê o relativismo conceitual como essa causa; o naturalismo enfatiza o desvio (foca nos desvios de conduta), enquanto racionalismo traz de volta a concepção de "pensamento primitivo" (dá ênfase aos enigmas da crença). Haveria, de acordo com Geertz, uma gama de teorias racionalistas que se posicionam contra o relativismo, elas teriam em comum "uma visão fundacionista da Mente". Geertz dá relevo a uma coletânea anti-relativista organizada por Martin Hollis e Steven Lukes: *Rationality and Relativism*. Entre os autores da coletânea há três antropólogos da coletânea: Ernest Gellner, Robin Horton e Dan Sperber.

7 Nesse sentido, é bastante demonstrativo o trabalho de Robert Edgerton (no livro Estudo do desvio: homem marginal ou homem comum?) que conclui ser necessário para tornar produtiva a pesquisa em antropologia uma concepção de natureza humana universal. Sobre o texto de Edgerton, afirma Geertz: "O 'instinto' de autopreservação do homem, seu mecanismo de luta e fuga e sua intolerância ao tédio são usados como exemplos [da natureza humana universal]; e, num argumento que eu minha inocência eu supunha haver desaparecido da antropologia, junto com o evemerismo e a promiscuidade primitiva, sugere-se que, se tudo correr bem com a ciência, poderemos, com o tempo, ser capazes de julgar não apensar indivíduos mas sociedades inteiras como desviantes, falhas e antinaturais" (GEERTZ, 2001, p. 60).

Gellner ressalta, ao criticar o relativismo, que o fato de outras pessoas não acreditarem em nossa explicação para a formação da realidade não prova que não seja a única correta. Horton, por sua vez, defende um núcleo cognitivo comum, uma teoria principal do mundo, culturalmente universal, que sofreria apenas variações banais. Mas é Sperber que desfere o ataque mais radical. Para ele, o relativismo não é uma posição defensável porque não tem ideias, mas *meias ideiais, semicrenças.* O relativismo implicaria em representações mal formuladas de quando se busca processar mais informações do que permite nossa capacidade conceitual intrínseca.

Sobre essas posições, conclui Geertz: "a ressurreição da Mente Humana como ponto imóvel do mundo em rotação desfaz a ameaça do relativismo cultural ao desarmar a força da diversidade cultural. Como acontece com a 'Natureza Humana', a desconstrução da alteridade é o preço da verdade" (GEERTZ, 2001, p. 65). No entanto, essa *verdade* não vale seu preço.

Cabe à antropologia, afirma Geertz, examinar dragões, não os domesticar ou abominá-los. Importa manter o mundo em desequilíbrio, puxando tapetes – tranquilizar é tarefa de outros, a tarefa da antropologia é inquietar:

> Nesse movimento de distanciamento de antigos triunfos transformados em comodismo, de grandes avanços de outrora transformados em barreiras, a antropologia desempenhou em nossa época um papel de vanguarda. Fomos os primeiros a insistir numa série de coisas: que o mundo não se divide entre devotos e supersticiosos; que há esculturas nas selvas e pinturas nos desertos; que a ordem política é possível sem o poder centralizado, e a justiça, proba sem regras codificadas; que as normas da razão não foram estabelecidas na Grécia nem a evolução da moral se consumou na Inglaterra. Mais importante, fomos os primeiros a insistir em que vemos a vida dos outros através das lentes que nós próprios polimos e que os outros nos vêem através das deles. Não é de surpreender que isso tenha levado alguns a pensar que o céu estava desabando, que o solipsismo se apoderara de nós e que o intelecto, o juízo e até a simples possibilidade de comunicação haviam desaparecido. A redefinição de horizontes e a descentralização de perspectivas já tiveram esse efeito antes.

Nesse sentido, a objeção de Geertz ao anti-relativismo se dá não por este rejeitar a ideia de que "tudo depende de como você vê as coisas" ou uma abordagem local da moral, mas pelo fato de imaginar que tais abordagens só podem ser derrotadas se a moral for posta acima da cultura e o conhecimento acima de ambas.

Cabe valorizar e reconhecer a cultura. Assim, a contribuição da antropologia é justamente fazer com que os juristas se atentem para a alteridade, para o reconhecimento do outro em seu mundo, para a efemeridade, para as mudanças culturais, para a falta de harmonia e para a ausência de solidez.

3. A CONTRIBUIÇÃO DE GEERTZ PARA SE REFLETIR SOBRE O DIREITO

A antropologia pode contribuir de forma muito significativa para que os juristas lancem novos olhares para a sociedade, em especial, para a diversidade cultural.

Primeiramente, o estudo de antropologia pode auxiliar na desconstrução do "senso

comum teórico dos juristas" (para se utilizar uma expressão de Luis Alberto Warat, 1982) que tendem a visualizar a história a partir de uma perspectiva evolucionista. O evolucionismo se encontra nos manuais jurídicos e se manifesta de maneira especial nos primeiros capítulos dos Trabalhos de Conclusão de Curso[8] apresentados pelos estudantes de Direito – em geral, o primeiro capítulo é dedicado à história do instituto estudado pelo aluno, fazendo-se uma digressão que remonta aos gregos e romanos e chega até o presente de forma linear e progressiva. Assim, os juristas tendem a ver os institutos jurídicos atualmente em vigor como o resultado de uma evolução e de um progresso contínuo, com isso, olham para as culturas que possuem institutos jurídicos diferentes como culturas atrasadas, que ainda não chegaram a mesma etapa da evolução histórica em que se encontram. Essa percepção simplista calcada na ideologia do progresso pode ser repensada a partir do olhar relativista da antropologia, em que os juristas irão perceber que não é simples se traçar a relação cultural entre os institutos do Direito civil brasileiro e aqueles de um emergente direito civil romano, por exemplo. Nessa trajetória (de Roma até o Brasil) há inúmeras mudanças, novas criações, retrocessos, disputas políticas e avanços que dificilmente permitem olhar para o direito romano como antepassado evolutivo do direito brasileiro.

Não se trata, no entanto, de negar totalmente o progresso e os eventuais avanços da humanidade, mas de olhá-lo com muita prudência e com especial cuidado para não se escalonar culturas, contextos históricos e políticos totalmente diferentes na mesma tabela progressiva. Sobre o progresso, a advertência de Levi-Strauss revela essa prudência:

> [...] o "progresso" (se é que esse termo convém para designar uma realidade bem diferente daquela à qual nos dedicaramos inicialmente) não é nem necessário, nem contínuo; procede por saltos, pulos, ou, como diriam os biólogos, por mutações. Esses saltos e pulos não consistem em ir sempre além na mesma direção; acompanhavam-se de mudanças de orientação, um pouco à moda do cavalo do xadrez, que tem sempre diversas progressões à sua disposição, mas nunca no mesmo sentido. A humanidade em progresso em nada se parece com um personagem subindo uma escada, acrescentando por cada um de seus movimentos um novo degrau a todos os outros que já tivesse conquistado; evoca antes o jogador cuja chance está dividida em muitos dados e que, cada vez que os lança, os vê se espalharem no pano ocasionando contas bem diferentes. O que se ganha num lance se arrisca a perder no outro, e é apensar de um tempo a outro que a história é cumulativa, isto é, que as contas se somam para formar uma combinação favorável. (LEVI-STRAUSS, 1976, p. 342-343).

Por sua vez, o debate de Geertz sobre o anti-relativismo também permite lançar uma reflexão sobre o Direito. O Direito positivado já não é capaz de resolver os problemas que se colocam num mundo que é cada vez mais complexo, heterogêneo e marcado pela rapidez das mudanças tecnológicas.

Os perigos do anti-relativismo, revelados por Geertz, permitem concluir, analogicamente, que um retorno a um direito rigoroso, estrito e *natural* não é o melhor caminho. Como sugerem Pazello, Maso e Kobora (2011), a antropologia convida a visualizar o

8 Para uma crítica das abordagens históricas no primeiro capítulo dos TCC's da Graduação em Direito vero texto de Luciano Oliveira (Não me fale do Código de Hamurabi) e do Grupo de Estudos em História da Cultura Jurídica, Grupo de Estudos IUS COMMUNE (Por que história no primeiro capítulo do TCC?).

direito como um produto cultural e, justamente por isso, flexível, móvel, em constante movimento.

Ainda em consonância com Geertz, cabe observar que o relativismo não implica, como sugerem seus críticos, em niilismo. Adotar a perspectiva relativista para observar e perceber as culturas (incluído o Direito) implica em reconhecer a pluralidade de possibilidades e, assim, reconhecer que mudanças também são possíveis na cultura e no Direito. O relativismo não implica a aceitação cega de uma cultura ou de um determinado sistema jurídico, sob a simplista justificativa de que seria o sistema hegemonicamente aceito naquela sociedade. Nesse sentido, o antropólogo e jurista francês Norbert Rouland defende sua posição ao comentar um caso de excisão de uma filha de muçulmanos ocorrida em território francês, ou seja, sob a incidência da legislação francesa:

> [...] fica o ridículo de qualificar de '*violências voluntárias à criança*' o ato que Fofana [mãe da menina] deixou realizar. Pois ele é ligado a um contexto cultural totalmente diferente, que podemos recusar, mas não nos dispensa, para apreciar sua responsabilidade penal, de situá-la consoante coerções culturais nas quais ela se exerceu. Delicado exame de pluralismo jurídico? Sim, mas aparentado com a liberdade de pensamento. Esta sempre é valorizada, pois fazem dela o sinônimo do direito de resistência à opressão. Mas iludimo-nos esquecendo também que ela pode legitimar pensamentos e atos contrários aos nossos. É por isso que posso a um só tempo condenar Fofana e aderir ao que C. Castoriadis escreve sobre o juízo de valores: "A lapidação dos adúlteros é inaceitável para nós, assim como a amputação das mãos dos ladrões, a prática da infibulação e da excisão de meninas... Meu respeito pelas culturas não pode abarcar isto, e surge um ponto de interrogação na medida em que penso que há mesmo assim uma certa solidariedade entre isso e o resto. Aí, decerto em virtude de meus próprios valores, ou seja, valores que reconheço e que escolhi em minha própria cultura, acaba o simples respeito pela cultura do Outro, tento compreender, mas não respeito no sentido que aceito". (ROULAND, 2008, p. 201)

Assim, para Rouland (2008) a questão de relativizar para compreender o ato dentro do contexto cultural se mantém como uma postura típica da antropologia e que ele, enquanto antropólogo, realiza. No entanto, a partir de sua cultura e dos valores próprios que tem ele avalia como inaceitáveis certas condutas – nesse caso, deixa claro que está realizando um juízo de valores.

O efeito do relativismo é olhar para as várias culturas e buscar reconhecer o outro imerso em sua própria cultura para melhor compreendê-lo e, ainda, buscar visualizar quais contribuições a cultura a partir da qual se fala (incluído o Direito) pode receber do outro. Relativizar é, nas palavras de Roberto DaMatta como um abraço destemido que damos quando "pretendemos entender honestamente o exótico, o distante e o diferente, o 'outro'." (DAMATTA, 1987, p. 11).

A visão do anti-relativismo através do espelho, como propõe Geertz, contribui, ainda, com o debate sobre a universalidade dos direitos humanos. Viu-se com Levi-Strauss (1976) que o relativismo cultural aponta para o paradoxo dos direitos humanos: eles são universais, mas se defrontam com culturas muito diferenciadas – a humanidade não se realiza na abstração da universalidade, mas na concretude de cada cultura.

Como bem enfatiza a antropóloga Rita Laura Segato, a defesa dos direitos humanos no Ocidente, ao não observar as diferentes concepções de justiça e direitos que permeiam as diversas culturas, acabou, em alguns casos, por resultar em uma desmoralização da diferença. Trata-se do que María Cristina Álvarez Degregori denomina "alterofobia": com críticas das práticas alheias, gerou-se uma cegueira com relação às violações dos direitos humanos cometidas pelos países ocidentais (cf. SEGATO, 2006, p. 215).

Assim, a crítica de Geertz ao anti-naturalismo se assemelha à crítica de Segato, quando esta afirma que em um processo que deveria ser sempre de mão dupla "e repatriar o olhar crítico constantemente dirigido aos outros, acaba-se produzindo acriticamente a equivocada certeza de *superioridade moral* e o nocivo reforço de estereótipos negativos, com consequências frequentemente nefastas e com o custo de vidas" (SEGATO, 2006, p. 215).

O *anti anti-relativismo* de Geertz pode contribuir justamente para que esse processo seja sempre de mão dupla: que o olhar crítico dirigido ao outro também seja voltado à própria cultura.

Talvez esse novo olhar – *novo* porque adquire uma nova lente, a lente antropológica – permita-nos reconhecer a necessidade de mudança: o direito deve ir além, ultrapassar seus engessados limites positivistas e jusnaturalistas para se reconhecer enquanto cultura.

Nesse sentido, um passo muito importante é trazer para o "jurídico" a contribuição antropológica da "alteridade": visualizar o outro em seu mundo, em seu contexto, buscar perceber, como almeja Geertz (2011) para a antropologia, "quem as pessoas de determinada formação cultural acham que são, o que elas fazem e por que razões elas creem que fazem o que fazem".

É, portanto, crucial que aqueles que têm o poder de dizer o direito (especialmente os juízes), tenham contato com a antropologia, para que, antes de decidir, reflitam sobre a diversidade cultural. Diante de um processo judicial, cabe ao magistrado lembrar que a lente que lhe permite ver e entender determinado *case* é marcada pela sua cultura, assim como aqueles que são partes na lide que se desenvolve diante dele também atuam e atuaram tendo em vista a sua própria cultura, que pode ser muito diferente daquela do magistrado.

Assim, talvez a maior contribuição da discussão sobre o relativismo, nos termos propostos por Geertz, seja a de que a perspectiva antropológica relativista pode contribuir para aguçar a sensibilidade dos juristas e dos *trabalhadores* do Direito. A lei congrega um conjunto de normas, resultado de um intrincado complexo de relações morais, políticas, religiosas, enfim, culturais. Mas não basta essa lei positivada para se compreender uma sociedade e uma cultura. Exige-se, hoje, muito mais daqueles a quem cabe o poder de dizer o direito. A antropologia pode contribuir justamente aguçando-lhes a sensibilidade, para que esse Direito que lhes cabe dizer esteja mais atento às especificidades e complexidades da condição humana.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Uma viagem pela antropologia e sua abordagem da diversidade cultural permite compreender os dilemas humanos a partir do conhecimento do homem sobre o homem, mas sem partir de quaisquer axiomas definitivos.

Assim, buscou-se encontrar na antropologia meios de se lançar novos olhares ao fenômeno jurídico que permitam reconhecê-lo como um fenômeno cultural, portanto, mutável e tão diverso como a cultura.

Viu-se que o etnocentrismo é uma postura humana comum, que a própria antropologia, nos seus primórdios afirmou a superioridade e inferioridade de certas culturas de modo a unir a humanidade na busca de sua realização evolutiva. No entanto, o evolucionismo cultural, pautado na ideia de progresso, é algo que não se sustenta empiricamente e representa muito mais uma resposta ideológica para o dilema da diversidade cultural (captada pela observação) diante da afirmação da unidade do humano.

Nesse sentido, a antropologia responde com o relativismo, a postura de tornar exótico o que é familiar e familiar o que é exótico. Trata-se de uma postura com a qual os juristas podem aprender a questionar seus próprios parâmetros culturais (inclusive o próprio direito) e buscar compreender melhor a cultura alheia. O relativismo também possibilita questionar o senso comum teórico dos juristas que se sustenta no evolucionismo social manifesto nos livros jurídicos e na defesa de uma história linear dos institutos jurídicos. Ora, o relativismo leva a questionar essa *evolução* e compreender que há inúmeros avanços, retrocessos, rupturas e disputas que tornam os contextos mais complexos e não permitem defender uma evolução linear dos institutos jurídicos.

Com o antropólogo norte-americano Clifford Geertz foi-se além do debate sobre o relativismo para abordar o *anti anti-relativismo*. O anti-relativismo implica em medo de que o relativismo possa conduzir ao niilismo e ausência de parâmetros de avaliação. Porém, explica Geertz que relativismo não conduz a dificuldade em se distinguir o bom do mal, o belo do feio, mas tão somente implica em maior sensibilidade às culturas alheias. O relativismo não implica em aceitar certas formas de pensamento, mas sim em rejeitar algumas, como o etnocentrismo e o evolucionismo. O papel da antropologia não é domesticar, mas inquietar as mentes.

Ao se projetar as reflexões de Geertz para o Direito pudemos ver que a antropologia não nos dá uma reposta simples para o paradoxo dos direitos humanos, ou seja, o fato de que os direitos humanos afirmam sua universalidade, mas a humanidade se realiza em suas particularidades, na cultura. O que a antropologia nos permite é justamente visualizar esse paradoxo para o qual não há resposta fácil.

A contribuição do *anti anti-relativismo* de Geertz é evitar que a afirmação da universalidade dos direitos humanos gere a alterofobia quando se criticam as práticas alheias, mas se esquece as violações de direitos praticadas pela própria cultura. Esse *anti anti-relativismo* exige o constante olhar no espelho e dirigir o olhar crítico não somente para o outro, mas também para si. Com isso, os juristas têm muito a aprender.

REFERÊNCIAS

BÔAS FILHO, Orlando Villas. A constituição do campo de análise e pesquisa da antropologia jurídica. *Prisma jurídico:* revista de Filosofia e Teoria Geral do Direito da Faculdade de Direito da UNINOVE, São Paulo, v. 6, p. 333-349, 2007.

DAMATTA, Roberto. *Relativizando*: uma introdução à antropologia social. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1987.

GEERTZ, Clifford. *Nova Luz sobre a Antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

GEERTZ, Clifford. A mitologia de um antropólogo. Entrevistador: Victor Aiello Tsu. *Folha de São Paulo*, 18 fev. 2011. Caderno Mais. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs1802200103.htm>. Acesso em: 01 mai. 2012.

IUS COMMUNE - Grupo de Estudos em História da Cultura Jurídica. Por que história no primeiro capítulo do TCC? *Folha Acadêmica*, Centro Acadêmico XI de Fevereiro, CCJ/UFSC, nº 6, 2013-2. Disponível em: <https://iuscommuneufsc.files.wordpress.com/2014/05/folha-vi-grupo-de-histc3b3ria-do-direito.pdf>. Acesso em 18 fev. 2018.

LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Raça e História In: LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural II*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976, p. 328-366.

OLIVEIRA, Luciano. Não fale no Código de Hamurábi! A pesquisa sóciojurídica na pós-graduação em direito. *Anuário dos Cursos de PósGraduação em Direito*. v. 13, p. 299-330, Recife: EdUFPE, 2003.

PAZELLO, Ricardo Prestes; MASO, Tchenna Fernandes; KOBORA, Igor Augusto Lopes. Entre antropologia e direito: perplexidades no ensino jurídico. *Direito e práxis:* revista do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, v. 3, n. 2, p. 56-70, 2011.

RAPCHAN, Eliane Sebeika. Relativismo epistêmico, relativismo antropológico: reflexões sobre a produção do pensamento no âmbito das contribuições da antropologia. *Acta Scientiarum: Human and Social Sciences*, Maringá, PR, v. 24, n. 1, p. 261-270, 2002.

ROCHA, Everardo P. Guimarães. *O que é etnocentrismo*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

ROULAND, Norbert. *Nos confins do direito: antropologia jurídica da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

SANTOS, Breno Machado dos. Jean de Léry: O Montaigne dos viajantes. *Revista Eletrônica Cadernos de História:* publicação do corpo discente do Departamento de História da Universidade Federal de Ouro Preto, Mariana, MG, ano 3, v. 5, n. 1, abr. 2008.

SEGATO, Rita Laura. Antropologia e direitos humanos: alteridade e ética no movimento de expansão dos direitos universais. *Mana*: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - PPGAS-Museu Nacional, da Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, p. 207-236, abr. 2006.

WARAT, Luis Alberto. Saber crítico e senso comum teórico dos juristas. *Seqüência*: Estudos Jurídicos e Políticos, Florianópolis, p. 48-57, jan. 1982. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/sequencia/article/view/17121>. Acesso em: 18 fev. 2018.

RECEBIDO EM: 18/02/2018
APROVADO EM: 04/07/2018