

Reconhecimento, impermanência-impertinência e síndrome de procusto: outros quinhentos, outros fundamentos

Recognition, impermanence-impertinence and procrustis syndrome: other five hundred, other fundamentals

Antonio Armando Ulian do Lago Albuquerque¹

DOI: 10.20435/tellus.v23i50.919

Resumo: O ensaio "Reconhecimento, impermanência-impertinência e síndrome de Procusto: outros quinhentos, outros fundamentos" objetiva dialogar com a construção de uma interpretação jurídica fundada entre a confluência do monismo e pluralismo jurídico, sedimentada a partir da cosmogonia plural dos povos indígenas, originando um etnopluralismo jurídico estabelecido materialmente na pluriculturalidade brasileira, contudo, destruir os alicerces democráticos, garantindo a autodeterminação dos povos de modo a reconhecer os sentidos por estes atribuídos aos seus valores e princípios. Exemplificativamente alguns mitos serão analisados a fim de evidenciar a possibilidade interpretativa a partir do poder difuso que constituiu formalmente a carta constitucional, por isso mesmo, aplica-se método de análise dedutiva com revisão bibliográfica. Na primeira parte, se cuidará em desvelar o sentido da impermanência aliando-a à suposição de tempo indígena, descortinado entre a construção do presente com substrato no pretérito, mas a ele não condicionado - senão tão-apesas vinculado como aspecto da memória larga transmitida intergeracionalmente- e o futuro como porvir fundado nas ações presentes que visam a superação dos racismos institucionalizados e não institucionalizados. Na segunda parte, se situará a perspectiva do etnopluralismo jurídico a partir de possíveis interpretações advindas de algumas cosmogonias indígenas.

Palavras-chave: etnopluralismo jurídico; etnodemocracia pluralista; povos indígenas; interpretação material da Constituição.

Abstract: The essay "Recognition, impermanence-impertinence and Procrustean syndrome: other five hundred, other foundations" aims to dialogue with the construction of a legal interpretation based on the confluence of monism and legal pluralism, sedimented from the plural cosmogony of indigenous peoples, giving rise to a legal ethnopluralism materially established in the Tupiniquim

¹ Universidade Federal do Sul da Bahia (UFSB), Itabuna, Bahia, Brasil.

pluriculturalidade sem, contudo, destruir as fundações democráticas, garantindo a autodeterminação dos povos para reconhecer os significados atribuídos por eles a seus valores e princípios. Por exemplo, alguns mitos serão analisados para destacar a possibilidade interpretativa decorrente do poder difuso que formalmente constituiu a Constituição, por isso, aplica-se um método analítico dedutivo com revisão bibliográfica. Na primeira parte, tomará cuidado para revelar o significado da permanência, aliando-o com a suposição de tempo indígena, revelada entre a construção do presente com um substrato no passado, mas não condicionada a ele - se apenas vinculada como um aspecto de memória transmitida intergeracionalmente - e o futuro como um futuro baseado em ações presentes visando superar o racismo institucionalizado e não institucionalizado. Na segunda parte, a perspectiva do legal etnopluralismo será situada entre possíveis interpretações decorrentes de algumas cosmogonias indígenas.

Keywords: legal etnopluralismo; pluralismo étnico-democrático; povos indígenas; interpretação material da Constituição.

1 INTRODUÇÃO

“Reconhecimento, impermanência-impertinência e síndrome de Procusto: outros quinhentos, outros fundamentos” é um texto em forma de ensaio tendo como experimento possíveis interpretações sobre os mitos² (SILVA, 1995) indígenas e os fundamentos deles derivados que possam, hipoteticamente, auxiliar no processo de construção de outros pressupostos de interpretação constitucional, afirmativos da diversidade cultural, territórios e modos de vida indígenas, para um porvir harmônico com a natureza e refratário a quaisquer formas de racismo. Em hipótese afirma-se a possibilidade de conciliação entre fundamentos normativos monistas e pluralistas do direito para superar as violências e preconceitos em relação aos povos indígenas.

Os mitos ocupam espaço de reflexão, porque abordam dimensões complexas do ser humano na sua relação com o todo, defrontam o ser com complexos

² Mitos como narrativas orais, que contêm verdades consideradas fundamentais para um povo (ou grupo social), formando um conjunto de histórias a narrar peripécias de heróis que viveram no início dos tempos (no tempo mítico ou das origens), quando tudo foi criado e o mundo, ordenado. Pode também o mito ser compreendido como um modo específico de utilização da linguagem para expressar o pensamento, suas categorias, conceitos, imagens, facilmente visualizáveis. Ambos conceitos possuem pontos em comum, pois os a) mitos se referem a algo muito importante; b) são formulações a expressar e ordenar as ideias e imagens em que se forma o discurso narrado pela história; c) ocorre uma relação particular entre o mito (mitos), o modo de viver e pensar e a história dos povos produtores do mito.

problemas filosóficos. Perpassam por muitas interfaces de sentidos apresentadas ao longo da existência das pessoas e, por isso mesmo, no processo de construção coletiva do ser em amadurecimento de experiências novos significados se desnudam a partir da mesma narrativa. Vários tecidos de significações são justapostos um ao outro conforme transmitidos intergeracionalmente, formam assim um conjunto de sentidos dispostos em camadas como uma torta mil-folhas.

Essas reflexões e conhecimentos advindos das narrativas mitológicas indígenas, são expressos- para os ainda falantes da língua- com uma linguagem nativa acessível à educação infantil e, por isso mesmo, contactam questões complexas desde tenra idade, trabalhando-as internamente e coletivamente, permitindo que ao longo do tempo (re)descubram sentidos, promovendo a compreensão de si, do entorno e do todo ao qual se relaciona.

Essas compreensões contêm verdades e concepções sobre a humanidade, mas são articuladas e manifestadas a partir de valores e princípios associados a cada uma das ontologias diferenciadas em suas respectivas territorialidades. Acessar tais concepções exige um esforço em (re)conhecer contextos socioculturais dos quais afloram as referências à reflexão contida em cada mito.

Por tratar-se de uma proposta de ensaio, a literatura citada é eclética, limitando o manuscrito em seu alcance científico associado tanto, especificamente, ao Direito, como também à Antropologia, menos pela interdisciplinaridade da abordagem e mais pela limitação do Autor, um não Etnólogo, o que por certo traz muitas deficiências ao ensaio, razão pela qual são devidas as desculpas, ao leitor mais especializado, pelos equívocos cometidos, sob total responsabilidade do autor.

A inspiração de muitos parágrafos deste ensaio reside em autores que o Autor não possui uma leitura aprofundada e completa das obras apontadas³. Por essa razão há no texto autores muitas vezes incompatíveis entre si, se compreendidos a partir de um rigor científico, e, por outro lado, escritores da literatura e poesia. A busca de diversas leituras sobre os mitos, não necessariamente compatíveis entre si, se faz presente para apontar alternativas, ou mesmo os limites e as possibilidades, de uma contribuição reflexiva sobre o monismo.

³ Agradeço imensamente as generosas contribuições dos Pareceristas, com indicações precisas e aprofundadas que tornou mais inteligível os argumentos apontados neste ensaio.

Os mitos retratam sobre a vida e o modo como ela se organiza em sociedade. Não se pode caracterizá-los como uma narrativa espelhada da vida em comunidade, porque ocorre problematização da vida, questionando-a e incitando a pensar sobre as razões do coletivo, obviamente que muitas vezes pode ocorrer, como de fato ocorre, a afirmação do sentido do que se vive em sociedade, mas não se reproduz de um modo mecânico (LÉVI-STRAUSS, 1989).

Contactar outros processos culturais, permite desvelar os estereótipos e realinhar experiências, possibilitando não apenas uma compreensão sobre a identidade plural brasileira, mas também o fundamento para outra perspectiva político-jurídica pluralista. Dias e Gambini (1999), numa chave psicanalítica, afirma uma ausência do “pai” e da “mãe” da brasilidade, talvez porque o contato nunca tenha efetivamente ocorrido, como observa Ailton Krenak. Contato entre a “estabelecente” normativa e cultura estrangeira com o “estabelecido” insurgente normativo e cultural plural indígena.

Impermanência significa que nada é permanente ao longo do tempo (talvez nem mesmo o próprio tempo). Na filosofia budista nada é permanente, mesmo quando se retira o conceito de tempo. Causas e condições variam constantemente e o seu resultado também. A aquisição desse conhecimento associa-se à correta percepção da realidade. Conceito sinônimo de impermanência é o da “plena atenção, ou seja, “possibilitar ao seu praticante perceber a impermanência do mundo e assim se libertar de apegos àquilo que em sua essência é variante, e, portanto, causa de sofrimento” (ESCLAPES, 2014).

Em hipótese este ensaio afirma ser invariante/permanente desde o processo colonizador a percepção estereotipada e estigmatizante em relação aos povos indígenas. É necessário refletir como variável/impermanente a causa desse preconceito. Essa causa pode ser a modelagem de cultura indígena pelo outro-colonizador, tida como inalterável? Se positiva a resposta, então como realocar o espaço de identidade da gente brasileira a partir de uma experiência de contato real entre dois mundos?

Na mitologia Tikuna há uma narrativa que algo estava para acontecer, uma variação das causas e condições que alterariam o “mundo da vida” indígena pelo “não-contato” realizado entre os “brancos” e os povos indígenas.

Dois irmãos viviam sempre juntos. Um deles tinha o poder de transformar tudo o que pensasse e falasse em realidade. O outro, aterrorizado com os

danos que os pensamentos do irmão pudessem causar, ficava sempre de vigia. Até o dia em que o “profeta” sobe ao alto de uma palmeira, olha para muito longe e grita: ‘Lá vem os brancos, e eles vão acabar com a gente. (DIAS; GAMBINI, 1999).

O que se pensa, o que se fala pode construir a realidade, por isso mesmo o impulso criativo de um irmão e o freativo d’outro a gerar equilíbrio. Há uma subjetividade indígena, mas não absorvida, pois considerados desalmados. Um contato irrealizado, porque não permitida a troca concreta com as experiências do mundo da vida e organização indígena. Um contato por violência ao Outro não é um contato. Um contato por dissimulação e engano também não é. Quão forte assim é o uso da palavra, na escrita da história, ao estigmatizar nas narrativas a existência de um contato nunca ocorrido?

[...] na história do povo Tikuna temos dois irmãos gêmeos, são os heróis fundadores desta tradição, que estavam na fundação do mundo, quando ainda estavam sendo criadas as montanhas, os rios, a floresta. O mais velho Hi-pí e o mais novo Jo-í, companheiros de aventuras na criação do mundo Tikuna. Quando ainda estavam andando na terra e criando os lugares, iam andando juntos, e quando o Jo-í tinha uma ideia e a expressava, as coisas se criavam, surgindo da sua vontade. Hi-pí vigiava para ele não ter ideias muito perigosas, ao percebê-las avisava para não as pronunciar. Jo-í subiu num pé de açaí e ficou lá em cima da palmeira e falou: ‘Olha, lá muito longe está vindo um povo, são os brancos, eles estão vindo para cá e estão vindo para acabar com a gente’. (KRENAK, 1999, p. 25).

Para Darcy Ribeiro (1995) a maior herança recebida pelo Brasil não foi o território, mas a experiência de viver em sociedade, a nossa engenharia social. Mas, na realidade, essa experiência ainda está a se realizar. É preciso permitir a experiência nunca estabelecida para com os povos indígenas. Outro contato para outro porvir. Será tarde demais para isso? Para derivar da pluralidade cosmogônica indígena, de suas mitologias, o(a) “moral” (adjetivo de dois gêneros) possível a experienciar outra engenharia social e política? Moral referindo-se tanto ao que é ético, íntegro e decente, como ao plano espiritual elevado.

O diálogo com autores de matizes diferentes, como nos parágrafos acima, busca analisar, de um modo geral, algumas cosmologias indígenas a fim de subsidiar a apresentação da proposta deste ensaio teórico, bem como a continuidade de uma agenda de pesquisa multidisciplinar sobre o objeto em

constante desenvolvimento, qual seja: outra construção epistemológica para o direito fundada na ontologia indígena.

A primeira parte do ensaio cuidará em desvelar o sentido dessa impermanência aliando-o à suposição de tempo indígena, descortinado entre a construção do presente com substrato no pretérito, mas a ele não condicionado- senão tão-apenas vinculado como aspecto da “memória larga” transmitida intergeracionalmente- e o futuro como porvir fundado nas ações presentes que visam a superação dos racismos institucionalizados e não institucionalizados. Preturo, presente e futuro, como tempo bidimensional orientado ao porvir de outra engenharia social libertária, humanista e antirracista, ainda desconhecida, a ser construída ou em construção.

Lévi-Strauss antevia moral indígena implícita na mitologia, nos rituais e nos cuidados com o corpo. Moral em que “o mundo deixou de estar fora da política para estar dentro”. Uma moral com a qual temos muito a aprender. Neste sentido, os povos indígenas “não são aquilo que a gente não quer ser ou aquilo que a gente já foi, eles são aquilo que a gente talvez nunca foi e que a gente pode ser. Ou seja, eles estão no futuro e não no passado” (SZTUTMAN; MATAREZIO FILHO, 2015).

A segunda parte situa o debate sobre pluralismo jurídico a partir de possíveis interpretações advindas de algumas cosmogonias indígenas. Essa hermenêutica pode contribuir com a construção cosmopolítica⁴ apontando um conjunto de pressupostos e princípios para a linguagem jurídica que doravante denomina-se etnopluralismo jurídico. Entretanto, vários fatores devido a hegemonia política anti-indígena e racista, desde a colonização, impossibilitam a absorção do que “a gente pode ser”. Caminhos orientados por uma cosmopolítica indígena estão sendo tecidos neste instante pelos próprios povos indígenas.

⁴ Para Pimentel (2012, p. 138-139) a construção do termo “cosmopolítica(o)” se relaciona às pesquisas de Descola (1986), Viveiros de Castro (1999, 2002) e Latour (2001). “[...] pretende-se, ao empregar esse termo, chamar a atenção para o fato de que os pontos de vista envolvidos numa disputa política podem ter como referência diferentes mundos – o que fará muito sentido, veremos, se pensarmos nas dificuldades que surgem no diálogo dos ameríndios com governos de estados nacionais, seus sistemas de Justiça, e, também, setores econômicos como a mineração ou o agronegócio”.

2 A IMPERMANÊNCIA INDÍGENA ENTRE O MONISMO E O PLURALISMO JURÍDICO

O tempo simplesmente foge da gente, mas a gente está e age no tempo. Essa ação no presente descortina véus antes fechados ou apenas entreabertos, uma pequena fissura entre as cortinas da vida ou um fechamento sem porvir. É lá que se busca a vitalidade necessária para novos amanheceres. Jung educou a interpretar por algumas categorias a entrever essas fissuras ou ausências delas: a) a sombra na sua definição é o inconsciente, aquele lado adormecido, mas que contrabalança b) o ego, o exposto, aquele que está pleno.

A partir da sombra muito se alonga uma não-história indígena, porque contada a partir dos quinhentos apenas por um lado. Olhar para a ação pretérita do tempo, na gente, oferece pistas da atualidade sobre o porvir nosso, mas interpretar a ação passada do tempo no Outro oferece rascunhar pluralidades de amanheceres. Esse Outro habita nos povos indígenas e afrodescendentes. Nosso amanhã no Outro Eu para que saibamos onde estão os companheiros que faleceram, ou melhor, “onde está a nossa identidade”.

Não saber onde “estão nossos companheiros falecidos” associa-se a saber como foram forjadas nossas raízes na sombra. Muitos estudiosos⁵ têm dialogado sobre essa identidade. O descaso e menosprezo a que o Brasil relega os povos originários se associa à ausência de construção de uma identidade a partir do ego. É dessa permanência de identidade formada pela sombra (DIAS; GAMBINI, 1999) que se quer equilibrar com outra ainda não cumprida. Tornar aquela impermanente, tanto quanto esta ainda em construção.

É preciso insistir que o País se recusa a reconhecer a riqueza da sua própria singularidade, pois mais voltado ao que falta e não ao que se tem (VIANNA; CARVALHO, 2004, p. 223). É desse pretérito a recuperar no presente, para o porvir do Outro, que se busca construir. Nada falta, sempre se teve, mas nunca experienciado. Quem faz esse “porvir Outro” são os povos diferenciados em suas teias de ações, símbolos e significados a multiplicar elos pluriétnicos.

⁵ (ARAÚJO, 1994; BOMFIM, 1993; OLIVEIRA, 1976; DEBRUN, 1990; DOMINGUES, 2003; FREYRE, 2019; HOLANDA, 1995; MATTA, 1979; MUNANGA, 2019; ORTIZ, 2003; REIS, 2003; RIBEIRO, 1995; SODRÉ, 2010.)

Pistas desse Outro imaginado do imaginário estão sendo coletadas nas retomadas das terras e das culturas plurais em reconstrução. Galeano acenou a esse trajeto da América Latina em *Memoria del fuego* (GALEANO, 1982), por meio dos mitos fundantes indígenas. O Brasil indígena é apenas uma parte a se constituir, conjuntamente aos mitos fundacionais da pluralidade identitária, a fim de rascunhar o esboço originário e imaginado a partir do próprio ego e seu inconsciente coletivo (sombra).

Os princípios alicerçadores da modernidade liberal, explicados a partir da teoria contratualista, desconsideraram o Outro enquanto partícipe de um novo mundo a construir. No máximo foram ao longo do tempo adquirindo direitos individuais e coletivos incluídos no pacto do estado. Embora seja importante a participação efetiva no contexto do estado republicano e democrático, por si só não propicia processo autonômico, próprio e diferenciado, entre e pelos Povos Indígenas, pois o pressuposto fundante não radica num fundamento epistemológico associado à pluralidade cultural existente desde “formação” do País.

É disso que se trata quando se opta por reinterpretar os muitos mitos fundantes indígenas (aqui apenas exemplificativamente) que possam servir de matrizes para o alvorecer de novas possibilidades de uma hermenêutica, tanto em relação para com o estado como também a possibilidade de autodeterminação dos povos. O mito levado a sério para (re)interpretações, porque embora atemporal recepiona e aceita renovações de sua “escrita” no tempo⁶.

As interpretações dos direitos fundamentais não se orientam desse modo? A diferença é a atribuição de sentido final pelo Supremo Tribunal Federal (STF). Porém, tanto melhor será essa interpretação quanto mais próximo estiverem, essas decisões últimas, de pressupostos epistemológicos concretos/materiais/

⁶ “Não ando longe de pensar que, nas nossas sociedades, a História substitui a Mitologia e desempenha a mesma função, já que para as sociedades sem escrita e sem arquivos a Mitologia tem por finalidade assegurar, com um alto grau de certeza – a certeza completa é obviamente impossível –, que o futuro permanecerá fiel ao presente e ao passado. Contudo, para nós, o futuro deveria ser sempre diferente, e cada vez mais diferente do presente, dependendo algumas diferenças, é claro, das nossas preferências de caráter político. Mas, apesar de tudo, o muro que em certa medida existe na nossa mente entre Mitologia e História pode provavelmente abrir fendas pelo estudo de Histórias concebidas não já como separadas da Mitologia, mas como uma continuação da mitologia”. (LÉVI-STRAUSS, 1987, p. 74-75, traduzido).

substanciais fundantes do País, notadamente quando objetivam desvendar assuntos indígenas.⁷

Lévi-Strauss (1987) oferece campo fértil interpretativo em suas *Mitológicas* (2004, 2005, 2006), passando por *Via das Máscaras* (LÉVI-STRAUSS, 1981) e *História de Lince* (LÉVI-STRAUSS, 1993a). Bartolomé de Las Casas (1984) também oportuniza outras associações contra-modernas, incluídas dos povos indígenas latino-americanos, a possibilitar o diálogo entre o monismo jurídico e o pluralismo.

Considerar apenas o sentido homogêneo de povo a afirmar o estado, ante a rica diversidade cultural, significa corroborar com a permanência do sentido excludente a respeito da pluralidade de povos em um mesmo território. Contrariamente, analisar essa homogeneidade a partir de sua construção histórica fictícia, criticando-a devido a omissão da pluralidade cultural originariamente existente possibilita, a partir d'outros fundamentos, não apenas enfrentar as consequências do uso da linguagem homogênea culturalmente carregada de estereótipos, mas reorientá-la para um processo explicativo com pressupostos radicados na pluralidade cultural, nesta pesquisa, indígena.

É possível que novas interpretações das “Mitológicas”⁸, por exemplo, no presente, possam enfatizar variáveis de análise desconsideradas, pois descontextualizadas ao período como, por exemplo, a questão de gênero. Se não totalmente ausente, com extrema certeza estava fora do âmbito de interesse de Lévi-Strauss analisar os mitos a partir do gênero. Ou seja, é possível explorar novas relações ainda não realizadas nas interpretações sobre a cosmogonia indígena (LAGROU; BELAUNDE, 2011, p. 26).

Há distanciamento enorme entre mito e ciência, forjado, sobretudo, na modernidade, para afirmar o conhecimento científico, sobrepondo-o a qualquer outra interpretação sobre a realidade. A partir da hegemonia do pensamento científico passou a ser desconsiderado o estudo do mito, reputado de menor importância, pois pautado em dados sensoriais. Lévi-Strauss preocupou-se em evidenciar o contrário, afirmando o mito como outra linguagem com significados totalizantes (LÉVI-STRAUSS, 1987, p. 25-29).

⁷ Se se está, por meio do controle de constitucionalidade, a aproximar a tradição *civil law* à *common law*, melhor que sejam então estabelecidos os fundamentos de outro direito calcado na história dos povos do Brasil.

⁸ Agenda de pesquisa a se realizar em cooperação com Etnólogos.

Lévi-Strauss propõe uma abordagem estruturalista, porque consiste num método em que o problema está na tradução. Traduzir o que está expresso numa linguagem. Desentranhar o que há de comum em todos os códigos de uma linguagem. A ciência produz conhecimento a partir de modelos não correspondentes à realidade, que se traduzem em outros campos do conhecimento (código genético). Trata-se de uma “búsqueda de invariables o de elementos invariables entre diferencias superficiales” (LÉVI-STRAUSS, 1987, p. 29).

Essa capacidade de atribuição de um significado (tradução) é realizada a partir de regras que possibilitem a interpretação e a aplicação de um sentido. Essas regras se aplicam tanto para a forma como para o conteúdo do objeto de análise, pois estão ambos interligados. Inexiste um sentido atribuído para a forma e outro para o conteúdo, assim como um não prepondera em relação ao outro, pois são indissociáveis. A rigor o estruturalismo não é tão-somente formalista, porque na forma insere-se o conteúdo. A mitologia seria uma lógica do concreto da qual parece existir uma necessidade de retomada pela ciência (LÉVI-STRAUSS, 1987, p. 31-34).

A análise sobre “direitos dos povos indígenas e tradicionais” não se dissocia das cosmogonias desses povos, principalmente por meio de interpretação associada aos direitos fundamentais. Na Constituição brasileira, o art. 231 (BRASIL, 1988), combinado com o Decreto n. 10.088/2019 (BRASIL, 2019), reconhece a “organização social, costumes, línguas, crenças e tradições” dos povos indígenas, proporcionando atribuir sentidos que contrariem os significados estereotipados e invariáveis, estabelecidos em tempo pretérito, que obstaculizam uma releitura no tempo presente para ações futuras, de políticas plurais e diferenciadas.

É da invariância dos caracteres homogêneos da política e da estrutura estatal que se repetem no mundo político-jurídico preconceitos de toda ordem em relação aos Povos Indígenas, por exemplo, o de impedirem os processos de desenvolvimento, porque possuem terras não sujeitas ao processo de produção. Ao contrário, trata-se de um processo de etnodesenvolvimento pluralista, pautado na relação dos povos com a natureza, suas necessidades e anseios, ou seja, outra forma e modo de desenvolvimento a partir e com a natureza.

Além de não obstaculizar, podem apresentar alternativas alvissareiras frente ao mercado, cada vez mais exigente por produtos não agressores do meio ambiente, além de novas práticas como etno-eco-turismo indígena, etnoagricultura florestal, piscicultura.

No século XVI, Bartolomé de Las Casas (1984) enunciava o reconhecimento de um governo republicano confederado entre as lideranças indígenas e o governo espanhol, permitindo aduzir a formação de uma identidade plural não reduzida a um único povo.

O sentido de uma unicidade de povo reduzido a um território como pressuposto ideológico da modernidade (WOLKMER, 2017) forjou uma homogeneidade, quando na realidade havia profusa heterogeneidade. Em muitos países ainda se mantém essa riquíssima diversidade, mesmo com inúmeros casos de violências contra os povos indígenas. É nesse sentido que Lévi-Strauss afirma que “[...] cuanto más homogénea se torna una sociedad, tanto más visibles será las líneas internas de separación, y lo que se ganó en un nível se perderá inmediatamente, en el otro” (LÉVI-STRAUSS, 1987, p. 46).

Wolkmer (2017) educa a entender que esses pressupostos fundantes da modernidade, estruturantes do direito moderno, também foram alicerces de princípios universais que se tornaram invariáveis ao longo do tempo, mas nada mais representam que a perpetuação de certo modo de pensar e autorizar a própria elaboração de regras e normas.

Noutros campos esses princípios também se inscreveram de modo a marcar universalmente um postulado do qual muitos pesquisadores ainda partem para proceder a análise. Assim foi com a separação entre natureza e cultura, ambiente e pessoas, distanciando-se da interpretação, por exemplo, proposta pelo “perspectivismo ameríndio”⁹, segundo a qual cada espécie no planeta se constitui como centro de consciência (CASTRO, 1996, 2002).

⁹ Eduardo Viveiros de Castro, mais atualmente, tem preferido a expressão multinaturalismo em vez de perspectivismo ameríndio, embora reconheça ter este se tornado mais corrente que aquele. Multinaturalismo surge na obra do Autor como uma crítica às análises (modistas) acerca do multiculturalismo, pois entende que esta posição sempre acarretará certa hegemonia de uma cultura em relação a outra, justamente porque certas culturas têm um acesso privilegiado à natureza, por isso cunhou o termo multinaturalismo. Não há apenas um sentido de multiculturalismo, Lago Albuquerque (2003, 2008a) apresentou estudo sobre as várias concepções de multiculturalismo, apontando caminho crítico a partir da escola freireana, desenvolvido por Peter McLaren (1997). Assiste razão a Viveiros de Castro, pois o termo “multinaturalismo” foi cunhado para politizar a discussão sobre a natureza, em vez de politizar a de cultura, considerado para ele um projeto de maior rendimento. Por exemplo, sobre o conceito: “trata-se da concepção, comum a muitos povos do continente, segundo a qual o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não humanas, que o apreendem segundo pontos de vistas distintos (CASTRO, 2002, p. 347).

O perspectivismo não é um relativismo, mas um multinaturalismo. O relativismo cultural, multiculturalismo, supõe uma diversidade de representações subjetivas e parciais, incidentes sobre uma natureza externa, uma e total, indiferente à representação; os ameríndios propõem o oposto: uma unidade representativa ou fenomenológica puramente pronominal, aplicada indiferentemente sobre uma diversidade real. Uma só “cultura”, múltiplas “naturezas”; epistemologia constante, ontologia variável – o perspectivismo é um multinaturalismo, pois uma perspectiva não é uma representação.” (CASTRO, 2002, p. 379).

Viveiros de Castro não toma para si essa filosofia sobre as naturezas distintas a partir de uma perspectiva mais política que cultural, ao contrário atribui essa análise às cosmologias ameríndias, pois “[...] o perspectivismo ameríndio procede segundo o princípio de que o ponto de vista cria o sujeito; será sujeito quem se encontrar ativado ou ‘agenciado’ pelo ponto de vista.” (CASTRO, 2002, p. 373) O ponto de vista dos indígenas não do intérprete.

Normativamente, o reconhecimento da proteção constitucional da diversidade cultural e do meio ambiente¹⁰ amplia a possibilidade de uma interpretação integradora dessa perspectiva multinaturalista e de suas relações com o meio ambiente (LAGO ALBUQUERQUE, 2019).

Para além de um antagonismo entre monismo e pluralismo jurídico, os problemas enfrentados pelos povos indígenas exigem uma conciliação entre tais perspectivas, para prover interpretação constitucional apta a etnodemocratizar e pluralizar a democracia e suas instituições.

A insurgência e “plena atenção” (impermanência) dos povos indígenas ante todos os desmandos governamentais e imposições de estereótipos e preconceitos favorece a interpretação de um sentido de humanidade mais alargado, porque inserido em contextos de relações entre povos diferenciados que possuem modos outros de filosofia com a natureza, alterando o paradigma antropocêntrico para o ecocêntrico.

¹⁰ Uma agenda de pesquisa de interpretação analógica entre os significados dos mitos indígenas brasileiros/latino-americanos, entrelaçados com os significados atribuídos pelas interpretações judiciais a respeito dos direitos indígenas, pode proporcionar a decolonização dos estereótipos e preconceitos traduzidos desde tempos pretéritos, contribuindo assim para uma retomada, no presente, de outros fundamentos para prover políticas e decisões mais adequadas aos interesses e processos culturais dos povos indígenas.

Ainda que se possa aduzir que tanto os colonizadores como os povos indígenas relativizam a noção de humanidade ao restringi-la a si mesmos, Lévi-Strauss (1993b) lembra que toda ação e reflexão no mundo sobre a diferença cultural, etnocêntrica ou não, pode resultar na identidade, e assim reciprocamente.

O respeito às cosmogonias¹¹ indígenas, reconhecido constitucionalmente, autoriza, na teoria-prática, a construção do “político e da política” (POGREBINSCHI, 2009) a partir dessa amplitude plural reunificadora da natureza e cultura: as bases para outras epistemologias. A existência dessa pluralidade cosmogônica num mesmo território exige certa assunção de etnocentrismo relativo a fim de promover um respeito recíproco entre os povos.

É essa complexa teia de cosmogonia indígena que se estende para além das fronteiras do universalismo do humano, inclinando-se para uma sabedoria ecosófica, que deve ser matizada nos limites do materialismo desencantado. O mundo indígena é movido por um ideal epistemológico no qual o paradigma de conhecimento consiste em conceber todo objeto como um sujeito em potência. E o saber é aquele capaz de determinar num objeto a sua parte subjetiva (sujeito-sujeito). A questão não é o quê, mas quem. O mundo não índio, ao contrário, tem o modo de conceber o conhecimento na sua relação com o objeto, com a coisa (sujeito-objeto).

O modelo de conhecimento indígena pode advir da Ciência Política, e talvez menos da ciência newtoniana, pois, sem desconsiderar o mosaico cultural e, portanto, a pluralidade de percepções, que pode diferenciar-se desta, podemos supor que em certa etnia (ou outras) se algo ocorreu, é porque alguém o desejou, apontando para a necessidade de descobrir a intenção que jaz em relação à causa. A partir desse prisma, toda causa é uma razão, podendo assim traduzir o ideal do saber indígena para certo povo. Para este saber, a forma do Outro não é a coisa, mas a pessoa. Nessa circunstância, sob suposição do modelo ser verificável em

¹¹ Cosmologia são teorias do mundo que abarcam uma explicação da ordem das coisas, seus movimentos no tempo e no espaço dos quais a humanidade apenas constitui mais um dos muitos personagens em cena. Por meio da cosmologia define-se o lugar dos seres no espaço e no tempo, expressando concepções comumente interdependentes e em reciprocidade constante de trocas de energias, forças vitais, conhecimentos e habilidades, tornando-se fonte de renovação, preservação e invenção. São essas concepções que exercem no cotidiano dos povos indígenas uma orientação interpretativa das coisas e ações derredor, permitindo prudência e ponderação em suas decisões (SILVA, 1992, 1995).

uma situação de pluralidade étnica dos povos, o objeto pode ser tomado como uma causa particular do sujeito (um sujeito), e o conhecimento consiste em subjetivá-lo ao máximo, sendo assim, talvez para a formação do saber indígena, tudo que não for subjetivável pode ser considerado como desinteressante.

Lévi-Strauss (1987, p. 78) incursionou a compreender os mitos indígenas a partir de uma estrutura global de explicação comparativa sobre diferentes narrativas e contextos. Para o antropólogo é tarefa impossível compreender o mito como sequência contínua e linear. É por essa razão que faz analogia entre as partituras de músicas e os mitos. Assim como as partituras, os mitos não podem ser interpretados por meio de uma sucessão de fatos, com uma linha temporal clara e contínua estabelecida em decorrência dos acontecimentos que ocorreram. A interpretação se dá em grupos de acontecimentos, a formar uma totalidade para se compreender, independente de uma linha temporal marcada por fatos sucessivos e alinhados historicamente (consequenciais).

À medida que a Ilustração foi avançando, promovendo a secularização e a aurora da modernidade, os mitos deixam de ser uma possibilidade explicativa sobre as “coisas” no mundo. A razão é alçada a essa condição e estereotipa o saber do “senso comum” como inepto a compreender os fenômenos.

Os direitos passam a compor e a estruturar essa ordem social moderna a partir de princípios e valores da classe social que ocupa o poder, oprimindo pela força e violência, outros princípios e valores de povos diferenciados. Entretanto, a fruição da “liberdade, igualdade e fraternidade”, agora jurídicas e classistas, já se faziam concretas no cotidiano indígena, mantendo a segurança entre as organizações sociais, notadamente por meio das narrativas mitológicas transmitidas intergeracionalmente. Por meio delas se interpretavam, espontaneamente, princípios e valores a estruturarem o cotidiano da vida desses povos em suas respectivas territorialidades (EHRlich, 1986; LAGO ALBUQUERQUE, 2008b).

O nascedouro dos direitos fundamentais, para a modernidade, cumpriu a função que os mitos sempre mantiveram nas comunidades diferenciadas. Possibilitar uma interpretação desses princípios e valores associados à pluriculturalidade indígena significa descortinar alguns possíveis sentidos dispostos nas cosmogonias indígenas que apresentem uma normatividade costumeira, cuja principiologia cosmogônica pode propiciar a elaboração de analogias quando

colocada em questão lides indígenas. Trata-se, pois, de entrelaçar a possibilidade interpretativa tanto assentada numa normatividade positiva de reconhecimento constitucional da diversidade cultural, como numa ordem interna das próprias organizações indígenas pautada em suas cosmogonias como fonte de princípios e valores.

Essa perspectiva amplia as limitações da interpretação jurídica, atualmente sem quaisquer possibilidades interpretativas a partir de analogias aos princípios e valores indígenas consagrados inclusive no art. 231 da Constituição Federal (BRASIL, 1988). Trata-se, pois, da construção de uma hermenêutica que se distancia das “castrações” preconceituosas a respeito dos povos indígenas, estabelecidas desde o “achamento”. Por isso mesmo um enfrentamento ao leito de Procusto¹². Uma ruptura com a forçada adaptação a um mundo desconhecido pelos povos indígenas, e, ao mesmo tempo, uma despedida do mundo, um fim do mundo como se conhecia até o “achamento”.

Os mitos e os direitos fundamentais são formados por conteúdo filosófico e sócio-histórico que sedimenta certos valores e princípios contextualizados ao tempo e espaço (tempaço). Originariamente mantém-se invariável a memória larga¹³. E, por isso mesmo, também se tornam impermanentes as adequações e modificações ao longo do tempo e devido a novas conjunturas.

Tais modificações no tempo e espaço (tempaço) não significam apagamento, exclusão ou distorção da memória larga, pois as memórias permanecem como

¹² Procusto apresenta-se como gentil, oferecendo sua casa como alojamento a qualquer viajante necessitado. Com duas camas de leito, uma curta e outra comprida, cabia ao viajante escolher em qual repousar. Procusto então valia-se de um instrumento que alongasse as extremidades ou diminuísse o comprimento do viajante de acordo com a cama eleita. Teseu desafia Procusto a deitar na cama para medir seu próprio tamanho, amarrando-o, aplica a ferramenta e faz Procusto experimentar seu próprio remédio. Estar no leito de Procusto significa forçar adaptação a uma situação que provoca muito sofrimento e sacrifícios.

¹³ Houve um despertar das raízes culturais indígenas que se associou ao passado colonial e à unificação entre camponeses e indígenas em meio ao processo conflituoso de opressão militar, impulsionando a recuperação da memória indígena e articulação política”. Pode-se dizer uma recuperação da memória larga (ALBUQUERQUE, 2017, p. 123). [...] en una arqueología epistemológica, por ejemplo, la memoria larga se representaría como un nivel profundo, pero quién sabe, posible campo de tendencias más bien regresivas; en cambio, en el modelo dinámico propuesto por Silvia Rivera Cusicanqui, se trata ciertamente de algo más que un mero sistema de referencia. Sería en rigor, un activo mecanismo cognoscitivo —en sentido amplio— capaz de reformular hechos y procesos: una otra manera de ver la historia [...]” (RIVERA, 2003, p. 13).

núcleo originário, fundante, da construção de camadas interpretativas e de suas novas reconstruções. Essas novas camadas, derivadas das primeiras originárias, provocam outros sentidos que são atribuídos devido às novas relações materiais, alteradas ao longo do tempo. Essas novas relações suscitam novas interpretações, tanto para manter o equilíbrio na e da comunidade como para garantir a manutenção do núcleo de sentido originário. É dessa preservação interpretativa fundante que torna possível a restrição/limitação de atribuições de novos sentidos que possam subverter ou inverter o núcleo fundante do mito. Ocorre, portanto, um empilhamento de várias camadas interpretativas ao longo do tempo e do espaço, que, ao mesmo tempo, possibilitam a manutenção do núcleo interpretativo originário do mito, mas também a sua constante atualização.

A percepção de certa continuidade, no tempo presente, de aspectos coloniais na relação com os povos indígenas revela o predomínio de uma “memória larga” sobre a memória curta por parte dos não-indígenas. Enquanto a “memória curta” reestabelece em conjunto com o tempo pretérito sentidos de re(x) sistências afirmativas de identidade política autônoma e plural não se admitindo suplantação. (RIVERA, 2003, p. 214)

A violenta ação inicial impositiva sobre os territórios e territorialidades, bem como a sobreposição a uma nova linguagem, fazendo cessar o uso das línguas nativas não foram suficientes para impedir a transmissão intergeracional das cosmogonias de muitos povos.

O território indígena e o modo como nas suas mitologias vem sendo tratado lembra, por analogia, uma interpretação de relação com o meio ambiente não depredadora e extenuante dos recursos naturais, embora possibilite o uso dos recursos para a manutenção do equilíbrio social nas próprias comunidades, pois a sua extinção coloca a própria vida em risco. Quando se nega o pertencimento territorial aos povos indígenas se está a aplicar uma base interpretativa que significa a terra como propriedade particular e individualizada, como objeto, uma coisa de valor pecuniário aferível.

Promover uma comparação análoga ao direito à terra pelos indígenas, a partir dessa lógica, suprime direito originário e usurpa o sentido que o próprio texto constitucional, no art. 231, expressamente consagrou (indigenato). A fortaleza das interpretações dos mitos indígenas proporciona essa comparação com

seus próprios princípios e valores, sua cosmogonia, a partir de seus próprios significantes. Trata-se de direito territorial por pertencimento coletivo e formação da identidade coletiva para além de uma relação objeto-sujeito.

A estrutura de um mito condiz com a estrutura de um direito fundamental enquanto conjunto de proposições aptas a orientar e ordenar ações presentes e do porvir. Ambos se formam a partir de um conjunto coletivo de valores a estabelecerem um convívio compreensível entre os membros de uma comunidade falante. Os significados concretos formados por um conjunto de palavras a estruturarem uma frase produzem significantes a tornarem inteligível o significado das coisas, que se inscrevem em tempos e espaços diferentes, mas não deixam de possuírem sua originariedade¹⁴ constitutiva.

Ao significante terra, por exemplo, se atribui o mesmo significado para povos que possuem princípios e valores diferenciados na produção do significante? Existe “pensamento ameríndio” que atribui sentidos diferentes, variáveis em razão dos processos culturais que os povos possuem sobre a terra. Admitir sentidos de terra não atribuídos tão-apenas pelos códigos normativos que afastaram, *ab initio*, o significante indígena sobre terra é condição primeira para qualquer tradução inteligível de direito ao território dos povos indígenas.¹⁵

Colocar na centralidade da interpretação sobre os direitos indígenas as narrativas cosmogônicas que enunciam os próprios valores e princípios desses povos possibilita a formação de argumentos que se apropriam da relação sujeito-sujeito ao invés de permanecer na díade sujeito-objeto, invertendo a lógica argumentativa de tomada do território.

¹⁴ Originariedade no sentido de tanto permanecer, ao longo do tempo e espaço, a possibilidade de preservação originária das interpretações cosmogônicas, mesmo com o seu empilhamento de sentidos e atualizações, como também sua originalidade diferenciada em razão da pluralidade cultural e linguística dos povos indígenas.

¹⁵ Orlandi (1990) elaborou primorosa análise do discurso sobre o sentido da terra desde o descobrimento.

3 INTERPRETAÇÃO DE COSMOGONIAS A APOIAR AS INTERPRETAÇÕES JURÍDICAS NO “PRETURO”

O campo discursivo de aplicação dessa interpretação modifica a compreensão hegemônica para estabelecer diferente discurso em que as inter-relações cotidianas tomam as “coisas” como sujeito em estado de potência em que as explicações factuais se associam à construção da subjetividade nelas presentes (CASTRO, 2002), nos usos da natureza e nas relações com a flora e fauna não como objetos, mas parte subjetivável do cotidiano na vida dos povos indígenas.

Wright (2005) adentrou na cosmogonia do povo Baniwa habitantes da região do Alto e Médio Rio Negro, em conjunto com vários outros povos, apresentando que os Baniwa possuem uma cosmogonia composta por mais de 20 mitos protagonizados por *Nhiãperikuli*, que se inicia com o seu aparecimento e termina com a criação dos primeiros antepassados das linhagens Baniwa e seu afastamento do mundo. *Nhiãperikuli* foi responsável pela forma e essência do mundo. O universo compõe-se de múltiplas camadas vinculadas a muitos espíritos e também “outra gente”. Basicamente o cosmos compõe-se de *Wapinakwa* (“o lugar de nossos ossos”), *Hekwapi* (“este mundo”), *Apakwa Hekwapi* (“o outro mundo”) e *Apakwa Eenu* (“o outro céu”). (WRIGHT, 1996)

A interpretação ao mensurar análises sobre o território Baniwa tem de considerar essa multitude ocasionada devido um mundo em camadas, tentando apreender um significado integrado entre elas que, tanto pode percorrer relações entre as camadas, como também totalizante. É por isso que a cosmogonia indígena, base das relações materiais e imateriais estabelecida nas comunidades foi reconhecida na ordem jurídica, para possibilitar compreensões inter-entre mundos diferenciados.

Para os Baniwa, no início dos tempos, os grupos de animais devoravam as pessoas. Um dia o chefe dos animais pegou um osso do dedo de uma dessas pessoas devoradas e o jogou rio abaixo. Uma velha estava chorando pela perda de seus parentes, então o chefe mandou-lhe buscar o osso no rio. Tinha três pequenos camarões dentro, que ela catou e levou para casa. Lá eles se transformaram em grilos. Ela deu-lhes comida e eles começaram a cantar e crescer. Depois ela os levou para a roça e deu-lhes novamente comida. Eles continuaram se transformando, crescendo e cantando, até que apareceram como gente: três

irmãos chamados Nhiãperikunai ("Eles dentro do osso"). A velhinha os advertiu para que ficassem quietos, mas eles começaram a transformar tudo e assim eles fizeram o mundo. Quando terminaram, voltaram para se vingar dos animais que mataram seus parentes. (WRIGHT, 1996)

A história continua a narrativa de uma série de atos de vingança em que os heróis acabaram restabelecendo a ordem no mundo. Entretanto, depois de um tempo, o chefe dos animais- querendo matar os três irmãos- fez uma roça nova e chamou os irmãos para queimá-la. Enquanto eles se deslocavam para o centro da roça, o chefe tocou fogo nas bordas. Mas, os irmãos fizeram um pequeno buraco numa árvore de embaúba, entraram e o tamparam. Quando o fogo (descrito no mito como uma conflagração que queimou o mundo inteiro) se aproximou, a embaúba estourou e os três irmãos saíram voando, salvos das chamas e imortais. Desceram no rio, sopraram sobre o chefe dos animais, e lá tomaram banho. (WRIGHT, 1996)

A narrativa apresenta uma situação de catástrofe no começo, mas também um preâmbulo para uma nova ordem uma vez dominando-se as forças caóticas. O osso é o meio simbólico dos seres que recriam a ordem no novo mundo. Entretanto, permanece a possibilidade destrutiva que só se afastará quando o caos insuportável dominar tudo, instante em que as condições serão suficientes para a destruição e a renovação. Uma persistente acolhida da resistência indígena ante as constantes agressões de toda ordem desde o período de contato. Um mito fundacional em que a ação indígena frente à criação se faz renovada ante o enfrentamento ao caos.

Persistência e resistência nas ações dos Baniwa, portanto, estão inscritas no modo como se mantêm na terra e se relacionam, muito além de qualquer marco temporal e renitente esbulho, a condição interpretativa do mito já apresenta a impossibilidade linear, pois em constante relação entre "destruição" e "renovação", tal qual a deusa Kali indiana. Presentes, portanto, a insurreição, a indignação e a impertinência ante o caos que dele se apropria a recompor a ordem.

Outro ciclo na história do cosmos diz respeito aos mitos de Kuwai, com importância central tanto para a cultura Baniwa como para outros povos de língua aruak (Tariana, Werekena, Piapoco). Esses mitos explicam quatro questões sobre a natureza do mundo: 1) como foram transmitidas a ordem e os modos de

vida dos antepassados para as gerações futuras; 2) como as crianças devem ser educadas sobre a natureza do mundo; 3) como as doenças e o infortúnio entraram no mundo; 4) sobre a natureza da relação entre seres humanos, espíritos e animais. (WRIGHT, 1996, p. 79)

Os meios de transmissão da ordem e dos modos de vida dos antepassados para as gerações futuras possibilita analogia, fundante na tradição Baniwa, por exemplo, de uma interpretação do direito-ordem de cunho culturalista a partir de Goffredo Telles Junior¹⁶ (1973), integrando outros modos de percepção sobre a vida, por meio de analogia, às regras e princípios dispostos nos direitos fundamentais.

De “como as crianças devem ser educadas sobre a natureza do mundo” constitui um ingresso no universo educacional indígena a reportar diferente realização de aprendizagem em relação aos não-índios, possibilitando uma fluência e intercâmbio sobre compreensões educativas diferenciadas entre e intra comunidades indígenas e não-indígenas.

A compreensão dos Baniwa de “como as doenças e o infortúnio entraram no mundo” estrutura um modo peculiar, apenas dos Baniwa, de promover o acompanhamento e tratamento dos membros da comunidade, com a utilização de seus saberes tradicionais tanto em relação à materialidade do conhecer a terra (natureza) e suas plantas em usos medicinais, como também a relação com a espiritualidade a proteger a comunidade.

“Sobre a natureza das relações entre homens e animais” o Xamã, liderança espiritual do povo, é encarregado de garantir o fluxo e o volume de energia vital compartilhada entre as pessoas e os animais, mantendo-as em níveis adequados. O exagero de caça ocasionaria, em contrapartida, epidemias e malefícios entre os homens provocados pelo desrespeito às forças naturais que protegem os animais.¹⁷

¹⁶ “O primeiro fundamento das tábuas morais, dos sistemas axiológicos de referência, dos usos e costumes, das ordenações jurídicas se encontra nos elementos quânticos, de que se compõem as moléculas do ácido nucleico, no núcleo das células humanas. Ora, o patrimônio genético de cada ser é produto da experiência. Não, é certo, da exclusiva experiência de cada indivíduo. Mas da longa experiência dos cromossomos, através das gerações.” (p. 54)

¹⁷ Essas interpretações sobre os mitos dos Baniwa foram aprofundadas por Wright (1996), razão pela qual indica-se para melhor compreensão antropológica, para além da possibilidade deste breve artigo.

As interpretações sobre os mitos Baniwa (WRIGHT, 1996), como exemplo cosmogônico, traduzem uma compreensão do cosmos, do lugar que as pessoas ocupam dentro dele e das relações que deveriam existir entre os diferentes povos, entre eles e com outros seres.

Quando se está a dimensionar a importância do território aos povos indígenas é porque nele se assenta toda essa cosmogonia da qual deriva a ordem e desordem, de onde flui a vida cotidiana desde tempos originários, espaço em que se constituíram suas origens de pertencimento enquanto povo. Por isso, não se pode tratar terra, em processo de demarcação, como categoria em que os juristas aplicam aos direitos reais, pois o sentido é mais amplo que tão-apenas uma "coisa" objeto de aferição econômica.

Os Yanomamis denominam seu chão e floresta como "*urihi*" que também possui significado de território. *Ipa urihi*, "minha terra", pode referir-se à região de nascimento ou à região de moradia atual do falante. *Yanomae thëpë urhipë*, "a floresta dos seres humanos", é a mata que *Omama*¹⁸ deu para os Yanomami viverem de geração em geração; seria, em nossas palavras, "a terra yanomami". *Urihi* pode ser, também, o nome do mundo: *urihi a pree*, "a grande terra-floresta".¹⁹

Fonte de recursos, *urihi*, a terra-floresta, é um ser vivo um sopro de vida como imaginário fundamental imaterial de fertilidade.

Os animais (*yaropë*) que abriga são vistos como avatares dos antepassados míticos homens/animais da primeira humanidade (*yaroripë*) que acabaram assumindo a condição animal em razão do seu comportamento descontrolado, inversão das regras sociais atuais. Nas profundezas emaranhadas da *urihi*, nas suas colinas e nos seus rios, escondem-se inúmeros seres maléficos (*në waripë*), que ferem ou matam os Yanomami como se fossem caça, provocando doenças e mortes. No topo das montanhas, moram as imagens (*utupë*) dos ancestrais-animais transformadas em espíritos xamânicos *xapiripë*. (WRIGHT, 1996, s.p.)

Essa cosmogonia traduz a ideia de alianças com seres vivos ampliando o sentido de humanidade para humanidades, compartilhando uma ética de respeito à vida de todos os seres, como vários entes, que formam aquilo que chamamos de mundo. A *urihi* se materializa como sujeito em potencial, mas não significa que

¹⁸ "A *Omama* é atribuída a origem das regras da sociedade e da cultura yanomami atual."

¹⁹ Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Yanomami>. Acesso: 31 out. 2022.

para os povos indígenas todas as coisas possuem alma, mas que todas as relações são relações sociais (são sociedade), porque todas as espécies (incluindo objetos não vivos) se relacionam.

Cada povo possui suas próprias narrativas fundacionais a partir dos mitos que auxiliam a manter suas relações internas para com seu próprio povo, para com outros povos e para com o território que habitam. Há uma pluralidade de cosmogonias, mas entre as já conhecidas ocorre uma centralidade na relação entre natureza e cultura, devido uma ausência de diferenciação entre ambas como invenção ocidental. Se há uma diferenciação em que a natureza engloba a cultura, em perspectiva filosófica política, como em Viveiros de Castro, não se estabelece preponderância da condição humana em relação a outras espécies, mas tão-apesas como outra espécie, como as demais, em que o “natural, corporal e imaterial” se correspondem a uma mesma dimensão.

Em "A queda do céu", Davi Kopenawa, liderança Yanomami, apresenta uma narrativa sobre o Brasil fazendo referência ao mito do fim da primeira humanidade, que entendem os Yanomamis que irá acontecer novamente, devido às ações que extenuam os recursos naturais e matam a *urihi*, dentre as quais o garimpo e os combustíveis, desencadeando um desequilíbrio do meio ambiente (KOPENAWA, 2019, p. 547). As memórias largas recuperam as trágicas ações governamentais da década de cinquenta e sessenta na Amazônia, fortalecidas pela campanha de expansão nacional da ditadura militar.

Em meio ao caos de destruição da vida na terra, Kopenawa formula a expressão que se tornou notória em todo o mundo "os brancos não sabem sonhar, é por isso que destroem a floresta desse jeito" (KOPENAWA, 2019, p. 531). É no sonho que se manifesta a relação com o plano espiritual, em que se relacionam o passado ao presente e futuro, estabelecendo interpretações do saber proteger a terra. Ao não saberem os brancos como fazer dançar as imagens de seus antepassados, não conseguem associar os tempos e coisificam o todo ao ter e se apropriar, tornando-se o "povo da mercadoria".

Levar a sério uma epistemologia jurídica que privilegie a pluralidade cultural brasileira exige apreender sentidos cosmogônicos plurais como valores e princípios advindos dos processos culturais originários, identidade a se reconstruir. Uma estratégia interpretativa dos Brasis, abertas e propositais, materialmente, a motivar

interpretações sobre os direitos fundamentais radicadas na pluralidade cultural. Trata-se de fugir do leito de Procusto para não se adaptar a quem ou além de si próprio, autorizando constituir um processo peculiar desde e a partir do reexame do passado a reorientar o porvir.

Etnopluralizar o direito a fim de reorientá-lo à sua matriz material, a partir de sentidos plurais normativos/éticos originários, sempre presentes durante todo o processo colonial, tanto quanto a violência do não reconhecimento e das exclusões de toda ordem. Essa re(x)istência apresenta vitoriosas águas que afluem pelos rios a oceanar o mar das incertezas interpretativas do direito, mas margeadas por valores e princípios próprios a assentar identidade da qual se parte o sentido plural de povo em sua dimensão material. Assim Procusto é contido na sua ação mórbida adaptativa aos seus próprios propósitos, pois irrompe poder não único a centralizar tomada de decisões.

As margens dos rios que levam às certezas no fluxo de interpretação de regras plurais são várias, sinuosas, materiais, e não destrutivas da mata ciliar que a observa com parâmetros kelsenianos a limitar os influxos do transbordar. Basta considerar o inundar como partilha a semear novas florestas que retroalimentam sentidos outros.

A hipótese originária de validação dos princípios e valores a fundarem as bases interpretativas do direito não é tão-apesas fictícia, mas demonstrada, e formalmente afirmada na ética do convívio humano, tornando concreto o direito como a arte da convivência humana assentada na pluriculturalidade brasileira (ALBUQUERQUE, 2019). A atribuição de sentido de terra, território, povo, bem viver, respeito, identidade, meio ambiente, o todo inter-relacionado como teia, habilita pluralizar significados quando juridicamente estão em questão demandas advindas da diversidade cultural.

A natureza do poder a se estabelecer uma pirâmide de validação não se concentra unitariamente, como educou Kelsen (2016), mas plúrimo e difuso, caracterizando instituições que incorporam no seu fazer sentidos vários em que a relação autorizativa entre as pessoas no cotidiano é atribuída pelas consequências de negação dos viveres. Não é outro o fundamento material do poder constituinte a se estabelecer, formalizado pela carta escrita da qual?? tais valores e princípios plurais estão em potência solicitando interpretações materiais, não distanciadas do mosaico cultural brasileiro.

Ainda que se possa autorizar interpretação do direito a partir de uma modalidade de poder, sua materialidade sempre esteve assentada numa pluralidade cultural, cujo dissenso qualificativo na composição estatal não deixou de existir com sua validação formal, por isso mesmo, sendo necessário seu desvelamento em casos complexos, envolvendo valorações e juízos aplicados às culturas que atribuem, por vezes, sentidos diferenciados. Participar de um processo de etnodemocratização plural da democracia tem urgência e necessidade de atribuir sentidos outros para além das cristalizações advindas do estado moderno sem, contudo, exasperar na inversão de sentido a liquidar o próprio valor ou princípio, algo mais afeito a formações reacionárias fascistas.

Convive a um só tempo e simultaneamente o fluxo das águas jurídicas margeadas pelo monismo e pelo pluralismo, cuja correnteza de sentidos são atribuídos por validação material e identitária, reconhecedora da necessidade de não conter a riqueza de caminhos a serem abertos, e, por outro lado, limitadora do alagamento derredor de supressão e inversão de sentidos afirmativos do bem viver de todos.

Não incorre o intérprete a materializar os sentidos do direito culturalmente, numa cláusula aberta destruidora dos alicerces democráticos, mas tão-apenas a sua capacidade de apreensão de outros sentidos também sedimentados no próprio texto constitucional e no poder difuso que o concretizou. O etnopluralismo jurídico se constitui assim como um âmbito de interpretação do direito fundado numa hermenêutica, visão de mundo, plural a partir do mosaico cultural originário e ainda presente no País.

Não se trata de reconhecimento de outro direito contrário ao estado, mas de outra interpretação do direito a partir da materialidade da vida de ontologias diferenciadas quando provocadas no âmbito judicial, um processo de autodeterminação caracterizados por reconhecer e interpretar as normas jurídicas a partir dos modos originários, cosmogonia, forma de viver e valorar o espaço e tempo pelos próprios povos indígenas. Autodeterminação no sentido que nenhum sentido deve ser atribuído à materialidade da vida dos povos originários estranho aos seus próprios processos culturais, significantes e significados. No mínimo é preciso que o direito se volte a compreender outros processos culturais para a devida aplicação do sentido a partir deles próprios.

7 CONCLUSÃO

Este ensaio inicia com a pretensão de revisar as Mitológicas de Lévi-Strauss acurando sua interpretação para as dimensões jurídicas, reputando a possibilidade de exurgir princípios e valores que possam ser traduzidos como fundamentos para um modo de refletir o direito a partir do mosaico cultural brasileiro, portanto, objetivando apresentar argumentos para uma interpretação material/cultural dos direitos fundamentais.

A dificuldade de operar conceitos antropológicos de Lévi-Strauss a compreender a possibilidade de associação com o direito, levou a análise a maior aprofundamento em agenda de pesquisa a ser realizada interdisciplinarmente com antropólogos. No entanto, algumas associações foram realizadas com mitos de alguns povos indígenas de modo a exemplificar tanto as dificuldades como as limitações de tensionar a interpretação jurídica para além de sua dimensão monista, de poder estabelecido por uma "autoridade" competente.

A pluralidade cultural originária em suas cosmogonias foi compreendida como um conjunto de possibilidades interpretativas que se sobrepõem umas às outras de modo a atender as demandas do tempo presente sem, contudo, olvidar do pretérito. Um grupo de camadas interpretativas e de atribuição de sentidos sempre aptas a serem apreendidas quando necessárias para a solução de um dado conflito ou compreensão.

Tanto a dimensão jurídica constituída formalmente como materialmente está indissociável na aplicação de sentidos, entretanto apenas a partir de uma tomada de sentido pluricultural pode se estabelecer significados a partir de significantes diferentes sobre a mesma expressão, dentre as quais, terra, povo, território, meio ambiente e tantas outras.

Para tal mister é preciso que a materialidade difusa e plural do poder, ao se consagrar no momento originário do poder constituinte, não seja afastada para possibilitar outros fundamentos interpretativos. É por essa razão que o trabalho do jurista se aplica, ao se dedicar às dimensões pluriculturais, numa constante impermanência de atribuição de sentido que tem se mantido aprisionado desde o achamento com toda sorte de preconceitos e discriminações. Significa possibilitar a não permanência desses sentidos, ponderando-os a partir da materialidade dos viveres do mosaico cultural dos povos originários.

Trata-se de uma construção impertinente, pois incompreendida quando segmentada a partir das noções monistas de estado e poder ainda presentes no manejo jurídico, num cotidiano aberto às valorações e princípios plurais. Impertinente, porque não se atém a deitar no leito de Procusto objetivando adaptar-se a partir de exclusões da cultura do outro, mas partilhar em diálogo intercultural permanentes tensões argumentativas entre visões de mundo homogêneas e heterogêneas, entre núcleos de poder descentralizado e difuso.

Consiste assim o etnopluralismo jurídico numa construção interpretativa assentada na pluralidade cultural a partir das cosmogonias indígenas, habilitando sentidos jurídicos materialmente pautados na re(x)istência dos povos originários do País, distanciando-se, por isso mesmo, dos racismos institucionalizados e não institucionalizados.

REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE, Antonio Armando Ulian do Lago. Princípio constitucional da ecodignidade pluralista: breve introdução aos caracteres do processo de etnodemocratização. *Revista Direitos Fundamentais & Democracia*, Curitiba, v. 24, n. 1, p. 91-125, 2019.

ALBUQUERQUE, Antonio Armando Ulian do Lago. *Comparação entre a participação indígena boliviana e brasileira: a inserção da atuação indígena brasileira no debate democrático radical-descolonial latino-americano*. 2017. Tese (Doutorado em Ciência Política)- Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017. Disponível em: <https://www.bdtd.uerj.br:8443/bitstream/1/12464/1/tese%20Antonio%20Armando%20Albuquerque.pdf>. Acesso: 20 dez. 2022.

ALBUQUERQUE, Antonio Armando Ulian do Lago. *Multiculturalismo e direito à autodeterminação dos Povos Indígenas*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 2008a.

ALBUQUERQUE, Antonio Armando Ulian do Lago. *A Sociologia jurídica de Eugen Ehrlich e sua influência na interpretação constitucional*. Porto Alegre: Sérgio Antonio Fabris, 2008b.

ALBUQUERQUE, Antonio Armando Ulian do Lago. *Multiculturalismo e o direito de autodeterminação dos povos indígenas*. 2003. 353f. Dissertação (Mestrado em Direito) - Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Florianópolis, 2003.

ARAÚJO, Ricardo Benzaquen de. *Guerra e paz: casa-grande & senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30*. São Paulo: Editora 34, 1994.

Reconhecimento, impermanência-impermanência e síndrome de procusto: outros quinhentos, outros fundamentos

BOMFIM, Manoel. *A América Latina: males de origem*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1993.

BRASIL. *Lei n. 10.088*, de 05 de novembro de 2019. Consolida atos normativos editados pelo Poder Executivo Federal que dispõem sobre a promulgação de convenções e recomendações da Organização Internacional do Trabalho- OIT ratificadas pela República Federativa do Brasil. Brasília, DF: Presidência da República; Casa Civil; Subchefia para Assuntos Jurídicos, 2019. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2019-2022/2019/decreto/d10088.htm. Acesso: 11 fev. 2023.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Brasília, DF: Presidência da República; Casa Civil; Subchefia para Assuntos Jurídicos, 1988.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. *A Inconstância da alma selvagem e outros ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. "Etnologia Brasileira". In: MICELLI, Sergio (Org.). *O Que Ler na Ciência Social Brasileira (1970-1995): volume 1 – Antropologia*, 109-224. Brasília, Sumaré/Anpocs, 1999.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, 1996.

DEBRUN, Michel. A identidade nacional brasileira. *Estudos avançados*, São Paulo, v. 4, n. 8, 1990.

DESCOLA, Philippe. *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris: Maison des Sciences de l'Homme, 1986.

DIAS, Lucy; GAMBINI, Roberto. *Outros 500: uma conversa sobre a alma brasileira*. São Paulo: SENAC, 1999.

DOMINGUES, José Maurício. "Identidades, culturas e instituições". In: DOMINGUES, José Maurício. *Do ocidente à modernidade: intelectuais e mudança social*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

EHRLICH, Eugen. *Fundamentos da Sociologia do Direito*. Brasília: UNB, 1986.

ESCLAPES, Alexandre. O conceito de impermanência no Budismo e na psicanálise. *Monjacoen* [online], [s.l.], 2014. Disponível em: <https://www.monjacoen.com.br/textos/textos-diversos/309-o-conceito-de-impermanencia-no-budismo-e-na-psicanalise>. Acesso: 14 abr. 2020.

FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala*. São Paulo: Global Editora e Distribuidora Ltda, 2019.

GALEANO, Eduardo. *Memoria del fuego I: los nacimientos*. Madrid: Siglo XXI de España editores, 1982.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

KELSEN, Hans. *Teoria Geral do Direito e do Estado*. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Editora Companhia das Letras, 2019.

KRENAK, Ailton. "O Eterno Retorno do Encontro". A outra margem do ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 23-31.

LAGROU, Elsje; BELAUNDE, Luisa Elvira. Do mito grego ao mito ameríndio: uma entrevista sobre Lévi-Strauss com Eduardo Viveiros de Castro. *Sociologia & Antropologia*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, 2011.

LAS CASAS, Bartolomé de. *De Regia Potestate: o derecho de autodeterminacion*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984.

LATOUR, Bruno. *A Esperança de Pandora: ensaios sobre a realidade dos estudos científicos*. Bauru: EDUSC, 2001.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mitológicas: a origem dos modos à mesa - mitológicas 3*. São Paulo: Editora Cosac Naify, 2006.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Do mel às cinzas- mitológicas 2*. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O cru e o cozido- mitológicas 1*. São Paulo: Editora Cosac Naify, 2004.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *História de Lince*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993a.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural dois*. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1993b.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. Campinas: Papyrus, 1989.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mito y significado*. Madrid: Alianza Editorial, 1987.

Reconhecimento, impermanência-impertinência e síndrome de procusto: outros quinhentos, outros fundamentos

LÉVI-STRAUSS, Claude. *A via das máscaras*. Lisboa: editorial Presença, 1981.

MATTA, Roberto da. *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro, Rocco, 1979.

MCLAREN, Peter. *Multiculturalismo crítico*. São Paulo: Cortez, 1997.

MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Autêntica Editora, 2019.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Pioneira, 1976.

ORLANDI, Eni Pulcinelli. *Terra à vista, discurso do confronto: velho e novo mundo*. São Paulo: Cortez Editora, 1990.

ORTIZ, Renato. "Da raça à cultura: a mestiçagem e o nacional". In: ORTIZ, Renato. *Cultura brasileira e identidade nacional*. São Paulo: Brasiliense, 2003.

PIMENTEL, Spensy. Cosmopolítica kaiowá e guarani: uma crítica ameríndia ao agronegócio. *Revista de Antropologia da UFSCar*, São Paulo, v. 4, n. 2, p. 134-50, jul./dez. 2012.

POGREBINSCHI, Thamy. *O enigma do político: Marx contra a política moderna*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2009.

REIS, José Carlos. *As identidades do Brasil: de Varnhagen a FHC*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003.

RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Cia das Letras, 1995.

RIVERA, Silvia Cusicanqui. *Oprimidos pero no vencidos: luchas del campesinato aymara y qhechwa 1900-1980*. La Paz: La Mirada Salvaje, 2003. Disponível em: https://issuu.com/educacionintercultural/docs/oprimidos_pero_no_vencidos. Acesso: 20 dez 2022.

SILVA, Maria Aracy de Padua Lopes da. Mito, razão, história e sociedade. In: SILVA, Aracy Lopes da; GRUPIONI, Luís Donizete Benzi (Org.). *A Temática Indígena na Escola*. Brasília: MEC/MARI/Unesco, 1995.

SILVA, Maria Aracy de Padua Lopes da. Mitos e cosmologias indígenas no Brasil: breve introdução. In: GRUPIONI, Luís Donizete Benzi (Org.). *Índios no Brasil*. São Paulo: Secretaria Municipal de Cultura, 1992.

SODRÉ, Muniz. Sobre a identidade brasileira. *IC Revista Científica de Información y Comunicación*, Sevilla, n. 7, 2010.

SOUZA, Jessé. *A modernização seletiva: uma reinterpretação do dilema brasileiro*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000.

SZTUTMAN, Renato; MATAREZIO FILHO, Edson Tosta. Sobre Lévi-Strauss e Filosofias Indígenas. Entrevista Com Renato Sztutman. *Revista do Núcleo de Antropologia Urbana da USP*, São Paulo, n. 16, 2015. Disponível em: <https://journals.openedition.org/pontourbe/2753>. Acesso: 13 abr. 2020.

TELLES JUNIOR, Goffredo da Silva. "O direito quântico". *Revista da Faculdade de Direito*, São Paulo, v. 68, n. 1, p. 45-69, 1973. Disponível: <https://www.revistas.usp.br/rfdusp/article/view/66689>. Acesso: 26 nov. 2020.

VIANNA, Luiz Werneck; CARVALHO, Maria Alice Rezende de. "Experiência brasileira e democracia". In: CARDOSO, Sérgio (Org.). *Retorno ao republicanismo*. Belo Horizonte: UFMG, 2004.

WOLKMER, Antonio Carlos. *Pluralismo Jurídico: fundamentos de uma nova cultura do Direito*. São Paulo: Saraiva Educação SA, 2017.

WRIGHT, Robin Michel. *Aos que vão nascer: uma etnografia religiosa dos índios Baniwa*. 1996. Tese (Mestrado em Livre Docência) – Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), Campinas, 1996. Disponível em: <http://biblioteca.funai.gov.br/media/pdf/TESES/MFN-485.pdf>. Acesso: 20 dez. 2022.

Sobre o autor:

Antonio Armando Ulian do Lago Albuquerque: Doutor em Ciência Política (IESP) pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ). Mestre em Teoria e Filosofia do Direito pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Especialista em Curso de Formação On-Line de Pesquisadores em Álc pela Universidade Estadual de São Paulo (EERP-USP). Professor da Universidade Federal do Sul da Bahia (UFSB) e da Universidade do Estado de Mato Grosso (UNEMAT). Advogado. **E-mail:** antonio.armando@unemat.br, **ORCID:** <https://orcid.org/0000-0003-0215-7450>

Recebido em: 07/11/2022

Aprovado para publicação: 20/12/2022