



## **Nem sísifo nem asvero: a grande narrativa fraturada e o perspectivismo ameríndio na descolonização dos direitos humanos**

Caio Henrique Faustino da Silva<sup>1</sup>

Davi Avelino Leal<sup>2</sup>

### **Resumo**

A história da humanidade perfaz uma grande narrativa progressista que se confunde com o ideário dos direitos e, sobretudo, com a noção de direitos humanos. Contudo, tal história se mostra tão instável quanto cediça a cada nova revisitação. O sonho de progresso da humanidade foi capaz de produzir assombros. Diante disso, a presente investigação se deu a partir de uma revisão bibliográfica e documental cujo objetivo foi repensar a crença universalista dos direitos humanos. Para tanto, fora empreendida uma revisitação crítica norteada pelos dos estudos pós-coloniais à grande narrativa progressista dos direitos humanos sendo, em seguida, discutido o problema da eficácia do Direito Internacional dos Direitos Humanos. Finalmente, revisitou-se o perspectivismo ameríndio e o multinaturalismo de Eduardo Viveiros de Castro a fim de lançar as bases para repensar o próprio Direito Internacional dos Direitos Humanos e seu papel na construção de uma perspectiva amazônica em direitos humanos. Ademais, apoiada na perspectiva dos estudos pós-coloniais de Bhabha, Spivak e em constante diálogo com a filosofia do direito de Willy, Raz e Costas Douzinas, a presente investigação objetivou constituir um fiel contributo às discussões que se seguem com o intuito de fomentar o desenvolvimento de uma perspectiva inclusiva em matéria de direitos humanos, isto é, capaz de franquear voz aos povos das regiões periféricas do globo.

**Palavras-chave:** Direitos Humanos; Perspectivismo Ameríndio; Pós-colonial.

### **1. INTRODUÇÃO**

Se o período colonial se mostrou violento e implacável, o século XIX acompanhado dos movimentos de formação e independência dos Estados Nacionais latino-americanos, representaria o início do fim para esses povos. No interior das recém-criadas repúblicas, a dominação colonial se fez igualmente persistente e letal. Os índios

---

<sup>1</sup> Advogado. Bacharel em Direito pela Universidade do Estado do Amazonas-UEA. Mestrando em História do Trabalho pela Universidade Federal do Amazonas PPGHIST-UFAM. Membro do Grupo de Pesquisa Direitos Humanos na Amazônia. Bolsista de Pós-graduação CNPq. E-mail: chfsilva.ch@gmail.com

<sup>2</sup> Professor do Departamento de História da Universidade Federal do Amazonas – UFAM. Mestre e Doutor em Sociedade e Cultura na Amazônia – UFAM. E-mail: davileal85@gmail.com



III Seminário Internacional em  
Sociedade e Cultura na Pan-Amazônia  
Universidade Federal do Amazonas - UFAM  
Manaus (AM), de 21 a 23 de novembro de 2018



agora deveriam ser incorporados a todo custo às novas nações. Reinvocando a noção de progresso e, apoiado em um cientificismo racista, os anos 1800`s seriam responsáveis pela pacificação de povos inteiros. Era preciso “pacificar” as resistências ainda que de forma violenta. Nestes contextos, o surgimento dessas novas nações representou uma nova oportunidade de ganho no quadro de um capitalismo quase contemporâneo. Se nos séculos que antecederam o XIX, o domínio direto era exercido pela coroa detentora do território, agora, estes espaços estavam acessíveis àqueles que dispusessem dos meios necessários para explorar as potencialidades da região. A África, a Índia e a Amazônia estariam mais do nunca conectadas.

Em todos os cenários e temporalidades o Direito desempenharia um importante papel no desenvolvimento e na condução dos mais variados projetos coloniais. Enquanto o velho continente europeu discutia a limitação dos poderes do Monarca, enquanto as ficções contratualistas e seus estados de natureza, a vontade geral e/ou o espírito das leis, floresciam nos pomposos salões, os povos das regiões periféricas passavam mais ou menos ao largo desses e outros embates. Ao passo que se escreviam os capítulos mais recentes da crença gestada a partir da racionalidade modernista, as riquezas fluíam das minas de Potosí às Gerais, dos castanhais e dos campos de seringa do alto Rio Negro e do Içá para os cofres das coroas européias e suas velhas praças de comércio.

Diante disso, a presente investigação se deu a partir de uma revisão bibliográfica e documental cujo objetivo foi repensar a crença universalista dos direitos humanos. Para tanto, fora empreendida uma revisitação crítica norteadas pela dos estudos pós-coloniais à grande narrativa progressista dos direitos humanos sendo, em seguida, discutido o problema da eficácia do Direito Internacional dos Direitos Humanos. Finalmente, recupera-se o contributo da Escola Ibérica da Paz a fim de repensar o próprio Direito Internacional dos Direitos Humanos e seu papel na construção de uma perspectiva amazônica em direitos humanos.

## 2. DESENVOLVIMENTO

### 2.1 Direitos Humanos: uma grande narrativa fraturada.

Ao considerar que os direitos humanos são uma invenção da época moderna, nascida no idealismo baseado no culto do ídolo *Progresso* e calcada em seu mito (VILLEY, 2016, p. 6); tem-se uma história um tanto controversa. Regressando ao contributo grego e, posteriormente, romano, tem-se claro o fato de que “a ciência do direito é invenção da Roma clássica” (VILLEY, 2016, p. 31) a qual não poderia existir sem arcabouço filosófico grego. Esta aproximação se conforma no fato de que “tanto na Grécia como para os romanos, a idéia do direito é solidária da de justiça” (VILLEY, 2016, p. 35).

Contudo, é aqui (no contributo greco-romano) que surgem as primeiras fraturas dessa grande narrativa. Ao tomar a diferenciação aristotélica entre e justiça particular e justiça universal, percebe-se que: “ninguém pode, racionalmente em suas relações com os outros, afirmar-se titular de um ‘direito’, se sua pretensão não se fundamenta na sentença de algum ‘terceiro desinteressado’, não há direito sem juízes” (VILLEY, 2016, p. 43). Logo, ao considerar as relações entre os Estados nacionais e o paradigma do direito internacional clássico *lato sensu*, tem-se duvidosa a possibilidade da existência de tal direito (VILLEY, 2016, p. 43); sendo, sobretudo, dúbia a possibilidade de justiça em seu seio.

A próxima fratura se dá quanto ao principal credo dos direitos humanos: o respeito à pessoa humana. Atribui-se à Kant o papel de grande precursor do reconhecido da dignidade da pessoa humana, isto é, o sumo pontífice da religião da humanidade. Contudo, deve-se considerar que “não há virtude mais exaltada em Roma que a *humanitas*, que é a um só tempo o dever de perfazer em si a natureza humana e o de respeitá-la nos outros” (VILLEY, 2016, p. 87). Neste tocante, “o século XX se vangloria de ter inventado ‘direitos humanos’ para os exilados políticos, os deficientes, os velhos (ou idosos); eles estavam previstos nos catálogos da moral antiga dos *deveres* em proveito de todas essas categorias sociais” (VILLEY, 2016, p. 88).

Retomando o caminho daquele que seria o genitor do direito internacional e, especialmente do direito internacional dos direitos humanos; tem-se no *ius gentium*



III Seminário Internacional em  
Sociedade e Cultura na Pan-Amazônia  
Universidade Federal do Amazonas - UFAM  
Manaus (AM), de 21 a 23 de novembro de 2018



muitas confusões. Ora concebido como o direito de todos os povos civilizados, ora empregados “para justificar a assimilação do direito e das leis e a confusão que introduziram entre o direito e a moral” (VILLEY, 2016, p. 96); o que se pode concluir, “e que não há direito idêntico para todos os homens” (VILLEY, 2016, p. 100). Dessarte, “a moral universal (que as vezes, em Roma, foi designada pelas palavras *jus gentium*, *jus naturale*) interfere no direito civil” (VILLEY, 2016, p. 100); transplantando os princípios a ele aplicados (especialmente a boa-fé e a equidade) levando em conta a lei moral universal e convidando todos a se comportarem de maneira honesta (VILLEY, 2016, p. 101).

Nestes termos, para ser “plenamente ‘equitativo’, todo direito deveria ser proporcionado com as particularidades de cada qual, mesmo mínimas e ocasionais” (VILLEY, 2016, p. 101); o que é, em termos absolutos, impossível. Assim, “apenas alguns homens tens uns direitos diversos” (VILLEY, 2016, p. 102). Tem-se, portanto, rasgada mais uma ferida na couraça de seda dos direitos humanos. A universalidade e a indivisibilidade já não são mais tão universais e indivisíveis quanto pareciam ser.

Os movimentos de reformulação do Estado que se desenrolaram na Europa da segunda metade do século XVII (especialmente na Inglaterra) e seus genitores intelectuais divergentes como Hobbes, Locke e Rousseau; valeram-se dos direitos humanos para defender posições antagônicas. Tinha-se, nos direitos humanos, o elixir da vida capaz de curar todas as enfermidades e malogros dos discursos em conflito, isto é, “o medicamento admirável! – capaz de tudo curar até as doenças que ele mesmo produziu!” (VILLEY, 2016, p. 162). Antes o direito natural, agora os direitos humanos, ambos serviriam à diferentes senhores, tendo sua tradição contribuído para “repetidas e brutais violações da dignidade e da igualdade que tem acompanhado a modernidade como sua inescapável sombra” (DOUZINAS, 2009, p. 82).

Valer-se-ia deste remédio sucessivas vezes. Às portas do iluminismo e das revoluções do século XVIII; viu-se uma invocação sem precedentes, a declaração da universalidade dos direitos do homem e do cidadão. Agora sob os auspícios das “verdades auto evidentes” eram gerados grandes textos sob pressão (HUNT, 2009, p. 13). Tais verdades espantam, sobretudo, quando o olhar se lança para as bocas que as

professaram, sendo “espantoso que homens como Jefferson, um senhor de escravos, e Lafayette, um aristocrata, pudessem falar dessa forma dos direitos auto evidentes e inalienáveis de todos os homens” (HUNT, 2009, p. 17).

Apesar de sua “auto evidência”, “os direitos humano tornaram-se tão ubíquos na atualidade que parecem requer uma história igualmente vasta (HUNT, 2009, p. 17); fazendo-os cair no paradoxo da auto evidencia cuja idéia consiste em:

Se a igualdade de dos direitos é tão auto evidente, por que essa afirmação tinha de ser feita e por que só era feita em tempos e lugares específicos? Como podem os direitos humanos ser universais se não são universalmente reconhecidos? (HUNT, 2009, p. 18).

O golpe dado pelos deputados do Terceiro Estado e a instituição unilateral de uma Assembléia Nacional em 17 de julho e, em seguida, a definição da tarefa de produzir uma Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão ia além. Sabia-se que: “O ato de declarar não resolvia todas as questões” (HUNT, 2009, p. 133); nestes termos, “declarar era mais do que esclarecer artigos de doutrina: ao fazer a declaração, os deputados se apoderavam efetivamente da soberania” (HUNT, 2009, p. 133). A linguagem dos direitos humanos serviria, agora, para refundar a idéia de Estado.

Não demoraria muito para o universalismo das declarações cobrar seus primeiros tributos e impor suas conseqüências (HUNT, 2009, p. 153). Nos Estados Unidos, as minorias religiosas, as mulheres, os negros e os povos nativos começariam a exigir o reconhecimento daqueles direitos declarados à todos os homens. Na França, por seu turno, além do clamor dessas minorias, a violência e o terror que se seguiriam à revolução, lançariam o país em um regime despótico expansionista monárquico, era chegado a hora de Napoleão Bonaparte (HUNT, 2009, p. 190).

Neste tocante, os movimentos revolucionários, marcos solenes e iniciais de uma virada universalista, manifestam em suas declarações o hiato existente entre o real e o ideal, sendo que “a declaração é falsa, mas a distancia entre sua realidade inexistente e sua futura aplicação é o espaço onde os direitos humanos se desenvolvem” (DOUZINAS, 2009, p. 110). Mesmo em seu contínuo progresso, o espectro declaratório não abandonaria o corpo errante da humanidade, sendo elemento constantemente presente nos idos do século XIX, curso do século XX e na fase legislativa dos direitos humanos.



III Seminário Internacional em  
Sociedade e Cultura na Pan-Amazônia  
Universidade Federal do Amazonas - UFAM  
Manaus (AM), de 21 a 23 de novembro de 2018



Neste contexto, a repartição violenta do continente africano, o aprimoramento e expansão das estratégias coloniais na Índia, Malásia e em outras partes da Ásia, Oceania e Américas; compuseram o cenário de disputas no qual a Primeira Guerra Mundial se destaca. Era o retorno à máxima do contrato social rousseauiano: “O homem nasce livre, e por toda a parte ele está agrilhado” (ROUSSEAU, 2009, p. 9).

O fim da Primeira Grande Guerra deixou evidente que a o ideário kantiano e o projeto de uma paz perpétua universal (KANT, 1989) seriam sepultados nos termos do tratado de Versalhes (VERSAILLES, 1919). Mais um contrassenso seria evidenciado. Os termos penosos do referido acordo de paz contrastariam com o discurso de integração e cooperação para a paz do presidente norte-americano Woodrow Wilson, seus quatorze pontos e a proposta de uma Sociedade das Nações. Assim, o sonho da razão produziria monstros mais uma vez. O que se veria nas décadas seguintes seria o abandono da razão e uma verdadeira escalada à violência sistemática, isto é, à ferocidade antiga seria adicionada a astúcia (SOREL, 1992, p. 216). Os fantasmas do *affaire Dreyfus* voltariam com força às vésperas da Segunda Grande Guerra. Dessarte, no interstício entre as duas guerras, fica claro que “não se deve examinar os efeitos da violência partindo dos resultados imediatos que ela pode produzir, mas de suas consequências remotas” (SOREL, 1992, p. 65). Talvez não tão remota assim.

A carta da ONU de 1945 e a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 compreendem o novo grito universalista progressista – o retorno às declarações afirmativas das verdades universais e auto evidentes – cujas bases ainda guardam estreita relação com os motes iluministas revolucionários (HUNT, 2009, p. 201). Assim, segundo Douzinas, “é como comparar um romance de Jane Austen à sua adaptação com costumes de época para a televisão” (2009, p. 128), isto é, o uso de formulas antigas protegidas sob o verniz da universalidade.

Por seu turno, os Pactos de 1966 representariam muito mais que organização sistemática dos direitos humanos. Compreenderiam a negação de sua indivisibilidade, complementariedade, interdependência e inter-relacionariedade, nos termos do parágrafo 5º da Declaração e Programa de Ação de Viena de 1993 (CONFERÊNCIA MUNDIAL SOBRE DIREITOS HUMANOS, 1993); na medida em que, ao separar o



complexo de direitos civis, políticos, econômicos, sociais e culturais em dois documentos, foi possível estabelecer mecanismos de aplicação, fiscalização e controle diversos.

Dessa forma, era evidente que os sujeitos situados à margem das discussões “globais”, que antecederam as grandes cartas e declarações do século XX, cobriam o seu momento de fala. Viu-se, portanto, que “les pays du sud ne sont homogènes ni par leur ressources ni par leur culture et leurs habitants, ni par leurs organisations politique” (HOURS, 1998, p. 128)<sup>3</sup>. Sendo assim, era preciso repensar, em nível regional, os valores euro-norte-americanos pretensamente universal. A moralidade dos direitos humanos deveria ser alçada a um novo nível, mais próximo dos Estados e dos indivíduos, com estruturas que facilitassem o *Law enforcement* desses direitos.

### **2.3 Descolonizando os direitos humanos: quando novos atores devem entrar em cena.**

No período que se estende dos idos do século XV ao início do século XX, o projeto colonial, ou ainda, colonialista, passou por profundas transformações. Abandonou-se a dominação formal, explícita e institucional (QUIJANO, 1992, p. 12) experimentada, por exemplo, pelo continente africano até o último quartel do século XX; assumindo-se um conjunto de relações de dominação cultural. Erigiu-se um complexo jogo centrado nas categorias “oriental-ocidental, primitivo-civilizado, mágico/mítico-científico, irracional-razional, tradicional-moderno” (QUIJANO, 2000, p. 211)<sup>4</sup>, manifestações de uma dominação mais difusa.

Neste sentido, Mignolo assinala que “modernidad/colonialidad son dos caras de una mismamoneda. La colonialidad es constitutiva de lamodernidad; sin colonialidad no hay – no puede haber – modernidad” (2001, p. 43)<sup>5</sup>; as Américas seriam o laboratório pernicioso para o desenvolvimento do projeto colonial mais duradouro e

---

<sup>3</sup> “Os países do Sul não são homogêneas, quer nos seus recursos ou a sua cultura e seu povo nem suas organizações políticas” (Tradução livre).

<sup>4</sup> “Oriente-Oeste, primitivo-civilizado, mágico / mítico-científico, irracional-razional, tradicional-moderno” (Tradução livre).

<sup>5</sup> “Modernidade / colonialidade são dois lados da mesma moeda. A colonialidade é constitutiva da modernidade; sem colonialidade há - não pode haver - modernidade” (Tradução livre).



III Seminário Internacional em  
Sociedade e Cultura na Pan-Amazônia  
Universidade Federal do Amazonas - UFAM  
Manaus (AM), de 21 a 23 de novembro de 2018



plural. A pluralidade/complexidade do referido projeto alcança os mais variados campos do saber, o Direito não escaparia.

Intenta-se, portanto, questionar as bases universalistas dos direitos humanos e, assim, desafiar “as expectativas normativas de desenvolvimento e progresso” (BHABHA, 1998, p.21); isto se dá, em certa medida, pelo reconhecimento das fraturas que marcaram o corpo racionalista pós-iluminista das grandes narrativas e evidenciaram o seu provincianismo (BHABHA, 1998, p.23). Entre o moderno e o pós-moderno está o além, a fronteira cujas barreiras começam a trincar a partir do reconhecimento dos limites epistemológicos do etnocentrismo ou, mais especificamente, do eurocentrismo. Para além desta, agora frágil fronteira, existe “uma gama de outras vozes e histórias dissonantes, até dissidentes” (BHABHA, 1998, p.24).

Dessarte, toma-se de assalto a grande narrativa dos direitos humanos na tentativa de subvertê-la, a fim de que se torne possível “reinscrir, reinscrever o colonizado na modernidade, não como outro do Ocidente, sinônimo do atraso, do tradicional, da falta, mas como parte constitutiva essencial daquilo que foi construído, discursivamente como moderno” (COSTA, 2006, p.121). Isto só é possível a partir da real superação da dicotomia sujeito e objeto (BONNICI, 1998, p.14), ferindo o cânone colonial inscrito, também, nos direitos humanos.

Em termos práticos, significa, preliminarmente, reconhecer que os direitos humanos, tal como são amplamente concebidos e alardeados, são “um projeto moral, jurídico e político criado na Modernidade Ocidental e que, depois de ter sido suficientemente desenvolvido e amadurecido, foi exportado ou transplantado para o resto do mundo” (BRAGATO, 2014, p.205) para, em seguida, reivindicar o direito de vez e voz das populações e povos dos quais se fala, sobre os quais, mas para os quais não se franqueia o testemunho. Deve-se, portanto, romper o pensamento abissal (SANTOS, 2007), ou a fronteira do pensamento (BHABHA, 1998), e redesenhar “o autorretrato da modernidade” (BRAGATO, 2014, p.217) em seus mais variados matizes, tendo, nos direitos humanos um importante *locus* de afirmação, e não mais de negação, da diversidade cultural, social e política dos povos.

É chegada a hora dos subalternos falarem (SPIVAK, 1988) a partir de uma descolonização geográfica (SIDAWAY, 2000), cultural (BHABHA, 1998), política e econômica (QUIJANO, 2012). Não se tratam das luzes do progresso, da modernidade ou de uma velha racionalidade, versa-se sobre o sair da escuridão do silêncio. Silêncio forçado e violentamente alimentado.

#### **2.4 Perspectivismo ameríndio e o multinaturalismo: um caminho possível para repensar as bases dos direitos humanos.**

Dentre os muitos legados deixados pela secular narrativa progressista, o meio ambiente desempenha um importante papel. Entre os mais variados esquemas, projetos e abordagens, os conceitos de meio ambiente e diversidade cultural são elementos constantes nas principais agendas em nível nacional, regional e internacional.

E, no bojo das muitas conceituações que cercam os dois temas, faz-se evidente o paradigma racional-modernista, isto é, um modelo epistemológico calcado no cientificismo das ciências naturais (BOAVENTURA, 2010) capaz de quantificar, aferir, desenvolver e determinar coeficientes e variáveis de proteção, degradação, viabilidade ou inviabilidade dos grandes projetos de desenvolvimento.

Todavia, evidenciaram-se nas últimas décadas as conseqüências de um modelo epistemológico fruto de um duvidoso consenso global. Assim, a crescente degradação dos recursos renováveis e não renováveis do planeta, bem como as aproximações entre a ideia de meio ambiente a diversidade dos povos tem erigido novos desafios. Desta feita, é no campo epistemológico que se travam importantes disputas, isto é, é na constituição de uma “ciência do concreto” (LÉVI-STRAUSS, 1989, p.15) que os esquemas interpretativos – mais ou menos científicos – lutam pelo centro hegemônico explicativo.

Em certa medida, este fenômeno ocorre em razão do fato de que “cada civilização tende a superestimar a orientação objetiva de seu pensamento” (LÉVI-STRAUSS, 1989, p.17). Assim, ao colocar o cientificismo das ciências naturais enquanto nó górdio, todo esquema interpretativo situado fora da referida episteme hegemônica corre o risco de cair, na melhor das hipóteses, no alçapão do sujeito espasmódico, isto é, aquele que é eminentemente regido por suas necessidades

fisiológicas mais elementares. Neste sentido, Lévi-Strauss assinala a recorrência do “erro de ver o selvagem como exclusivamente governando por suas necessidades orgânicas ou econômicas, não percebemos que ele nos dirige a mesma censura e que, para ele, seu próprio desejo de conhecimento parece melhor equilibrado que o nosso” (LÉVI-STRAUSS, 1989, p.17).

Tal esquema explicativo é facilmente rechaçado quando analisados os muitos exemplos dados pela riqueza do conhecimento produzido pelos povos e comunidades tradicionais espalhados pelo globo; de forma que incita o sujeito a concluir que “um conhecimento desenvolvido tão sistematicamente não pode ser função apenas de sua utilidade prática” (LÉVI-STRAUSS, 1989, p.23). Assim, “concluir-se-ia, de bom grado, que as espécies de animais e vegetais não são conhecidas porque são úteis, elas são consideradas úteis ou interessantes porque são primeiro conhecidas” (LÉVI-STRAUSS, 1989, p.24), isto é, o conhecimento produzido por tais povos compreende uma ciência cuja finalidade é atender a exigências intelectuais e não apenas aos anseios intrínsecos à espécie humana.

Contudo, outro desafio se coloca quando do “encontro” entre o grande esquema interpretativo hegemônico ocidental e outras civilizações (aqui compreendidos os povos indígenas e comunidades tradicionais). Como compreender uma episteme que aproxima o científico, o prático, o mítico, o sagrado e o profano em uma simbiose não hierarquizada incapaz suportar as dicotomias e categorizações tão caras ao cientificismo característico das ciências naturais?

Neste tocante,

o pensamento mágico não é uma estréia, um esboço, a parte de um todo ainda não realizado; ele forma um sistema bem articulado; independente, nesse ponto, desse outro sistema que constitui a ciência, salvo a analogia formal que os aproxima e que faz do primeiro uma espécie de expressão metafórica do segundo. Portanto, em lugar de opor magia e ciência, seria melhor colocá-las em paralelo, como dois modos de conhecimento desiguais quanto aos resultados teórico e práticos (LÉVI-STRAUSS, 1989, p.28)

Assim, é a partir do referido desafio que se devem “envidar esforços etnográficos que desvelem as infinitas modalidades em que as distinções entre os seres e



III Seminário Internacional em  
Sociedade e Cultura na Pan-Amazônia  
Universidade Federal do Amazonas - UFAM  
Manaus (AM), de 21 a 23 de novembro de 2018



entes que povoam e fazem o mundo são organizadas, pensadas e vividas pelas sociedades humanas” (VELDEN; BADIE, 2011, p.20). E, é neste cenário que a Amazônia se faz um dos muitos espaços nos quais o debate deve ser empreendido. É na região que apresenta uma das maiores variedades biossocial do planeta que “categorias estanques devem ser abandonadas nesses contextos ao se conceder privilégio à relação: nenhum ser é, mas sempre é com e, dessa forma, a posição entre natureza e cultura como reinos opostos cai por terra” (VELDEN; BADIE, 2011, p.24).

E, considerando que “atualmente, se vem à luz de forma forte a atenção às opiniões indígenas sobre fenômenos de impacto ambiental do mundo contemporâneo” (VELDEN; BADIE, 2011, p.29), passa-se a reavaliar

as diferentes modalidades de experiência humana com plantas e animais (assim como com outros seres, incluindo artefatos e objetos, coisas), portanto, constituem uma das bases para o questionamento – a partir de estudos etnográficos variados – da forma rigidamente organizada da oposição entre natureza e cultura, e para a relativização da preeminência do humano diante de outras formas de vida (VELDEN; BADIE, 2011, p.32).

Cumprido, ao reconhecer os sistemas de conhecimento indígenas, por exemplo, considerar as etno versões de um mundo real por eles produzidas, superando o papel de único tradutor atribuído às ciências acadêmicas (dotadas da habilidade de descrever, compreender e explicar todos os esquemas interpretativos situados fora ou à margem do seu modelo racional-explicativo); reconhecendo que, por trás do discurso de que apregoa a existência de uma ciência e muitas culturas, existe uma “ciência (ocidental moderna) feita de/na cultura (ocidental moderna)” (VELDEN; BADIE, 2011, p.33).

Assim, partindo do pressuposto de que os sistemas de conhecimento indígena, bem como o que acontece nas demais sociedades, compreendem um conjunto de representações coletivas as quais devem ser abordadas como:

o produto de uma imensa cooperação que se estende não apenas no espaço, mas no tempo; para fazê-las, uma multidão de espíritos diversos associaram, misturaram, combinaram suas idéias e sentimentos; longas séries de gerações acumularão aqui sua experiência e saber (DURKHEIM, 2009, p.216).



É nessa riqueza sociocultural que se torna impossível admitir a distinção clássica entre Natureza e Cultura (e outras dicotomias) enquanto balizadores para “descrever dimensões ou domínios internos a cosmologias não-ocidentais” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p.115). Sendo, a partir da superação do referido esquema interpretativo que se pretende repensar a luta pelo reconhecimento, afirmação e defesa dos direitos humanos (aqui compreendidos como os direitos inerentes à pessoa humana quer compreendida em sua singularidade quer no aspecto coletivo), especialmente no que se refere aos povos indígenas da Amazônia. Verifica-se no perspectivismo ameríndio e no multinaturalismo de Eduardo Viveiros de Castro, um importante caminho para discutir questões como o reconhecimento do direito a terra dos povos indígenas e seus regimes de propriedade comum, a relação entre espaço, memória e a história destes povos (LITTLE, 2002), bem como a agência desses povos em face da conflituosa relação entre desenvolvimento e proteção ambiental no quadro das sociedades ocidentais contemporâneas.

Em linhas gerais, o perspectivismo ameríndio parte do pressuposto de que:

os animais são gente, ou se vêem como pessoas. Tal percepção esta quase sempre associada à idéia de que a forma manifesta de cada espécie é um mero envelope (uma roupa) a esconder uma forma interna humana, normalmente visível apenas aos olhos da própria espécie ou de certos seres transespecíficos, como os xamãs (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p.117).

Assim, o perspectivismo ameríndio pode ser compreendido como uma “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 vista distintos” (VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p.225). O perspectivismo surge como uma proposta interpretativa, uma nova episteme, calcada em um verdadeiro “reembaralhamento das cartas conceituais” (VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p.226) que se assenta na idéia de uma unidade espiritual articulada em uma diversidade de corpos; isto é, “a cultura ou o sujeito seriam aqui a forma universal, a natureza ou o objeto a forma do particular” (VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p.226).

Cumprido salientar que o perspectivismo

não engloba, via de regra, todos os animais (além de englobar outros seres); a ênfase parece ser naquelas espécies que desempenham um papel simbólico e prático de destaque, como os grandes predadores, rivais dos humanos e as presas principais dos humanos (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p.118).

Isto se dá, pois, diferentemente de nossa racionalidade científico - evolucionista ocidental, para grande parte dos povos indígenas, “a condição original comum aos humanos e animais não é a animalidade, mas a humanidade” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p.119). Assim, o que difere os humanos que possuem o corpo humano daqueles considerados “ex-humanos” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p.119) é explicado pela mitologia destes povos; tem-se, portanto, que a “grande divisão mítica mostra menos a cultura se distinguindo da natureza que a natureza se afastando da cultura” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p.119).

Ainda no quadro do perspectivismo, tem-se o animismo como elemento norteador das relações entre as diferentes espécies na medida em que “pode ser definido (o animismo) como uma ontologia que postula o caráter social das relações entre as séries humana e não humana: o intervalo entre natureza e sociedade é ele próprio social” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p.121). Neste cenário, ao considerar que humanos e outras espécies de “gentes” vivem em constante articulação, disputa, aliança, paz e conflito, significa atribuir-lhes (aos não-humanos): as capacidades de intencionalidade consciente e de ‘agência’ que definem a posição de sujeito” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p.126). Isto é, reconhece-se, não mais como uma exclusividade do ser humano, a possibilidade destas outras gentes manifestarem seus pontos de vista, nomeadamente “ali onde estiver o ponto de vista, também estará a posição do sujeito” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p.126).

Desta feita, estar-se-ia diante de um eterno e complexo trato diplomático entre os humanos e os não-humanos que se contrapõe aos modelos de racionalidade ocidental na medida em que “se o multiculturalismo ocidental é o relativismo como política pública, o perspectivismo xamânico ameríndio é o multinaturalismo como política cósmica” (VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p.225).



Desta feita, é no quadro do perspectivismo ameríndio, que se tem a reinterpretção do léxico “ser humano”. Aqui, o referido termo não denota “a humanidade como espécie natural, mas condição social da pessoa” (VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p.235), isto é, o ser humano é todo aquele ser vivente que possui um ponto de vista sobre as coisas do universo; “se todos tem alma, ninguém é idêntico a si mesmo. Se tudo pode ser humano, então nada é humano inequivocamente. A humanidade de fundo torna problemática a humanidade de forma” (VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p.238). Assim, o conceito de humanidade seria verdadeiramente universal.

## CONCLUSÃO

Em seus mais de vinte séculos, a história da sociedade ocidental, herdeira do legado helênico-judaico-cristão, foi constantemente reescrita, ganhando e perdendo sujeitos, reinscrevendo posições de poder e subalternidade, vociferando mandamentos, silenciando, marginalizando e excluindo resistências. Entre os grandes atos que compõem a narrativa romântica de uma história universal de progresso e desenvolvimento do homem em sociedade, em meio aos faustosos testemunhos escritos e contatos pelas fontes “oficiais” responsáveis pela preservação do enredo, encontram-se outras tantas histórias, crônicas, memórias que constantemente exigem o seu lugar nos anais dos *lieux de memoire* daquela coletividade.

No curso de sua grande narrativa, nada restou imutável à passagem do tempo. Presos entre o passado e o futuro, viu-se que os tesouros nunca foram reais, era tudo uma miragem. As construções imaginárias clássicas desapareciam e tornariam a surgir da mesma forma que foram criadas, abruptamente. Depois delas, nos séculos seguintes, outras tantas crenças seriam erigidas, arrastando uma turba de sujeitos que, em breve, desvanecer-se-ia para, mais adiante, encontrarem outra quimera. A humanidade se situaria em algum lugar entre Sísifo e o judeu Asvero.

Diante disso, resta imperioso superar esta esgarçada, cansada e carcomida narrativa. Uma grande narrativa fraturada nascida a partir da tradição helênica-judaico-cristã que resiste sob a proteção do manto de um humanitarismo universalista. Um humanitarismo que não passa da visão de um punhado de sujeitos projetada sobre todo o



III Seminário Internacional em  
Sociedade e Cultura na Pan-Amazônia  
Universidade Federal do Amazonas - UFAM  
Manaus (AM), de 21 a 23 de novembro de 2018



restante, fruto da própria crença modernista de progresso globalizado, ou ainda, universalizado. Neste cenário, a referida crença faz do direito o seu estandarte. Norteados pela velha fórmula que insiste em recondicionar velhas práticas, estratégias e discursos de poder, a crença modernista recondiciona velhas fórmulas e as apresenta como um novo passo rumo ao progresso final, um secular reinventar da roda. A defesa dos direitos humanos é, como outrora, o argumento daqueles que os violam. E, se antes a missão era civilizadora, conversora pela fé, hoje, o ato missionário repousa sobre a garantia dos direitos humanos.

Neste sentido, a eficácia social e a correção material dos direitos humanos é tão seletiva quanto a sua universalidade, isto é, o *human rights empowerment* é só uma questão de *voluntas*. É o paradoxo dos direitos humanos, direitos criados para proteger os sujeitos da violência legalizada dos Estados, mas dependentes diretos da vontade destes para garantir a sua efetividade.

A superação dos limites impostos aos direitos humanos se funda, como apregoado no presente texto, na superação de um secular modelo de racionalidade. A ruptura com o esquema explicativo moderno racionalista se ancora no reconhecimento de uma perspectiva capaz de modificar os pólos da exegese humana. Neste sentido, o perspectivismo ameríndio pode ser compreendido como um espaço no qual é permitido repensar o papel do homem em relação aos seus semelhantes (em corpo e em cultura), discutir e superar diferenciações que não mais dão conta de responder às exigências cotidianas.

Significa, por exemplo, problematizar a dicotomia entre direitos humanos e direito ambiental, considerando que o espaço e todas as espécies nele inseridas compõem uma mesma cultura essencial para a manutenção da própria vida. Compreende-se, em certa medida, o reconhecimento das coletividades humanas e não-humanas como detentoras de direitos, resignificando, portanto, o próprio ideário dos direitos humanos ao considerar que a humanidade diz muito mais a existência do que a uma especialidade.



## REFERÊNCIAS

- BONNICI, Thomas. Introdução ao estudo das literaturas pós-coloniais. **Mimesis**. Vol. 19, n. 1, p. 07-23, 1998.
- BRAGATO, Fernanda. Para além do discurso eurocêntrico dos direitos humanos: contribuições da descolonialidade. **Revista Novos Estudos Jurídicos**. Vol. 19, n. 1, 2014.
- BHABHA, Homi. **O local da Cultura**. UFMG: Belo Horizonte, 1998.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, vol. 2. P. 115-144, 1996.
- \_\_\_\_\_. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. **O que nos faz pensar**. Nº 18, p. 225-254, 2004.
- CONFERÊNCIA MUNDIAL SOBRE DIREITOS HUMANOS. Declaração e Programa de Acção de Viena. Disponível em:  
<https://www.oas.org/dil/port/1993%20Declara%C3%A7%C3%A3o%20e%20Programa%20de%20Ac%C3%A7%C3%A3o%20adoptado%20pela%20Confer%C3%Aancia%20Mundial%20de%20Viena%20sobre%20Direitos%20Humanos%20em%20junho%20de%201993.pdf> Acesso em 03 ago. 2017.
- COSTA, Sérgio. Desprovincializando a sociologia: a contribuição pós-colonial. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, vol. 21, n. 60, p. 117-183.
- DOUZINAS, Costas. **O fim dos direitos humanos**. São Leopoldo: Unisinos, 2009.
- DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- HOURS, Bernard. **L'ideologie humanitaire ou le spectacle de 'auterité perdue**. Paris: L'Harmattan, 1998.
- HUNT, Lynn. **A invenção dos direitos humanos: uma história**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- KANT, Immanuel. **À paz perpétua**. Porto Alegre: L&PM, 1989.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. Campinas: Papirus, 1989.
- LITTLE, Paul E. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. **Série antropológica**. Brasília, 2002.
- MIGNOLO, Walter. La colonialidad: la cara oculta de la modernidad. In: QUIJANO, Anibal. **Comospólis: el transfondo de la modernidad**. Barcelona, Peninsula, 2001.
- QUIJANO, Anibal. "Bien vivir": entre el "desarrollo" y la des/colonialidad del poder. **Vientosur**. Num. 122, 2012. Disponível em:



III Seminário Internacional em  
Sociedade e Cultura na Pan-Amazônia  
Universidade Federal do Amazonas - UFAM  
Manaus (AM), de 21 a 23 de novembro de 2018



<[https://www.vientosur.info/IMG/pdf/VS122\\_A\\_Quijano\\_Bienvivir---.pdf](https://www.vientosur.info/IMG/pdf/VS122_A_Quijano_Bienvivir---.pdf)> Acesso em 20 set. 17.

\_\_\_\_\_. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. **Clacso**. 2000. Disponível em: <[http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12\\_Quijano.pdf](http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf)> Acesso em: 20 set. 17.

\_\_\_\_\_. Colonialidad y modernidad/racionalidad. **Perú Indígena**. Vol. 13, num. 29, p. 11-20, 1992.

RAZ, Joseph. **Valor, respeito e apego**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. **CEBRAP**. Num. 79, 2007.

\_\_\_\_\_. Um discurso sobre as Ciências na transição para uma ciência pós-moderna. **Estudos Avançados**, 1988.

SIDAWAY, James D. Postcolonialgeographies: na exploratoryessay. **Progress in Human Geography**. Vol. 24, num. 4, p. 591-612, 2000.

SOREL, Georges. **Reflexões sobre a violência**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

SPIVAK, Gayatri C. Can the subaltern speak? In: NELSON, Cary; GROSSBERG, Lawrence. **Marxism and the interpretation of Culture**. Chicago: University of Illinois Press, 1988.

VERSAILLES, Treaty of. Treaty of Peace with Germany. Disponível em: <<https://www.loc.gov/law/help/us-treaties/bevans/m-ust000002-0043.pdf>> Acesso em 03 ago. de 2017.

VELDEN, Felipe Vander; BADIE, Marilyn Cebolla. A relação entre natureza e cultura em sua diversidade: percepções, classificações e práticas. **Avá**, Posadas, n.19,p. 00, dic. 2011, Disponível em:<[http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1851-16942011000200001&lng=es&nrm=iso](http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-16942011000200001&lng=es&nrm=iso)>. Acesso em: 16 jul. 2018.

VILLEY, Michel. **O direito e os direitos humanos**. São Paulo: Martins fontes, 2016.