

Entre Direitos, Sujeitos e Contextos: algumas reflexões sobre os Direitos Humanos

Cristina Sá Gonçalves Valentim

*Antropóloga, Bolseira de Investigação FCT-UC (Faculdade de Ciências e Tecnologia da Universidade de Coimbra).
CRIA (Centro em Rede de Investigação em Antropologia)*

Resumo

Neste texto pretende-se analisar o discurso dos direitos humanos não só enquanto um universo fundamentado numa retórica universalista mas também enquanto uma acção estratégica de resposta. Através de uma breve análise do seu percurso histórico, e tendo em conta a realidade de natureza interconectada do presente na qual emergem novos actores sociais tais como os povos indígenas, constata-se que os direitos humanos são, acima de tudo, uma narrativa que vai adquirindo novas configurações no seio de novos contextos e constrangimentos sociais, uma construção social em detrimento de uma condição humana. Este texto pretende também reflectir em que sentido o conhecimento antropológico poderá contribuir no debate sobre os direitos humanos, sugerindo uma análise contextualizada e interpretativa que procure entender os modos pelos quais os indivíduos interpretam contingencialmente os fenómenos sociais e, subsequentemente, se recriam enquanto seres humanos que vivem num mundo e se relacionam com ele intersubjectivamente.

Palavras-chave: direitos humanos, globalização, povos indígenas, subjectividade, cultura, antropologia

As lógicas situadas dos direitos humanos

O universo dos 'direitos humanos', expressão institucionalizada pela *Declaração Universal dos Direitos Humanos* elaborada pelas Nações Unidas em 1948, tem vindo a ser construído em momentos diferentes e movido por impulsos diferentes, o reflexo de diferentes lógicas que operam ao nível dos sujeitos protagonistas, da natureza das reivindicações e do tempo e espaço onde tiveram lugar. (Piovesan 2004; Weston 2006; Messer 1993) Todas estas 'gerações de direitos humanos' têm em comum o facto de implicarem um tipo de ruptura contra a ordem estabelecida, concretamente contra práticas sociais vivenciadas como opressivas, exploradoras e alienadoras do sujeito. Assiste-se a um percurso fundador do discurso dos direitos humanos que, constituído por várias lógicas de actuação, desemboca em diferentes noções de direitos humanos. (Rapport e Overing 2000)

No final do século XVIII, burgueses inspirados pela filosofia política de um individualismo liberal e impulsionados pelos valores do Iluminismo e Humanismo pretendem acabar com a interferência do poder político do Estado na esfera privada dos cidadãos, insurgindo-se contra a arbitrariedade e abuso de poder de um Estado absolutista visto como o maior inimigo da liberdade. (Weston 2006) São direitos de acção dita 'negativa' justamente por pretenderem proibir o estado de intervir politicamente nas liberdades individuais dos cidadãos. Nomeadamente a Revolução

Francesa de 1789, da qual resultou a *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão da França*, significa o início da cidadania liberal democrática que se expressa primeiramente pelo enaltecimento de liberdades individuais através da negação da intervenção política do Estado junto dos cidadãos. No fundo, estes indivíduos mobilizam-se num contexto de resistência à opressão por direitos de índole civil e político, aspirando sobretudo a direitos de liberdade individual, segurança e prosperidade. (Piovesan 2004)

Nas primeiras décadas da primeira metade do séc. XX, após a Primeira Guerra Mundial, os sujeitos centrais neste momento histórico, caracterizado por uma crescente industrialização e desenvolvimento económico, são as massas organizadas que reivindicam direitos de natureza económica, social e cultural: o direito ao trabalho, à greve, ao voto, à habitação, à saúde, à dignidade salarial, à educação. Estes indivíduos lutam por direitos de igualdade contra um capitalismo emergente que se materializa num regime económico e social de exploração do proletariado. (Weston 2006) O novo discurso da cidadania, de cariz fortemente social, fortalecido pela *Declaração dos Direitos do Povo Trabalhador e Explorado* da antiga República Soviética Russa em 1917, expressa-se pela participação dos indivíduos no poder político através do sufrágio universal e pela reivindicação da actuação do Estado nos problemas sociais emergentes, constituindo direitos de natureza ‘positiva’ na medida em que exigem a intervenção estatal para a resolução de problemas sociais. (Weston 2006) O surgimento do Estado-Providência, por volta de 1945, inscreve-se justamente na necessidade em proteger os indivíduos que se apresentam expectantes de uma maior igualdade e justiça social. (Mozzicafreddo 1997)¹ Como assinala Piovesan (2004), a reivindicação da abstenção do Estado da primeira geração dos direitos humanos dá lugar à reivindicação da actuação estatal pela emergência dos direitos a prestação social, económica e cultural.

O início da década de Sessenta, até ao final do séc. XX, caracteriza-se pela emergência de novos direitos de cidadania. Os emergentes movimentos sociais euro-americanos, nomeadamente o feminismo, as revoltas estudantis, as manifestações gays e lésbicas, os protestos ecológicos e anti-guerra, como também os movimentos negros, os movimentos indigenistas, as revoltas anti-colonialistas, debatem-se por direitos de autonomia, por um lado contra um panorama de alienação social, onde a ideia de ‘bem-estar social’ se torna débil pelo papel cada vez menos incisivo e eficaz do Estado na produção de respostas ao combate dos problemas de foro social, ambiental, político e económico das sociedades contemporâneas (Weston 2006; Wilson 2007) e por outro pela mercantilização dos direitos fundamentais que as políticas neoliberais protagonizam no processo da globalização. (Piovesan 2004) A sociedade civil organiza-se pela reivindicação de direitos de diferença e de solidariedade que se materializam nomeadamente no direito à protecção ambiental, à paz, à igualdade de oportunidades entre géneros, respeito pelas identidades sexuais, cooperação para o desenvolvimento, acesso justo a cuidados de saúde, direito à auto-determinação, qualidade de vida urbana, integração de minorais étnicas, acção comunitária de solidariedade social, preservação do património, entre outros. (Weston, 2006, Santos 2006) O início do séc. XXI caracteriza-se por um sistema de direitos humanos de alcance global, mundial, planetário.

Depreende-se, assim, que o terreno dos direitos humanos, historicamente situado e em permanente construção, além de subentender um certo tipo de ruptura com uma

¹ Este facto pode elucidar sobre o carácter construído e culturalmente situado das políticas que regulamentam as sociedades, pois como refere Mozzicafreddo (1997: 6), “(...) os sistemas políticos são invenções das sociedades face aos desafios que o desenvolvimento lhes coloca.”

ordem vigente, revela igualmente uma questão de escala de actuação. Ou seja, até meados do séc. XIX, os indivíduos insurgem-se contra aspectos sociais, políticos e económicos que se encontram inscritos num espaço específico limitado por fronteiras nacionais e reivindicam direitos para indivíduos que habitam um território nacionalmente demarcado. As lógicas dos direitos humanos agilizam-se no seio de um Estado soberano sendo por isso de consagração nacional, hegemónica e estatista, emergindo numa relação triangular entre o Estado, o Povo e o Território: só o povo nacional é que tem direitos para com o Estado, num mesmo território. (Rapport e Overing 2000) No período do pós Segunda Guerra Mundial a escala de actuação dos direitos humanos internacionalizou-se, precisamente a partir de 1948, pela *Declaração Universal dos Direitos Humanos* – uma resposta social e política às atrocidades que a história registou, nomeadamente o genocídio da segunda guerra mundial. Os direitos humanos ingressam num processo de expansão da sua consagração legal e filosofia universalista, pelo qual a soberania absoluta do Estado-Nação no que se refere à questão de jurisdição sobre os direitos humanos se descentraliza, passando a ser alvo do controlo e fiscalização da comunidade internacional, ao mesmo tempo em que o indivíduo passa a ter a condição de sujeito de Direito. (Piovesan, 2004)²

Da condição humana à contingência

A *Declaração Universal dos Direitos Humanos* concebeu os direitos tendo por base uma fundação essencialista, pela qual se pretendeu construir um paradigma ético que orientasse a ordem internacional sob os muros de um «humanismo cerrado». (Flores 2005) Os seus pressupostos remetem para uma natureza humana universal, claramente cognoscível por intermédio da razão, constituindo o único e exclusivo requisito para a titularidade dos direitos humanos, longe da ideia de cultura, religião ou status. (Flores 2005; Panikkar 2004; Piovesan 2004) Esta concepção antropocêntrica entende o indivíduo na qualidade essencial de Homem, à priori um ser proprietário de uma dignidade inalienável, que o autonomiza e protege do resto da realidade e sociedade (Panikkar 2004), para o qual se têm garantidos direitos transnacionais e de índole individualista.

Simultaneamente, o lugar dos direitos humanos universais é um espaço aglutinador e eminentemente regulador que acolhe indivíduos diferentes entre si mas todos eles proprietários de uma herança genética de uma pletora de direitos que não ousam questionar, porque não necessitam no sentido em que já os têm, escritos em texto, negligenciando a sua aplicação em virtude do seu carácter fortemente judicial. Este espaço, habitado pelos direitos humanos ditos universais, é consequentemente composto por indivíduos

(...) dotados magicamente de direitos e entre os quais vigora uma concepção reduzida de liberdade como autonomia: a minha liberdade termina onde começa a do outro. (...) Estamos, pois, perante um lugar não comum, individualista, parcelado, que

² A consagração legal dos direitos humanos passa a ser de natureza transnacional, pela qual diferentes entidades tais como organizações não governamentais, a Amnistia Internacional, o Observatório dos Direitos Humanos passam a monitorizar à escala global o comportamento relativo à não violação de direitos humanos. Além disso, a Declaração significa igualmente a indivisibilidade universal dos direitos humanos, ou seja, concebe as várias valências de direitos humanos interdependentes entre si, cruzando direitos civis e políticos com direitos sociais, económicos e culturais, outrora separados nas anteriores gerações de direitos. (Piovesan 2004)

se entende como algo já construído e definido de uma vez para sempre. (...) (Flores 2005: 67)

Neste sentido, e concordando com Santos (2006), a universalização como a dinâmica dos direitos humanos é uma expressão de poder, porque entende as relações sociais como também elas universais.

Não obstante, é justamente a dimensão universalista, racionalista e liberal-ocidental que a geração de direitos de autonomia questiona, (Messer 1993) alertando para a necessidade de uma melhor correspondência entre a visão que os indivíduos têm do mundo e de si próprios e as novas dinâmicas económicas, políticas e sociais que caracterizam a sociedade onde estão particularmente inseridos. Na realidade, pretendia-se alertar para a importância em manter a diversidade cultural pela redefinição de noções de cidadania e de participação, trazendo para a arena pública identidades que ocupavam um lugar de subalternidade. (Hall 1997) Delinearam-se verdadeiras críticas à ideologia capitalista ocidental que expressaram, acima de tudo, que é através de lutas por direitos que as pessoas se constituem a elas mesmas enquanto pessoas, estando aqui presente a ideia de identidade não como essência reificante presente no ser humano mas enquanto possibilidade gerúndica do indivíduo em ‘ir tornando-se em’. E é a actuação organizada dos indivíduos que, pela procura de um reconhecimento das suas propostas no discurso dos direitos humanos, surge na forma de uma resistência, integrando o que Santos (2006: 406) apelida de um “cosmopolitismo subalterno insurgente”³ face ao processo da globalização hegemónica. Antes de tudo, significa a reivindicação de direitos de subjectividade, qualidade, solidariedade e identidade vistos enquanto diferença potenciadora de auto-determinação e que passam igualmente pela valorização dos direitos colectivos como direitos fundamentais. Estes movimentos buscavam uma reformulação do conceito de identidade de modo a subverter a ideia de indivíduos ahistóricos, cristalizados em rótulos e essências, distantes das novas dinâmicas económicas, políticas e sociais, e das suas contingências situadas no tempo e espaço concretos. (Woodward 1997)

O discurso dos direitos humanos remete assim para um processo construído numa relação bidireccional entre a agencialidade dos sujeitos e a permeabilidade das estruturas, relação responsável pela mudança social. Como refere Weston (2006: 23),

(...) diferentes concepções de direitos contêm o potencial de desafiar a legitimidade e a supremacia não apenas de cada uma delas mas, e mais importante, dos sistemas sócio-políticos com o quais elas se encontram intimamente associadas.

A questão do relativismo cultural

A relação que a antropologia cultural e social estabeleceu com o discurso internacional dos direitos humanos vem sendo percebida enquanto uma relação difícil e sensível, em grande medida justificada pelo lugar que o relativismo cultural ocupa no seio da disciplina. (Wilson 2007, 1997; Messer 1993; Rapport e Overing 2000)

Como legado Boasiano, a filosofia do relativismo cultural vem colocar o acento tónico na questão da especificidade cultural, ou seja, na ideia de que as culturas constituem espaços confinados de significados articulados por símbolos e lógicas

³ Santos (2006: 406) define-o como um processo “a partir de baixo” que visa equivaler o princípio da igualdade ao princípio do reconhecimento da diferença e expresso por “um conjunto muito vasto e heterogéneo de iniciativas, movimentos e organizações que partilham a luta contra a exclusão, a discriminação sociais e a destruição ambiental produzidas pela globalização neoliberal.” (idem)

internas manuseadas e transmitidas por pessoas que agem de acordo com o contexto cultural onde se inserem e vivem. (Wilson 2007) Assim, as diferenças entre culturas significam diferenças entre pessoas, entre indivíduos que se constroem diferenciadamente enquanto tal tendo em conta determinadas e específicas matrizes culturais. Daí o respeito pela alteridade e pelas diferenças individuais estar alicerçado no respeito pelas diferenças culturais. Deste modo, e na ausência de uma ‘humanidade’ e cultura universal, não será possível conceber os indivíduos isolados da sua comunidade de índole histórico, político, social, económico, ou seja, fora de um contexto discursivo específico, e conseqüentemente, nenhuma natureza humana ‘essencial’ alheia à diversidade cultural e social de contextos e igualmente de práticas de sujeitos, da agência. (Rapport e Overing 2000, Rapport 1998)

Neste sentido, o indivíduo ‘supra-cultural’ do discurso internacional dos direitos humanos, proclamado pela Declaração Universal de 1948, vem precisamente colocar-se nos antípodas do discurso antropológico que, por um lado, vê o indivíduo construído na e pela cultura, rejeitando a ideia de essência humana, e por outro, entende a Declaração como um produto e uma construção ocidental de valores diferenciados no tempo, de matriz individualista. (Wilson 1997) Defendendo a impossibilidade de elaboração de uma concepção transversal de indivíduo e cultura e de um conseqüente enquadramento moral e legal, a antropologia do pós Segunda Guerra Mundial – liderada por Melville Herskovits (Wilson 2007) – reconhece assim a inoperacionalidade da pretensão universal dos direitos humanos em querer actuar de forma unidireccional numa variedade de lógicas e sistemas socioculturais. A partir deste momento, a questão dos direitos humanos assumiu um lugar de destaque dentro dos estudos da antropologia, nomeadamente da antropologia política e legal que, ao fornecer empiria transcultural, pretende questionar quer a natureza dos ‘direitos’ como a natureza dos seus potenciais destinatários. (Messer 1993)

A interconexão cultural na contemporaneidade

Perante a crescente expansão do discurso dos direitos humanos, a postura relativista da antropologia pode revelar-se num obstáculo ao entendimento de um conjunto de valores que se tornam cada vez mais globalizados. Além disso, a absolutização das diferenças, (Wilson 1997; Eberhard 2004) implica o constrangimento na elaboração de juízos morais por parte de *outsiders* a uma determinada cultura, estando aqui incluídos os antropólogos (se não nativos dessa cultura) e toda a ordem internacional. Segundo Flores (2005), nesta perspectiva culturalista a cultura é vista como uma entidade supra, transcendente, não contaminada pela realidade do quotidiano, pela escala global, na qualidade de realidade metafísica. Aqui, os direitos humanos são vistos como um factor de fechamento, levando a um relativismo cultural fundamentalista.

Refere Wilson (2007: 233) que, sensivelmente na década de Noventa, as certezas do relativismo cultural no seio da antropologia começaram a ser postas em causa pela necessidade crescente em adoptar um novo tipo de engajamento político com a realidade do nosso tempo, por um lado, em virtude da expansão dos direitos humanos a novos agentes e esferas fomentada pela crescente interconectividade do mundo e, por outro, como resultado da necessária adopção de uma “linguagem de denúncia dos abusos dos direitos humanos” num mundo onde formas de repressão política, económica e social se disseminam e efectivam. A realidade, diz-nos Wilson (1997) tornou-se pós-cultural, um mundo onde as culturas não se apresentam como entidades isoladas, auto-suficientes nas suas lógicas puramente internas, mas antes integradas em redes sociais globais, ou seja, translocais, de teus de significado e poder.

O local e o global, enquanto entidades experienciais, encontram-se intimamente implicadas uma na outra. (Featherstone 2001) Isto significa que os indivíduos não são o produto apenas da sua cultura localizada num espaço confinado, mas antes o resultado de uma intersecção e justaposição entre várias lógicas culturais, e dentro das quais agem intencionalmente. Ao mesmo tempo, a mudança social em virtude da rápida circulação de informação, de pessoas e bens, representa também uma mudança na vida social quotidiana edificada através do processo da reflexividade. Como refere Mercer (1990: 43) “(...) a identidade apenas se torna uma questão a debater quando está em crise, quando algo assumido como fixo, coerente e estável é deslocado pela experiência da dúvida e incerteza.” A resistência à realidade conhece, então, uma intensificação dos mecanismos de vigilância, pelos quais as pessoas se refazem em novos moldes representativos. As concepções limitadas por fronteiras de sistemas linguísticos, culturais e económicos não fazem sentido num tempo onde a cultura pode ser caracterizada como sendo contestada, fragmentada e emergente (Wilson 1997), justamente por materializar uma resposta em forma de resistência.

Neste panorama social, a questão de como os direitos humanos estão a ser localmente interpretados, apropriados e geridos pelas pessoas dentro de um quadro global de referências mostra-se cada vez mais pertinente no seio da antropologia. Neste sentido, o discurso dos direitos humanos tem que ser pensado tendo em conta novos contextos alimentados por novos mecanismos de interacção e relacionalidade, e agilizados por renovados actores sociais.

A acção dos povos indígenas

O universo dos direitos humanos em relação aos povos indígenas remete para a emergência de uma dita quarta geração dos direitos humanos sob o nome de direitos indígenas (Messer 1993), e que passa pela tentativa de incorporar no discurso internacional dos direitos a questão dos direitos colectivos, precisamente o direito à auto-determinação política e ao desenvolvimento económico e social.

Como resultado dos esforços organizados e globalmente actantes de grupos indígenas, surge a 13 de Setembro 2007 a *Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas*. Este texto vem sublinhar a responsabilidade moral das entidades estatais em reconhecer que “os povos indígenas têm direito à autodeterminação”, funcionando enquanto um incentivo aos Estados para

“cumprirem e aplicarem eficazmente todas as suas obrigações para com os povos indígenas resultantes dos instrumentos internacionais, em particular as relativas aos direitos humanos, em consulta e cooperação com os povos interessados.”⁴

Desta forma, e apesar de salientar o reconhecimento da relevância dos direitos indígenas, a Declaração não tem operacionalidade legislativa no seio dos Estados, significando a necessidade de uma actuação de resistência continuada por parte dos povos indígenas perante a actuação hegemónica e dominadora dos Estados-Nação.

Conduzidos por filosofias neo-liberais a favor de um ideal de progresso, os Estados vêm assumindo políticas que assentam na remoção de terras e na destruição de recursos naturais e culturais imprescindíveis à vida de povos indígenas que habitam o espaço nacional, visíveis por exemplo na criação de indústrias extractivas, de redes hidroeléctricas, de um forte sector imobiliário virado para o turismo, como também visíveis na educação das crianças indígenas em escolas estatais, podendo culminar na

⁴ In http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_pt.pdf

eliminação de linguagens e valores endógenos. (Niezen 2003) Neste sentido, apesar da legitimidade dos direitos indígenas ter sido recentemente enaltecida pela comunidade internacional, apenas se torna efectiva se conquistada pelo trabalho activo dos povos indígenas, o que significa, entre outras coisas, a produção de um forte sentido de indianidade que passa por uma nova relação com o conceito de cultura. É esse aspecto, útil para se entender em que sentido a reivindicação de direitos emerge da acção estratégica, situada e emancipatória de pessoas que vivem numa rede global de referências, que se pretende analisar em seguida tendo em conta a acção de alguns povos indígenas da América Latina.

No Brasil, a inclusão no art. 231 da Constituição Federal Brasileira de 1988 da noção de “terras tradicionalmente ocupadas”⁵ revelou-se como factor decisivo na identificação do índio para a consequente demarcação da terra indígena, legitimando pelo critério cultural a pertença a um território (Viegas 2007; Castro 2006), na semelhança com o art. 26 da Declaração das Nações Unidas de 2007.⁶ Ou seja, o reconhecimento depende da área indígena onde vivem, estando os seus direitos vinculados a um colectivo e a uma terra. Se não estão ligados a um território pelas suas tradições históricas e culturais e sedimentadas em relações de parentesco e vizinhança, então não podem ver reconhecidos os seus direitos de autonomia dentro do estado brasileiro, acabando ‘desalojados’ desse espaço. Como refere Castro (2006: 47), o conceito de

‘ocupação tradicional’ vê-se entrosado com um processo de reivindicação política justamente pelo facto de que ‘não há como determinar quem é ‘índio’ independentemente do trabalho de auto-determinação realizado pelas comunidades indígenas. (...)’

Desta forma, o conceito de indigenismo ganhou contornos de um movimento global que ultrapassa o seu carácter de categoria legal e analítica, expressando fortemente um sentido de identidade que se pauta por uma noção de pertença colectiva e afectiva a um espaço. (Niezen 2003) Consequentemente, a diferença cultural vem constituindo um instrumento decisivo no processo complexo de auto-determinação, onde a erupção da indianidade corresponde à adopção de um critério cultural como forma de legitimar quem é ou não é índio. (Castro 2006)

No fim da década de Oitenta, as comunidades indígenas da Amazónia emergiram no sentido de «pensar localmente e agir globalmente» (Varese 1991, cit in Conklin e Graham 1995), desenvolvendo estratégias políticas que ligaram as lutas locais indígenas a questões e a organizações transnacionais. O espaço das Nações Unidas tornou-se, assim, num novo local para a actualização e prática do indigenismo pelo qual se luta pelo reconhecimento de direitos colectivos. Conklin e Graham (1995) salientam justamente a relevância da aliança índio-ambientalista no Brasil, materializada por encontros transnacionais e que constituem espaços novos de negociação em que índios e não-índios desenvolvem parcerias de modo a alcançar objectivos e interesses mútuos. As antropólogas salientam a visibilidade crescente do grupo cultural Kayapó, que em meados dos anos oitenta se mobilizaram contra a ameaça que uma extracção mineira e um projecto hidroeléctrico a construir na sua região significaria para a sua sobrevivência. No trabalho reivindicativo daquelas terras, levado a encontros com

⁵ In <http://portal.mec.gov.br/secad/arquivos/pdf/cf.pdf>

⁶ Ver nota 4.

agencias transnacionais, esteve presente uma recuperação e tradução dos seus valores culturais, tradições e modos ancestrais de vida ligados à terra, recorrendo à linguagem dos media, da tecnologia e dos ambientalistas, aliando-se o direito à terra e às tradições culturais com o direito à biodiversidade, articulando o discurso da diferença ao do desenvolvimento.⁷

Como refere Timóteo Verá Popyguá, um dos representantes das populações Guarani, habitante da aldeia Tenondé Porá, sudeste do Brasil, numa entrevista feita pelo Instituto Sócio Ambiental (ISA) no ano de 2006:

(...) Eu tenho 37 anos, e quando eu bater a bota, eu sempre digo para os jovens que estão aqui: "vocês são o futuro da nação Guarani, vocês têm que se *preocupar*, manter a língua, manter a tradição, *manter a cultura*." Também estudar, saber ler, *mas não misturar*. Por que *água e óleo não se misturam*, porque não levar em paralelo conhecimento guarani e conhecimento juruá [branco]?

(...) a globalização não é competição, *a globalização é compartilhar com a diferença*. (...) é ter um *vínculo de conhecimento*. Exportar cesta do Guarani, colar do Guarani, vai gerando renda pra comunidade, vai gerando emprego, e não precisa de sair daqui (...). Eu penso isso. Vou batalhar nisso. Em vez de depender do juruá, eu *queria parceria*. (...) Nosso futuro, nosso *desenvolvimento*, para os Guarani significa nosso *conhecimento*. (...) Eu falaria na minha língua *envolvimento*.(...)

Guarani sobrevive durante 500 anos mantendo sua língua, mantendo sua cultura, sua própria dança, *mantendo, fugindo*. Então sobreviveu. E hoje estamos aqui, e vivos, e *fortes espiritualmente, e politicamente*. (...) (Popyguá 2006: 32-33) [itálicos meus]

As palavras de Timóteo Popyguá tornam claro que a *cultura* é sinónimo de diferença, de engajamento, de negociação e empoderamento. O encontro com outras culturas proporciona conhecimento e desenvolvimento que se adquire por um trabalho activo de envolvimento, e nunca significando qualquer forma de aniquilamento do *conhecimento guarani* porque *água e óleo não se misturam*. A necessidade de mostrar aos outros que se *está vivo* para a negação da suposta categoria de aculturado, é explícita no uso recorrente da expressão *manter a cultura*, divulgando-a, formando parcerias, justapondo um discurso de tradicionalização a um de modernização, e fazendo depender desse comportamento a força espiritual e política dos Guarani.

Outra realidade é a Colômbia que, apesar das suas complexidades e contextos diferentes da realidade histórica e política brasileira, assume igualmente políticas estatais baseadas no critério da especificidade cultural, actuando em benefício de comunidades indígenas identificadas como grupos sociais cujos membros partilhem uma ancestralidade aborígine e uma cultura tradicional, redesenhando uma sociedade multi-étnica que reconhece direitos colectivos territoriais a comunidades indígenas proclamados pela Constituição de 1991. (Jackson 1995, Escobar 2007) A partir da

⁷ A relação entre os índios e os ambientalistas parece ser uma relação de simbiose: os índios usam a linguagem dos ambientalistas para comunicarem publicamente e globalmente as suas reivindicações, os ambientalistas usam os conhecimentos locais e tradicionais indígenas úteis na preservação da natureza de forma a legitimarem o seu projecto ambiental. (Conklin e Graham 1995)

década de Noventa, e concretamente na região dos Vaupés, noroeste central da Amazônia, as ideias sobre a preservação cultural tornaram-se altamente significativas nas políticas culturais locais, nomeadamente no grupo cultural Tukano.

Diz-nos Jackson (1995) que a continuidade da cultura dos Tukanos é assegurada pelo empolamento estratégico de algumas características distintivas entre diferentes grupos indígenas, passando uma imagem quase malinowskiana de grupos isolados e demarcados pelas suas diferenças endógenas. Neste sentido, os activistas do concílio regional indígena dos Vaupés (CRIVA) utilizam no seu discurso a categoria de ‘grupos étnicos’ em vez de “federação de clãs de linguagem de filiação patrilinear”. (1995: 12) Pretende-se, assim, elevar as diferenças culturais que separam os grupos, inscrevendo a comunidade Tukano na ideia de um ‘estado multi-étnico’ justamente valorizada nas políticas multiculturais do Estado-Nação. Apesar desta opção terminológica romantizada não corresponder empiricamente com a realidade indígena dos Vaupés,⁸ funciona como uma ferramenta capacitante para as suas políticas locais e internacionais de afirmação identitária, acabando por desenvolver uma nova configuração social de base étnica com a qual os Tukano aprenderam a conviver. Esta poderá ser uma forma de “etnogénesis” que, apesar das várias concepções a que serve, é entendida por Bartolomé (2006), no fundo, como um processo dinâmico de reconstrução identitária étnica de cariz plástico, performativo e híbrido agilizado por grupos culturais que estão posicionados em relações desiguais de força, e que Bartolomé (2006: 41) vê como “(...) parte constitutiva do próprio processo histórico da humanidade (...)” no sentido em que “ (...) todas as culturas humanas resultam de processos de hibridação, já que a própria noção de cultura deve ser considerada um sistema dinâmico, cuja existência se deve tanto à criação interna quanto à relação externa.”

A premissa que subjaz a esta necessária etnicização subentende a ideia de uma mudança mas mantendo, ou seja, continuar Tukano, sempre conscientes das suas especificidades e das lógicas do seu quotidiano, mas incorporando novas ideias de *ser Tukano*, de modo a garantir a sua diferença e autonomia. Também para os Guarani a preservação da cultura tradicional anda em paralelo com a promoção da mudança social, aliando a tradição à diferença, o que não se mistura com o que se envolve. Jackson (1995) refere que a expressão da indianidade pelos Tukano se encontra imiscuída na necessidade de obter ajuda de programas estatais e das ONG’s, nomeadamente no âmbito de planos de saúde e educação, na posse de terras e para usufruir de financiamentos locais. No entanto, tal para os Guarani e Kayapó, a autonomia política e cultural dos Tukano depende da afirmação de uma cultura tradicional cuja força política depende de um envolvimento – no sentido de negociação – com a sociedade dominante, que passa pela aprendizagem da língua nacional, pelo estabelecimento de relações de proximidade com Bogotá, e pelo domínio da linguagem burocrática.⁹

⁸ Ou seja, a antropóloga não observou no terreno diferenças profundas entre os modos de vida intergrupais e que os distingam enquanto grupos étnicos, apenas uma exogamia linguística importante justamente na aproximação intergrupar, mas que se mostra desvantajosa no processo de autodeterminação da mesma, no sentido em que não corresponde à ideia de homogeneidade linguística que estereotipa as culturas tradicionais.

⁹ Como resultado, a antropóloga observa que os Tukano conseguiram alcançar o direito de poderem ter a sua terra, ser educados nas suas próprias línguas, ensinar nas escolas a sua história e ter os seus sistemas de saúde incorporados nos programas nacionais de saúde nacional a operar na região. Como os restantes índios na Colômbia, os Tukano não pagam impostos, têm a educação e saúde gratuitos e terras que exploram como suas. Em contrapartida, e não menos importante, além de se conseguirem preservar os recursos naturais, fonte de riqueza económica e de prestígio para o país junto da comunidade internacional, o governo controla a acção do movimento pan-indígena assim como a actuação dos narcotraficantes e das guerrilhas no seio do país. (Jackson 1995)

As lógicas dos modelos para a afirmação cultural indígena, os seus argumentos, resultam da sociedade dominante, mais concretamente das ideias essencializadas que veicula de ‘índio’, às quais é necessário fazer corresponder. (Jackson 1995) Os Tukano estão a aprender mais sobre a sua cultura de índio e identidade através dos não-tukanos. Trata-se de um processo de ‘tornar índio’ e ‘ser índio’ em simultâneo mas de fora para dentro, a partir daqueles que se definem como seus opostos, de modo a clarificar a sua indianidade e a reivindicar direitos, mostrando que os grupos étnicos são “(...) a configuração circunstancial de um dinamismo aberto à história”. (Bartolomé 2006: 41) Sublinhando Escobar (2007), é um plano de forças antagónicas emergente em determinadas condições discursivas que possibilita a construção política da identidade.

A realidade indígena diz-nos que, nas palavras de Manuela Carneiro da Cunha (1986: 101), “é índio quem se considera e é considerado índio”, num processo que resulta num enaltecimento da diferença que se define reflexivamente por oposição no encontro com culturas diferentes, já enquanto uma “cultura de contraste” (Cunha, 1986: 99) e que se pode traduzir em benefícios. Como salienta Bartolomé (2006: 57), trata-se de uma nova relação com o passado e que pode implicar um resgate duma ancestralidade – por vezes dúbia – operante em potenciar uma “visibilidade política de sujeitos coletivos”. Consequentemente, diz-nos o antropólogo, estamos a assistir a um ressurgimento de grupos étnicos na América Latina que pretendem ter acesso a direitos outrora negados pelos Estados-Nação e que agora são possíveis se fundamentados pela afirmação duma cultura dita tradicional, por exemplo os grupos Ixcateco e Choco de Oaxaca, México, os Tonocoté, Selk’nam, Huarpe, Mocovíe, Diaguita e os Kolla da Argentina, os Kankuano da Colômbia e os Atacama do Chile. (Bartolomé 2006: 46-47)

Não querendo aprofundar a relação entre cultura e identidade étnica e cultural no âmbito deste ensaio, assim como a justaposição do que é ‘autêntico’ e ‘reinventado’, o que interessa pensar é que a garantia dos direitos reivindicados quer pelos Guarani e Kayapó quer pelos Tukano num contexto de pluralismo cultural e jurídico depende da “politização da diferença” (Escobar 2007: 249), ou seja, da acção organizada e emancipadora de novos sujeitos políticos. Esta mobilização necessária dos povos indígenas leva-nos a pensar que cultura se tornou numa ferramenta crucial para a legitimação da identidade étnica e cultural e também algo que poderia ser activamente conquistado e não biologicamente dado (Cunha 1986), implicando a consequente visibilidade da diferença cultural num processo que se quer negociado, dialogante com e capaz (por isso) de fortalecer e favorecer a identidade cultural indígena.

A necessária contextualização dos direitos humanos

Num mundo pós cultural, o acento tónico coloca-se sobre a cultura enquanto um recurso opcional, algo a que se pertence intencionalmente num palco global. Os direitos humanos estão a ser adoptados não só como um instrumento normativo mas também como um recurso identitário em várias situações localizadas, um veículo pelo qual as identidades se edificam e tornam distintas. O pluralismo jurídico reivindicado pelos povos indígenas, a sua livre e autodeterminação, são exemplos de novos direitos que remetem para novas identidades não essencializadas, identidades que resultam da articulação experienciada entre pessoas e instituições. (Escobar 2007) As noções de direitos humanos têm vindo a ser entendidas como o resultado de lutas sociais concretas agilizadas por indivíduos, respostas embebidas em ordens normativas locais e em redes translocais de poder.

Perante a necessidade de perceber a natureza tecida – na qualidade de entrelaçada e interligada por diferentes níveis de discursos e processos – dos direitos humanos, Wilson (1997) propõe que o relativismo cultural dê lugar à contextualização através de uma antropologia comparativa de direitos humanos que, reconhecendo a importância que o contexto, agência e poder assumem na produção de narrativas, procure entender não a disseminação global do discurso dos direitos humanos mas antes averiguar como os direitos humanos estão a ser produzidos, traduzidos, interpretados, apropriados por indivíduos, ou seja, vivenciados em diversos contextos. Nas palavras de Wilson (1997: 4), o que se mostra urgente são

(...) mais estudos detalhados sobre os direitos humanos que tenham em conta as acções e intenções dos actores sociais, dentro de constrangimentos históricos alargados de poder institucionalizado.

Ou seja, esta sugestão metodológica deixa clara a necessidade em tornar visíveis as subjectividades imersas nos discursos de direitos humanos ao entender os direitos humanos como expressões de agencialidade, como comportamentos deliberados de acção estratégica situados em relações de força, trazendo desta forma os direitos humanos para o campo da intencionalidade e da acção. Isto porque os direitos humanos além de produtos culturais, são também propostas de alcance identitário.

Um caminho interpretativo

O direito, entendido enquanto forma simbólica de representar uma determinada ordem social, é neste sentido um ‘saber local’, um tipo de ‘sensibilidade’ jurídica, constitutiva de realidades sociais e não apenas um mero reflexo dessas realidades. Nas palavras de Geertz (1997: 259),

(...) a parte ‘jurídica’ do mundo não é simplesmente um conjunto de normas, regulamentos, princípios, e valores limitados, que geram tudo o que tenha a ver com o direito, desde decisões do júri, até eventos destilados, e sim parte de uma maneira específica de imaginar a realidade. Trata-se, basicamente, não do que aconteceu, e sim do que acontece aos olhos do direito; e se o direito difere, de um lugar para o outro, de uma época a outra, então o que os seus olhos vêem também se modifica.

Daí que o direito constitua uma construção social específica de um contexto particular e não um ‘gene jurídico’ presente de igual forma em todas as culturas e, por isso, passível de fornecer informação sobre a dinâmica social e interpessoal de uma determinada cultura. Logo, “o que importa não é encobrir o seu poder imaginativo, (...)” na medida em que os saberes jurídicos “(...) não só regulamentam o comportamento, eles o constroem.” (Geertz 1997: 324) Neste sentido, e seguindo o pensamento de Geertz (1997: 260), a análise do antropólogo deve centrar-se na “(...) maneira pela qual as instituições legais traduzem a linguagem da imaginação para a linguagem da decisão, criando assim um sentido de justiça determinado.” Daí a importância da antropologia interpretativa ao colocar a ênfase no modo como as estruturas sociais são reconstruídas, manipuladas e vivenciadas pelos sujeitos que representam simbolicamente o seu universo imaginativo nos modos de interagir no tecido social, tecido pelos próprios.

Ao invés de teorias positivistas e estruturalistas, a base do projecto interpretativo constitui-se na ideia de que o significado cultural é intersubjectivo nos sentidos partilhados, fundamental para a compreensão da cultura enquanto entidade dinâmica e, assim, irreduzível a um modelo fixo, monolítico. (Rabinow e Sullivan 1979) Deste

modo, na antropologia hermenêutica, o mundo não se apresenta para o indivíduo de modo conceptual e abstracto, mas sim embebido nas práticas quotidianas vividas intersubjectivamente. Inspirada na sociologia de Max Weber e na filosofia de Nietzsche, a antropologia emergente nos anos Sessenta acredita que os mundos sociais humanos são mundos produzidos pelas práticas sociais de indivíduos que criam as suas perspectivas e atribuem sentido à sua vida tal como a interpretam. (Rapport e Overing 2000) Assim, as formas culturais não resultam da reprodução e imposição das estruturas onde habitam os sujeitos, mas antes da projecção de representações mentais sobre contextos culturais particulares expressas enquanto interpretações culturais.

A cultura é vista como o entendimento que os indivíduos fazem e têm dela e não uma essência congelada no tempo da história e no corpo dos Homens. Neste sentido, é introduzida a questão da intersubjectividade no estudo sobre o outro, dando especial enfoque à intenção dos indivíduos em situações de interacção. (Ortner 1984) Ou seja, a apropriação da regra pelo sujeito surge como resultado de um processo intersubjectivo da relação entre indivíduo e sociedade. Como alerta Flores (2005), a continuada construção estabelecida entre os objectos do mundo e as nossas acções faz com que um mero produto natural se transforme num produto cultural. O espaço da cultura é um espaço de negociação entre diferentes e desiguais forças de poder, um lugar de acção deliberada e comprometida, deixando de ser uma manifestação objectiva e transcendente assente na rigidez de estruturas sociais para ser uma realização subjectiva dos membros que compõem e alimentam essas estruturas.

Enquanto contexto descritivo, dentro do qual os sujeitos recriam continuamente significados no espaço público, e aí os expressam e legitimam, a cultura é pública porque assente numa prática. Segundo Geertz (1978: 28) “se a interpretação antropológica está a construir uma leitura do que acontece, então divorciá-la do que acontece (...) é divorciá-la das suas aplicações e torná-la vazia.” Ou seja, os significados são contingenciais não existindo valores transculturais, transversais a todas as culturas. No entanto, a inteligibilidade de mundos alheios é possível não no intuito do antropólogo se metamorfosear no seu objecto de estudo, mas sim de falar com ele. (Geertz 1978) O significado além de ser público e contextual é relacional e, como já se disse, intersubjectivo. Partindo da premissa que o facto etnográfico parte das construções de outros indivíduos, e que se torna visível aos outros no tecido público da cultura, a análise antropológica fica dependente da ‘colocação’ do antropólogo nesses espaços públicos. Isto porque, e concordando com Geertz (1978), a nossa impossibilidade de compreender radica não na impossibilidade cognitiva de aceder aos universos do outro, mas numa falta de familiaridade com outros universos contextuais, onde apenas e somente aí as coisas adquirem significado. Trata-se, assim, de interpretar os acontecimentos como forma de conversa com outros e não sobre outros, dedicando especial relevo à prática da observação participante na antropologia na tentativa de aceder ao entendimento da outra cultura pelas conceptualizações que os outros fazem dela. Este processo dependerá de uma observação particular e participativa, que Geertz (1978) apelida de «descrição densa» que, enquanto proposta metodológica, poderá ajudar a compreender como as experiências vividas e materializadas em contextos culturais podem ser traduzidas e transformadas em narrativas de direitos humanos.

Desta forma, o universo dos direitos humanos poderá ser apreendido pelo olhar da antropologia se conduzirmos a abordagem para “(...) um ser humano que não apenas se envolve mas modela a acção”. (Bruner 1986: 5) Ou seja, o debate sobre os direitos humanos remete para a ideia de uma historicidade, enquanto produto cultural situado, mas igualmente para subjectividades que se encontram nele imersas e cujo resgate possibilita pensar num indivíduo agente e participativo nas dinâmicas culturais. Uma

antropologia centrada na experiência vivida é capaz de alertar para a ideia de que “(...)as pessoas não constroem [simplesmente] os seus mundos, vêm-se antes a elas próprias no processo dessa construção e assim participam e acreditam nos seus mundos construídos.” (Bruner 1986: 25) Neste sentido, experiência não é comportamento mas sim um engajamento reflexivo e transformativo levado a cabo pelo indivíduo perante a realidade envolvente estando, por isso, entrosada na construção continuada de identidades. Se a cultura é sinónimo de prática e se a subjectividade individual se encontra mediada pela experiência vivida, então abordar fenómenos sociais sob a perspectiva de quem os vive não implica distanciar o sujeito do seu meio social, mas antes posicioná-lo conscientemente nele e acedendo assim às dinâmicas identitárias pelas quais os indivíduos engajam no e com o mundo.

Como refere Cohen (1994: 50), “(...) a cultura não impõe os significados aos indivíduos. Ela fornece a forma pela qual os indivíduos se tornam a si mesmos em substância.” Não só a questão da intencionalidade se torna crucial na abordagem antropológica ao outro, como também a questão da individualidade definível por Cohen (2003: 87) como “a consciência de uma pessoa *como um indivíduo*, alguém que se pode afastar e reflectir sobre a sua posição no que diz respeito à sociedade (...)” Neste sentido, Cohen (1994) sugere que as pessoas apenas actuam em sociedade – resignificando o mundo, reivindicando direitos, forjando pertenças a grupos, demarcando-se de outros, apreendendo o colectivo e transformando-o – pela acção experienciada da consciência-self, a sua individualidade. Ou seja, e como procurei alertar noutro texto, a consciência-self pode vir a traduzir-se num importante instrumento de acção e de autodeterminação para o indivíduo perante a sociedade e cultura onde se insere (Valentim 2009), podendo também vir a significar uma ferramenta conceptual útil agilizada por uma metodologia de cariz émico que encare os direitos humanos como expressões de experiências vividas e dissemine as suas narrativas enquanto importantes extensões de consciência individual e propostas de acção emancipada.

Considerações finais

Na realidade contemporânea – pautada pela contaminação e apropriação de formas discursivas interculturais – a diferença emancipou-se da sua exclusiva relação interna. Neste sentido, a abordagem da antropologia à temática dos direitos humanos necessita de se guiar por um relativismo que não exclua o outro, por o fechar numa redoma cultural, mas sim de uma relatividade cultural que respeite as diferenças por conversar com elas, situando-as.

Olhando para os direitos humanos enquanto narrativas de engajamento no mundo, a análise antropológica pode mostrar a forma como os direitos humanos emergem e se transformam, o seu processo constitutivo intimamente entrosado nas idiosincrasias da vida social e na intencionalidade dos agentes sociais. Ao mesmo tempo, esta multiplicidade narrativa pode facilitar e abrir caminho ao conhecimento público de situações de violações de direitos humanos, disseminando a informação de abuso se (e porque) experienciada como abuso. Isto porque, e nas palavras de Rapport (1998: 384), “os ‘direitos humanos’ têm uma relevância e ressonância universal, e são por isso uma responsabilidade universal”. Se os direitos humanos “são pontos de vista da comunidade, e não os seus ecos”, (Geertz 1997: 329), um processo humano e não uma condição de ser humano, então a sua inteligibilidade passa por tornar visível as idiosincrasias que estão por detrás do que significa, na verdade, ser humano.

Referências Bibliográficas

- BARTOLOMÉ, M.A. (2006) “As Etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político”, *Mana* 12 (1), pp. 39-68, disponível on line [15 de Outubro de 2010] <http://www.scielo.br/pdf/mana/v12n1/a02v12n1.pdf>
- BRUNER, E. (1986) “Experience and its Expressions”, in Bruner, E. *et al.* (eds) *The Anthropology of Experience*, Chicago: Illinois University Press, pp.3-30
- CASTRO, V. (2006) “No Brasil, todo o mundo é Índio, exceto quem não é”, ISA, *Povos Indígenas no Brasil, 2001/2005*, São Paulo, pp. 41-49
- COHEN, A. P. (1994) *Self-consciousness: an alternative Anthropology of Identity*, Londres: Routledge
- COHEN, A. P. (2003) “Fronteiras da Consciência, Consciência das Fronteiras. Questões críticas para a Antropologia” in Vermeulen, Hans *et al* (orgs) *Antropologia da Etnicidade. Para além de “Ethnic Groups and Boundaries”*, Lisboa: Fim de Século, Antropológica, pp: 75-99
- CONKLIN, B.A. e GRAHAM, L. (1995) “The Shifting Middle Ground: Amazonian Indians and Eco-Politics”, *American Anthropologist*, News Series 97 (4), pp. 695-710
- CUNHA, M. (1986) “Etnicidade: da Cultura Residual mas Irredutível” in *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*, São Paulo: Editora Brasiliense, pp. 97-108
- EBERHARD, C. (2004) “Direitos Humanos e diálogo intercultural, uma perspectiva antropológica”, in Baldi, C. (org) *Direitos Humanos na sociedade cosmopolita*, Rio de Janeiro: Renovar, pp. 159-203
- ESCOBAR, A. (2007) “Identity”, in Nugent, D. *et al* (eds) *A Companion to the Anthropology of Politics*, Oxford: Blackwell Publishing Ltd, pp. 248-266
- FEATHERSTONE, M. (2001) “Culturas Globais e Culturas Locais”, in Fortuna, C. (org) *Cidade, Cultura e Globalização: Ensaios de Sociologia*, Oeiras: Celta editora, pp. 83-103
- FLORES, H. (2005) *Los derechos humanos como productos culturales: Crítica del Humanismo Abstracto*, Madrid: Asociación Los libros de la Catarata
- GEERTZ, C. (1978) *A Interpretação das Culturas*, Rio de Janeiro: Zahar
- GEERTZ, C. (1997) “O Saber Local: Fatos e Leis numa perspectiva comparativa”, in *O Saber Local: novos ensaios em Antropologia Interpretativa*, Petrópolis: Vozes, pp.249-262
- HALL, S. (1997) *Identidades na pós-modernidade*, Rio de Janeiro: DP & A editora
- JACKSON, J. (1995) “Culture, Genuine and Spurious: the politics of Indianness in the Vaupés, Colombia”, *American Ethnologist*, 22 (1), pp. 3-27
- MERCER, K. (1990) “Welcome to the Jungle: Identity and Diversity in Postmodern Politics”, in Rutherford, J. (ed) *Identity: Community, Culture and Difference*, Londres: Lawrence & Wishart, pp.43-71
- MESSER, E. (1993) “Anthropology and Human Rights”, *Annual Review of Anthropology* 22, pp.221-249
- MOZZICAFREDDO, J. (1997) *Estado Providência e Cidadania em Portugal*, Oeiras: Celta editora
- NIEZEN, R. (2003) *The Origins of Indigenism: Human Rights and the Politics of Identity*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press
- ORTNER, S. (1984) “Theory in Anthropology since the sixties”, in *Comparative Studies in Society and History* 26 (1), pp.126-166

- PANIKKAR, R. (2004) “Seria a noção de Direitos Humanos um conceito ocidental?” in Baldi, C. (org) *Direitos Humanos na sociedade cosmopolita*, Rio de Janeiro: Renovar, pp.205-238
- PIOVESAN, F. (2004) “A Universalidade e a Indivisibilidade dos direitos humanos: desafios e perspectivas”, in Baldi, C. (org) *Direitos Humanos na sociedade cosmopolita*, Rio de Janeiro: Renovar, pp. 45-71
- POPYGUÁ, T. (2006) “Em vez de Desenvolvimento, Envolvimento”, ISA, *Povos Indígenas no Brasil, 2001/2005*, São Paulo, pp. 31-33
- RABINOW, P. e SULLIVAN (1979) “The Interpretative Turn: Emergence of an Approach”, in Rabinow, P. et al (eds) *Interpretative Social Science: a Reader*, Berkeley: University of California Press, pp.1-21
- RAPPORT, N. (1998) “The Potential of Human Rights in a Post-Cultural World”, *Social Anthropology* 6 (3), pp. 381-388
- RAPPORT, N. e OVERING, J. (2000) *Social and Cultural Anthropology: The Key Concepts*, London and New York: Routledge
- SANTOS, B. S. (2006) “Para uma concepção intercultural dos direitos humanos”, in *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*, Porto: Afrontamento, pp.401-435
- VALENTIM, C. (2009) *Para falar com as pessoas: uma análise contextual de apropriações diferenciadas da língua portuguesa por sujeitos migrantes*, dissertação para a obtenção do grau de Mestre, Departamento de Ciências da Vida (Antropologia) da Faculdade de Ciências e Tecnologia da Universidade de Coimbra (texto policopiado)
- VIEGAS, S. M. (2007) *Terra Calada. Os Tupinambá na Mata Atlântica do Sul da Bahia*, Coimbra: Edições Almedina
- WESTON, B. (2006) “Human Rights: concept and content”, in Claude, R. et al (eds) *Human Rights in the World Community: issues and action*, Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, pp.17-24
- WILSON, A. (1997) “Human rights, Culture and Context: an introduction”, in Wilson, A. (ed) *Human Rights, Culture and Context. Anthropological perspectives*, London and Chicago: Pluto Press, pp.1-27
- WILSON, A. (2007) “Human Rights”, in Nugent, D. et al (eds) *A Companion to the Anthropology of Politics*, Oxford: Blackwell Publishing Ltd, pp.231- 247
- WOODWARD, K. (1997) *Identity and Difference*, Glasgow: The Open University

Abstract:

This article analyzes human rights discourse not only as a rhetoric grounded in universal values but also as a strategic action response. Following a brief historical overview, it is argued that the interconnected nature of the contemporary world has allowed for the emergence of new social actors such as indigenous peoples. Human rights can, therefore, be approached as a narrative reconfigured in new contexts under the pressure of different social constraints: a social construction rather than a human condition. This article is also intended to show how anthropological knowledge may contribute to the debate on human rights through a contextualized and interpretive approach that examines how individuals' contingent interpretations of social phenomena allow them to re-create themselves as people who inhabit and relate to the world in an intersubjective way.

Key words: human rights, globalisation, indigenous peoples, subjectivity, culture, anthropology.