

# A Terra sem mal e os males da terra: Um estudo dos conflitos sobre território indígena à luz da antropologia jurídica

**Filipe Novaes Pinto**

*Graduando da UPM*

Recebido em: 19/07/2016

Aprovado em: 25/04/2017

Este artigo propõe uma breve incursão pela literatura etnológica e uma crítica às teorias generalizantes e às construções conceituais assimétricas nas relações interculturais. O desenvolvimento inclui uma análise sobre a conceituação da terra como propriedade privada e das bases cosmológicas dos Guarani, tendo como objetivo principal identificar as origens de um conflito baseado em visões de mundo tão distintas. Também se apresenta a antropologia jurídica como possibilidade de compreender criticamente as diferentes formas de apreensão do fenômeno jurídico e o papel hegemônico da sua forma ocidental de realização – isto é, o direito.

**Palavras-chave:** antropologia jurídica, multijuridismo, cosmologia guarani, território indígena, terra sem mal

**The Land Without Evil and the Evils of the Land: A Study About the Conflicts on Indigenous Territory at Legal Anthropology Perspective**

proposes a brief excursion into the ethnological literature, a criticism of generalizing theories and asymmetrical conceptual constructions in intercultural relations. It includes an analysis of land concept as a private property and the cosmological bases of the Guarani, with the main objective to identify the origins of a world-perspective-based conflict. Legal anthropology is also presented as a possibility to critically understand the different forms of apprehension of the legal phenomenon and the hegemonic role of its western embodiment – that is, the Law.

**Keywords:** legal anthropology, multijuridism, Guarani cosmology, indigenous territory, land without evil

## Introdução

O presente trabalho surge no esforço e tentativa de contribuir para um entendimento holístico da questão fundiária no Brasil. Volta-se especificamente para as terras tradicionais indígenas (identificadas, demarcadas, homologadas ou não), a relação de conflito no tocante aos direitos desses povos a elas (reconhecidas histórica, legal e constitucionalmente) e a inaplicabilidade, omissão ou franca violação desses direitos, perpetuadas por seu legítimo garantidor, o Estado. No mais, não abordaremos aqui questões muito técnicas, com densidade factual ou com amplo rol de documentação histórica. Muitos trabalhos se concentraram em tal feito e qualquer esforço nesse sentido seria apenas uma reprodução do que foi feito com maior riqueza e propriedade. A intenção, portanto, é de caráter crítico e reflexivo, direcionado para a colocação de duas visões muito distintas: a percepção que os Guarani,

especificamente e em um primeiro plano, têm da terra – sua relação e formas de representação de mundo, com base nas suas formas simbólicas e culturais, isto é, nos seus mitos e cosmologias; e a relação que nós, não guarani, temos com a terra, a partir de um desenlace histórico sobre a aplicação do conceito de propriedade privada sobre a terra.

A partir dessas duas visões de mundo distintas e conflitantes, buscaremos esclarecer algumas questões históricas, oferecendo críticas a estudos de alguns autores que se debruçaram sobre o tema, além de tentar desvendar as possibilidades de compreensão sobre as origens e fundamentos desses conflitos e, por fim, identificar qual a contribuição da antropologia jurídica para esse debate.

## **Guarani**

Entre os importantes relatos e trabalhos clássicos e de maior envergadura sobre os Guarani, destacam-se os de Egon Schaden, “mestre brasileiro da etnologia guarani” (VIVEIROS DE CASTRO, 1987, p. xxix); Leon Cadogan, o “maior especialista paraguaio nos Guarani”; Curt Nimuendaju, alemão naturalizado brasileiro que viveu com os Apapocuva-Guarani; Padre Antonio Ruiz Montoya, jesuíta comprometido com o projeto de evangelização dos Guarani paraguaios; Alfred Métraux, que se destacou por estudar as migrações Guarani; Hélène Clastres e Pierre Clastres, cujos trabalhos tiveram alcance que possibilitou uma evidente disseminação no Brasil de conceitos sobre a cosmologia guarani; e Bartomeu Melià, que mobilizou igualmente conceitos cosmológicos importantes no contexto paraguaio.

Tentaremos traçar em linhas gerais, ancorados em alguns poucos autores entre os citados, um panorama que possibilite refletir acerca dos modos de percepção e representação do mundo para os Guarani (sobretudo Mbya), isto é, sua cultura e sua cosmologia. Articulam-se, para tanto, conceitos próprios desse povo identificados por meio do trabalho etnográfico, promovendo ainda uma interlocução mais ou menos direta com a literatura antropológica contemporânea, a fim de compreender sua relação com a terra.

## **Terra sem mal**

Publicado no início do século XX, *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani* (1987), de Curt Nimuendaju, viria a se tornar um marco para os estudos sobre os mitos dos Guarani.<sup>2</sup> O livro é uma descrição de relatos

migratórios dos Apapocúva-Guarani, com considerações acerca das motivações religiosas que provocaram tais deslocamentos. Leva em conta os mitos – chamados, à época, de lendas – fundadores da especulação religiosa desse povo sobre o cosmos (o mundo), sobretudo com base em um discurso cosmogônico e escatológico. É nesse importante marco que Nimuendaju traduzirá um conceito muito presente em todo o pensamento filosófico, religioso e cosmológico guarani: *yvy-marãey*. Traduzido anteriormente como “terra onde não se morre”, será registrado e canonizado pelo autor na expressão “terra sem mal” (PIERRI, 2013a, p. 153).

Será com Hélène Clastres, em 1975, no entanto, que o termo se tornará preocupação central, a ponto de intitular a principal e mais difundida obra da autora. Em *A Terra sem mal*, H. Clastres coloca como epicentro dos seus apontamentos a cosmologia guarani e sua relação com os movimentos migratórios. A autora elabora uma distinção entre messianismo e profetismo<sup>3</sup>, com todas as estruturas e dinâmicas sociais implicadas na engenharia desses movimentos. Em especial, explora os métodos, regras e demais pormenores que, fundados nos mitos, descrevem histórica e cosmologicamente, entre outras coisas, as formas e maneiras de ascensão aos planos superiores, à morada celeste., ou seja, à própria Terra sem mal.

Mas como entender o que é a Terra sem mal? Tal empresa mobilizou massas consideráveis de Guarani, em um movimento de idas ao leste, onde nasce o sol, em busca de ascensão às moradas celestes (CLASTRES, 1978, p. 31; CLASTRES, 1990, p. 11). A autora define: “a Terra sem mal é esse lugar privilegiado, indestrutível, em que a terra produz por si mesma os seus frutos e não há morte” (CLASTRES, 1978, p. 30). Há variações dos mitos e das personagens, mas, grosso modo, no discurso cosmogônico guarani, um determinado demiurgo – geralmente Nhanderu Papa Tenonde – criou uma sucessão de terras que, impróprias ou imperfeitas, foram sendo substituídas, umas pela outra, a partir de cataclismos como fogo e grandes inundações. Em um dos desdobramentos do mito, o demiurgo se recolhe juntamente com outras divindades criadas por ele em sua morada celeste, que ficaria a leste, além dos mares, em direção ao sol. Tal morada celeste é a terra prometida, a Terra sem mal (*yvy-marãey*), onde o alimento e todas as coisas são inesgotáveis, onde não há tabus matrimoniais, não há necessidade de trabalhar, todos são imortais e eternos. Os caraíbas, grandes profetas, mobilizam milhares de Guarani, afirmando serem conhecedores das “belas palavras” – os cantos e ritos orais dos xamãs Guarani, característicos por serem proféticos e escatológicos – e do caminho certo para a morada celeste, acessível em vida. Escapar-se-ia, assim, da terra atual, a terra má, que é *yvyimba’ emegua*, a terra imperfeita fadada à destruição (Idem, p. 89).

Para ascender à *yvy-marãey*, há um árduo processo, um difícil itinerário que está muito além de uma viagem: o corpo deve ser preparado para o *kandire*<sup>4</sup>, a passagem a *yvy-marãey*. Para tanto, deve-se observar todas as normas (*rekoray*) impostas pelas “belas palavras” e pelas orientações do

caraiabas, atingindo o estado de *aguyje*, o estado de perfeição, de completude (Idem, p. 97), de totalidade acabada (CLASTRES, 1990, p. 46). Assim, para os Guarani, “morada dos ancestrais, sem dúvida, a Terra sem mal também era um lugar acessível aos vivos, aonde era possível, ‘sem passar pela prova da morte’, ir de corpo e alma” (CLASTRES, 1978, p. 31). Há nesse discurso, portanto, uma notável ponte que liga o humano ao divino de uma maneira distinta da visão europeia: a distância que os separa, irreduzível para a cosmologia judaico-cristã monoteísta, é negada. O grande ponto, que culmina em uma ontologia ameríndia guarani absolutamente distinta da não ameríndia, é a possibilidade de se tornar semelhante aos deuses, a instituição de um devir-deus. Hélène Clastres classifica esse pensamento, o de serem os Guarani seus próprios deuses, como uma espécie de religião ateia (CLASTRES, 1978). Viveiros de Castro sintetiza:

A religião tupi-guarani, como argumenta Hélène Clastres, fundava-se na ideia de que a separação entre o humano e o divino não era uma barreira ontológica infinita, mas algo a ser superado: homens e deuses eram consubstanciais e comensuráveis; a humanidade era uma condição, não uma natureza (VIVEIROS DE CASTRO, 2011b, p. 205).

Em que pese a insuficiência ou a limitação em relação às perspectivas adotadas por Hélène Clastres, sua contribuição para o tema é evidente. Mas é com base na importância da coerência histórica do trabalho científico antropológico que apontaremos reflexões e contrapontos atualizados, ora complementares, ora contraditórios em relação ao trabalho da autora com o tema.

No tocante à distinção entre messianismo e profetismo, Hélène Clastres (1978) apresenta a maneira como o chamado profetismo guarani se alterou ao longo do tempo, adotando muito mais um perfil sociológico do que propriamente religioso. Para a autora, a posição oposta entre política e religião (CLASTRES, 1978, pp. 44-45; SZTUTMAN, 2005, p. 46) faz com que a religião dos Guarani negue imposições de ordem política e normativa (CLASTRES, 1978, p. 47) e que as crises históricas enfrentadas por eles alterem a lógica de funcionamento das migrações, que passariam a ter a religião não tanto como mola motriz, mas como elemento de coesão para a confrontar forças externas (Idem, Ibidem, p 68). Em contraste, Daniel Pierri critica as

perspectivas excessivamente substancialistas do tema da dita "Terra Sem Mal", ambos mobilizados [*sic*] pela teoria clastriana, em que pese seu valor inegável. Não há qualquer diferença de natureza entre messianismo e profetismo porque a inversão das tecnologias associa-se àquela outra inversão recorrentemente mencionada por H. Clastres que remete ao fato de que nas moradas celestes não haveria trabalho (PIERRI, 2013a, p. 141).

O autor se refere a uma oposição que ao leitor desavisado talvez não seja muito clara: a crítica se insere no contexto de uma descrição de como a apropriação da tecnologia do homem branco está presente em discursos proféticos indígenas. Por exemplo, que em determinada época os brancos seriam destituídos das suas tecnologias que serviriam, então, aos índios; ou que, ao ascenderem às moradas celestes, teriam toda sorte de tecnologias, inesgotáveis. Isso, de modo algum, distanciaria a natureza e o caráter entre profetismo e messianismo. Ora, se adotarmos uma visão essencialmente clastriana, a tendência seria uma impossibilidade de consubstanciar elementos que não são “puramente indígenas” com o profetismo, essencialmente indígena para a teoria de H. Clastres. A interferência europeia indesejada, característica do ponto de vista da autora, recebe uma crítica muito mais aprofundada por Pierri. O autor se apoia em teorias mobilizadas pela filosofia da ciência para o que chama de purificação, ou “teorias excessivamente substancialistas” (PIERRI, 2013a), isto é, teorias etnológicas que procuram uma espécie de afastamento necessário de qualquer tipo de influência cultural ou sociológica externa e de polos opostos e incomunicáveis. Daí a caracterização por H. Clastres do profetismo como puramente indígena (CLASTRES, 1978, pp. 54-83; PIERRI, 2013a, p. 141; SZTUTMAN, 2005, p. 48), e o reconhecimento de que, a partir do choque civilizacional com o europeu, a motivação das migrações se deslocaria do religioso para o político<sup>5</sup>, desvirtuando a figura do caraíba. Para a autora, o profeta não poderia ser uma figura política, pois os discursos religioso e político seriam essencialmente opostos.

Apesar do uníssono em relação à ojeriza ameríndia à centralização do poder, há uma franca oposição de ideias entre Hélène e Pierre Clastres em um ponto importante. A primeira sustenta que o choque civilizacional entre europeus e os Guarani teria deslocado do religioso para o político o sentido do profetismo da busca pela Terra sem mal. Já o segundo sugere, em um escrito evidentemente mais abrangente (CLASTRES, 2011)<sup>6</sup> em que se refere a sociedades indígenas de um modo geral, que a religião, longe de simples superestrutura, é própria e imanente do ser social indígena, que “a fundação da sociedade primitiva não provém da decisão humana mas da ação dos divinos” (Idem, p. 191). A contradição é clara: enquanto H. Clastres afirma que as mudanças na estrutura social guarani, a partir de uma nova configuração causada pela influência europeia, promoveram uma alteração na lógica interna da própria religião daquele povo – sugerindo, assim, que a religião está supostamente submetida a bases estruturantes mais elementares como política e economia, para Pierre Clastres, a religião é mais do que superestrutura: é o fundamento da sociedade indígena, o que sugere uma impossibilidade de submissão, tal como Hélène Clastres coloca.

O teor da conclusão da obra de Hélène Clastres é amargo e melancólico. Nele, a cataclismologia do discurso profético guarani parece se desvirtuar com a expansão da civilização branca e europeia. A partir da individualização de valores coletivos antigos, do descaminho na

relação entre política e religião, da tentativa de manter uma cultura apesar das agruras práticas sociais e econômicas impostas pelo modo de vida europeu, a autora aponta que o profetismo guarani, a religião e a filosofia acerca da Terra sem mal, está fadada a um fim próximo (CLASTRES, 1978, pp. 109-116).

A partir das linhas finais de *A Terra sem mal*, podemos tecer uma crítica com relação à conclusão essencialmente pessimista da obra. Apesar do que previu Hélène Clastres (que do profetismo guarani só restariam as “belas palavras”, impotentes, capturadas pelas forças do Estado, a partir de uma influência da política na religião), o que vemos no trabalho etnológico contemporâneo, é exatamente o oposto. A ideia de purificação empreendida pelo pensamento clastreano parece ter ignorado todo o potencial de renovação, reinvenção e atualização do discurso filosófico-religioso guarani.

Entre os equívocos provocados pela autora, Eduardo Viveiros de Castro (2011a, pp. 210-211) critica, por exemplo, a exclusividade com que Hélène Clastres atribui aos caraíbas o prestígio advindo do dom da oratória, do falar bem. Na verdade, essa qualidade era amplamente respeitada, e se estendia a outras figuras, bem como àqueles dotados de talento para o canto, a música e o discurso. Viveiros de Castro aponta uma série de outros autores confirmam essa amplitude. Sobre a centralidade da questão política da recusa do Estado, o autor sugere que H. Clastres parece ter ignorado os cronistas e jesuítas que afirmavam a tendência indígena em não reconhecer líderes e autoridades absolutos, ou mesmo imposições coercitivas, limitando essa característica no caso dos Guarani, ao discurso profético negador da ordem social (Idem, p. 219).

Ora, nas duas críticas mencionadas, o autor reporta, aparentemente, um mesmo equívoco: a redução das características mais gerais a casos mais específicos. Segundo Hélène Clastres, o caraíba tem prestígio porque apresenta um “discurso desterritorializado(r)”, que nega e é oposto a tudo que, na teoria clastriana, é ruim: o poder separado, a emergência do Estado, entre outros<sup>7</sup>. Mas, na verdade, o caraíba tem prestígio porque tem um discurso, porque fala (bem).

Da mesma forma, a negação do Estado não se dava apenas no discurso dos caraíbas, mas inclusive nele, pois estava no próprio *modus vivendi* desse povo. Em outro ponto, apontará o autor, a teoria do discurso negador das regras sociais dos caraíbas, proposta por Hélène Clastres, não se sustenta, pois, se o discurso dos caraíbas, por um lado, recusava as imposições matrimoniais e a agricultura, por outro, sustentava e incentivava a guerra (Idem, pp. 226-227). E na sociedade tupi-guarani, era a guerra um elemento basilar e, portanto, uma regra social aos olhos de Viveiros de Castro. Acrescentamos à crítica, uma evidência: Hélène Clastres sugere que as migrações baseadas na Terra sem mal, a certa altura, tenham se dado como contrapartida negadora das mudanças sociais. Os Guarani viviam, por exemplo, um aumento demográfico que favoreceria a emergência de chefes

muito poderosos, ou seja, de um poder centralizado indesejado por esses povos. Ao mesmo tempo, com base em informações de D’Abeville sobre a abundante guerra dos tupinambás, a autora caracteriza os Guarani como conquistadores que, com o crescimento demográfico, irão se expandir geograficamente (CLASTRES, 1978, pp. 59-60). Eis o que Viveiros de Castro diz que Hélène Clastres não conseguiu enxergar, mesmo estando na ponta de sua pena: a guerra é uma das bases da sociedade tupi-guarani e, portanto, elemento característico de sua ordem social. Se são conquistadores – portanto, belicosos –, como afirma a autora, e o discurso dos caraíbas incentiva a guerra, esse é, ao menos, um ponto da ordem social não negado no profetismo guarani.

No mais, a própria ideia da incomunicabilidade entre religião e política se verá, na prática, derrocada. Tal relação, diferente do que sugeriria Hélène Clastres, não haveria de desvirtuar o profetismo ou a cosmologia guarani, o que, no mais, denota uma visão purificadora<sup>8</sup> e, a nosso ver, sugere uma espécie de protecionismo das ideias que se baseia em uma negação da dinâmica comum de todas as culturas: a de se reinventar.

#### Atualização, reinvenção

Com efeito, não se tratam de mitos transmitidos mecânica e irrefletidamente ao longo das gerações: os Guarani reinventam e ressignificam seus discursos. Nesse sentido, como aponta Pierri, frente a relatos de versões atualizadas sobre os cataclismos pelos quais deve passar a humanidade – no caso, os Guarani –, postos em relação com a cataclismologia desenvolvida por Nimuendaju,

[e]stamos diante de reflexões de pessoas guarani que atualizam elementos de sua cosmologia para explicar o contexto atual no qual estamos inseridos, marcado pela expropriação territorial operada contra os índios, pela devastação da Mata Atlântica, pela intensificação exponencial de projetos de infraestrutura sobre suas áreas de ocupação e pela midiaticização de catástrofes ambientais. As “causas” do cataclismo, do ponto de vista desse xamã são justamente esses pontos: “os brancos furaram a terra”, dizia remetendo à forma como os mais velhos costumam se referir à abertura de estradas, túneis, barragens e projetos de infraestrutura em geral. “Os brancos acabaram com as matas e com os bichos”, continuava, “e ainda culpa os Guarani-Mbya”, completando em referência implícita à acusação de alguns ambientalistas que defendem a expulsão dos Guarani das terras sobrepostas a unidades de conservação, como é o caso da sua aldeia (PIERRI, 2013b, p. 177).

Esse interlocutor, xamã guarani-mbya, revela a atualização da cosmologia: um fim do mundo em que virá água para limpar a terra, mas, diferente do que sugere uma das versões originais do mito (NIMUENDAJU, 1987), a “água vai vir por baixo, levantando a terra”. Tal colocação está em

evidente harmonia da construção do discurso escatológico com a visão que esse indivíduo tem da realidade: se “os brancos furaram a terra”, a água que varrerá a terra má (*yvyimba’ emegua*) só pode vir por baixo. Não obstante, há ainda outros exemplos de atualização das reflexões acerca do fim do mundo entre os Guarani, como um xamã que relacionava o risco de uma catástrofe envolvendo acidentes na Usina Nuclear de Angra I, no Rio de Janeiro, construída próximo à sua aldeia, o que faria o “mundo acabar com fogo” (PIERRI, 2013b, p. 182). Essas constantes especulações são, como sugere o autor, mais do que simples reprodução de mitos, a demonstração de um amplo debate; e mais: é evidente que se está especulando sobre o cosmos, mas de modo algum essas especulações estão apartadas da realidade vivida por esses povos, “no sentido de articular explicações a respeito da situação concreta em que vivem com as projeções sobre o fim do mundo” (Idem). A teorização sobre a busca por *yvy-marãey* também adquire, na literatura contemporânea, um novo suspiro, e será trabalhada pela perspectiva da corporalidade guarani por Pierri (2013a).

Neste artigo, não será possível explicar a fundo todos os significados e implicações dessa repescagem do conceito. No entanto, cabe examinar de que forma o termo volta com forte apelo à linguagem. E, já que tratamos de linguagem, em guarani, *yvy* significa “terra”; *marã*, “ruim”, “má”, “perecível”; e *y* é um sufixo negador, de maneira que *marãey* é aquilo que é “não ruim”, “sem mal”, “infinito”, “imperecível”. Talvez o leitor tenha achado tardia a explicação linguística, mas ela surge oportunamente. A definição de *marã* e *marãey* como perecível e imperecível, respectivamente, ganha espaço no trabalho recente de Pierri, que empreende uma análise profunda, e cuida de se aproximar bem dos significados e significantes desses termos na língua guarani. Na relação entre *marã* e *marãey*, o autor identifica a linguagem sensível que designa a oposição entre o mundo terrestre e mundo celeste (Idem, p. 154), demonstrando, para tanto, a importância para a corporalidade guarani.

Dessa forma, um conceito como *aguyje*, tido como o estado de perfeição ou de plenitude por autores já citados, será abordado por Pierri como maturação corporal.<sup>9</sup> Ou seja, o estado a que o indivíduo guarani precisa chegar, por meio de uma série de condições específicas<sup>10</sup>, para atingir o *kandire* e, assim, ser conduzido a *yvy-marã-ey*. Logo, nos parece que a especulação filosófico-religiosa atual escapa para um imanentismo que, somado à ecologia do *tekoha*, como será visto adiante, liga o pensamento cosmológico à vida prática dos Guarani.

## Terra e cosmologia

Com relação à percepção guarani sobre o espaço e a terra, o contexto atual, histórico e baseado na realidade concreta, também oferece implicações. Identificar as causas internas



responsáveis pelas migrações e deslocamentos dos Guarani é, como afirma Ladeira (1999, pp. 81-82), uma tarefa sem fim. A soma de elementos sociais, culturais e religiosos, em uma dinâmica própria de um movimento vivo, em constante reafirmação e atualização, contribui para uma complexidade que se mostra difícil de acompanhar. Um conceito importante para entender a relação dos Guarani com a terra, o *tekoha* (ou *tekoa*) pode ser traduzido como a ecologia guarani, em sentido prático, e economia cosmológica, em sentido filosófico. Composto pela herança (do solo e do ambiente no geral) e pelo empenho (trabalho) – ambos oferecidos pela divindade criadora (Nhanderu) – o *tekoha* é ecologia em um sentido também cosmológico. O termo compreende não apenas o uso do solo e a relação com o ambiente, sua materialidade terrena, mas também a inter-relação de espaços culturais, econômicos, sociais, religiosos e políticos (MELIÀ *apud* LADEIRA, 1999, p. 86).

Ladeira ainda demonstra a preocupação da especulação guarani sobre a renovação, possibilitando a perenidade dos seres, em contradição com o uso abusivo e indiscriminado dos bens naturais. Ela destaca que a economia cosmológica *mbya* se baseia em renovação e na qualidade. Em *yvy-marãey*, não há uma quantidade infinita e inesgotável de alimentos, mas uma abundância baseada na qualidade renovável desses elementos. Isso parece sugerir uma atualização baseada na possibilidade de atingir a imortalidade por meio da legitimação e da continuidade da própria sociedade guarani, ou seja, o oposto do que sugere Hélène Clastres ao final de seu livro. Corroborando o teor ecológico atual do conceito de *tekoha* ao se referir aos Guarani e aos Kaiowá, Pimentel (2006, p. 33) afirma que “a terra não é um objeto a ser possuído ou utilizado de forma intensiva: significa uma possibilidade de se colocar no espaço de forma adequada ao viver humano”.

Um dos problemas enfrentados pelos *mbyas* do litoral sul e sudeste do Brasil, dos quais fala Ladeira, é a perda de parte de sua herança na terra relacionada ao desmatamento da Mata Atlântica. Isso tem consequência direta nas dificuldades de se alcançar *yvy-marãey*, pois, com menos recursos, “não se pode viver como eles”, as divindades; não se pode viver o *kandire*, ou seja, ascender a *yvy-marãey* sem passar pela prova da morte (LADEIRA, 1999, p. 89).

Por derradeiro, as normas e práticas demarcatórias não correspondem a uma compreensão holística de todos os fatores simbólicos e culturais pertinentes ao povo afetado:

A aplicação das normas administrativas oficiais para demarcação das Terras Indígenas (TIS) mostra-se ineficaz diante do universo sociocultural guarani e da complexa situação territorial da etnia. Para se sair dos impasses que, via de regra, revertem na paralisação dos processos de regularização fundiária ou no desfecho insatisfatório para os índios e/ou seus confrontantes, é fundamental criar uma política que, considerando as peculiaridades do território e do modo de ocupação guarani,

defina procedimentos adequados a garantir-lhes terras, levando em conta a realidade em seu conjunto (LADEIRA, 2000, p. 782).

Cabe lembrar que os critérios, e até mesmo a necessidade, de se definir e confinar espaços determinados para territórios indígenas não foram um projeto levado a cabo por essas sociedades, como demonstra a autora:

A sociedade nacional produz a categoria de "terra indígena", associando-a ao significado mais amplo de "território", enquanto um espaço suficiente para o desenvolvimento de todas as relações e vivências definidas pelas tradições e cosmologias. Com relação aos Guarani, a redução do conceito de seu território ao de suas terras é totalmente imprópria (Idem, p. 784).

A relação dos Guarani com o espaço, sua disposição em aldeias e dinâmicas sociais fundadas nas redes de parentesco, se baseia em uma mobilidade latente própria da cultura viva das migrações, como demonstrado neste trabalho. Ao longo dos tempos e ainda nos dias atuais, essa relação é devidamente ressignificada e atualizada a partir das trocas com o mundo e com outros povos – inclusive com o homem branco, suas tecnologias e formas de viver. Ou seja, “o conceito de território supera os limites físicos das aldeias e trilhas, e está associado a uma noção de mundo que envolve a redefinição constante das relações multiétnicas, o compartilhar e dividir espaços” (LADEIRA, 2000, p. 785).

### **Terra: história e conceitos**

Buscar na História as origens e transformações das nossas percepções e maneiras de conceber o mundo não é, senão, uma maneira de atestar a legitimidade das nossas próprias categorias. Ao tentar determinar uma linha histórica que remonta à utilização da terra pelo homem ao longo das eras, sua agremiação ao pensamento econômico, mercantilista, ideológico, liberalista e capitalista, fazemos um exercício comum, mas repleto de armadilhas epistemológicas. A priori, a História e o homem aos quais nos referimos são ideias que têm nome, endereço e data de nascimento certos, por assim dizer. São, afinal, categorias, tais como concebidas pelo pensamento europeu. Ora, essa História, com “h” maiúsculo, excluiu de fato uma série de povos que não apenas não partilham necessariamente da mesma concepção de tempo e de causalidade, mas que, por isso mesmo e por consequências políticas de dominação colonial, viram-se tolhidos de que seus pontos de vista fossem considerados na narrativa histórica oficial. E, se a História é um palco aonde apenas os privilegiados sobem, o que se dirá da posição de quem tem o poder de julgar quem é o homem?

Basta olhar, a partir dos relatos dos cronistas do Brasil colônia, para a maneira como havia uma grave diferenciação na forma de ver o outro: enquanto o índio olhava para o europeu procurando ver um deus – daí os Tupi-Guarani o chamarem pelo termo “caraíba”, relativo ao divino (VIVEIROS DE CASTRO, 2011a, p. 208) –, este buscava no primeiro nada mais do que uma besta. Diferenciação para mais de um lado, e para menos, de outro.

E se o critério de quem é homem está em jogo, também estão os direitos assegurados a essa categoria de ser no mundo. Se os direitos são do homem, mas nem todos o são, então aquele que tem o poder de classificar tem um direito (e poder) a mais: o de excluir ou incluir em sua categoria aquele que julgar merecedor de direitos.

Com efeito, os ideais de igualdade da Revolução Francesa estavam vinculados a um tipo específico e construído de homem, que compreendia uma determinada parcela da sociedade, de um determinado país, de um determinado continente, de uma determinada parte de um hemisfério. Com as revoluções constitucionais e o desenvolvimento dos direitos sociais nos Estados democráticos, pouco a pouco, a ideia de homem como referencial genérico e destinatário único de direitos foi dando lugar a uma quantidade cada vez maior de titulares de direitos, de grupos aos quais se estenderam direitos individuais ou a quem foram atribuídos direitos sociais. Alargou-se, assim, não apenas o conceito de homem, mas os direitos que a ele correspondem.

Portanto, se o homem em seu sentido semântico não é senão um vício linguístico – para não dizer mais sobre as implicações machistas do uso do termo –, pois abarca o gênero humano como um todo, de fato, as sequelas de tal vício e de uma História de dominação presente na própria formação do Ocidente, perpetua uma dissimulada desigualdade relacional entre diferentes grupos, compreendendo assimetrias antitéticas de toda sorte. Perpetua, de certa forma, o que Reinhart Koselleck (2006) nomeia como conceitos antitéticos assimétricos, em uma espécie de sinédoque em que se refere ao todo pela parte. O escorregão não se mantém apenas no campo linguístico (como se fala sobre “homem”, “igreja”, pretendendo na verdade se referir ao grupo humano em sua generalidade ou à instituição religiosa), mas que permanece como uma “sobrevivência”, no sentido funcionalista malinowskiano, das categorias antitéticas e assimétricas do “nós” *versus* “eles”; ou do “civilizado” *versus* “bárbaro”, ainda que surja de maneira dissimulada, subjacente ao plano superficial de direitos humanos, escamoteado nos discursos políticos do legislador defensor do agronegócio, na inaplicabilidade e omissão do Poder Executivo para assegurar os direitos dos “outros”.

É verdade que as unidades históricas podem adaptar os conceitos gerais até transformá-los em singulares, de modo a determinarem e compreenderem só a si mesmas. Para um católico, “a Igreja” pode ser apenas a sua; para um comunista, “o partido” pode ser apenas o seu; “a Nação”, para a

Revolução Francesa, designava evidentemente apenas a sua. O artigo definido serve para estabelecer a singularização política e social (KOSELLECK, 2006, p. 192).

A relação assimétrica imposta por uma verticalidade política depreende do Estado como titular de todo o direito de reconhecer direitos, pelo menos no que se refere à análise proposta neste artigo. É uma distinção que corta por dentro a legitimidade do Estado como o único reconhecedor de direitos: se é ele que pode reconhecer e conceder direitos –a figura de linguagem engana, pois nos faz esquecer quem é o Estado, isto é, composto por pessoas humanas, de distintas origens da sociedade, com particulares visões de mundo, de ação do poder público –, também é ele que tem a propriedade (com toda a ironia da palavra) sobre o discurso formal que inclui ou exclui os titulares de direitos das categorias próprias do pensamento e lógica jurídica ocidentais. Assume, para tanto, a universalidade das suas categorias como possibilidade de assegurar a legitimidade da sua função. Ou seja, o Estado se utiliza de suas próprias ferramentas para determinar de que maneira se configura a realidade jurídica, quem dela faz parte, quem é sujeito de direito e qual a relação deste sujeito consigo.

Nesses casos, um grupo concreto reclama o direito exclusivo à universalidade, aplicando um conceito linguístico apenas a si próprio e rejeitando qualquer comparação. As autodenominações desse tipo produzem conceitos opostos que discriminam os excluídos (KOSELLECK, 2006).

Portanto, é comum perceber a insistência da posição “nós” *versus* “eles” subjacente ao discurso que pretende perpetuar a posição hegemônica, ora mascarado sob um pretexto conservacionista que pretende engessar a identidade do indígena como um remanescente do passado (que em sua essência possui uma característica inconciliável com a adoção de ferramentas tecnológicas, discurso que o desqualifica como índio); ora dissimulado em um programa de política progressista que, não obstante, exclui do progresso aqueles não interessados, vistos como obstáculos.

Nesse sentido, a própria concepção que se tem da propriedade da terra não é, senão, uma das maneiras particulares de ver esse fenômeno, tornada oficial por ter sido a concepção “vencedora” da História. Quando confrontada com a originalidade do vínculo entre as ideias de terra e propriedade, percebe-se que a propriedade da terra não é uma concepção absoluta e fundamental do ser humano, sendo constituída por uma determinada sociedade, em um determinado recorte temporal – leia-se, sociedade europeia pós-Idade Média. Assim,

A ideia de apropriação individual, exclusiva e absoluta, de uma gleba de terra não é universal, nem histórica nem geograficamente. Ao contrário, é uma construção humana localizada e recente. Estado

e Direito modernos começam a surgir na Europa lá por volta do século XIII, talvez antes, teorizados a partir do século XVI com as informações fantásticas que traziam de cada parte do mundo as caravelas dos aventureiros, conquistadores e mercadores (MARÉS, 2003, p. 17).

Recorrer a Carlos Frederico Marés, em sua análise sobre da função social da terra, nos serve duplamente: além de autor de reconhecida envergadura no tema de Direito agrário e conflitos sociais no campo, nos dá a oportunidade de ver a terra em termos próprios da dogmática do direito. Mobiliza-se nessas linhas a análise dogmática sobre a visão e história da propriedade privada da terra para a sociedade nacional brasileira, de herança liberal e capitalista. Portanto, o ponto de vista dogmático do autor serve para demonstrar o outro lado da moeda, a visão não indígena, em seus próprios termos. Isto é, assim como cuidamos para que a visão guarani fosse entendida a partir de sua própria fala – ou a do antropólogo –, no campo do direito, optamos por um autor que condiz com o caráter dogmático característico da disciplina. Não obstante a oscilação entre abordagens críticas e dogmáticas possa parecer estranha, trata-se de um percalço do caminho interdisciplinar e da tentativa de dar tratamento simétrico aos discursos que condizem com a identidade de cada disciplina.

Com o enfraquecimento e o conseqüente fim do feudalismo e a expansão do mercantilismo, o mercado passou a considerar os indivíduos a partir do valor de seus bens acumulados, favorecendo, assim, o individualismo e a crescente particularização do trabalho, que culminará na insurgência da burguesia a reclamar direitos de propriedade (MARÉS, 2003, p. 17). A própria concepção do trabalho passa por uma reformulação a partir da reforma protestante: a secularização do modo de vida religioso e seu contraste com a teologia ascética da Igreja Católica contribuem para a transformação da relação do europeu com a propriedade (WEBER, 2001). Houve, portanto, influências das mais diversas ordens, entre elas a resignificação do trabalho a partir de Locke (*apud* MARÉS, 2003, p. 23), que o concebe como o fundamento da propriedade e afirma ser legítima a acumulação para além das necessidades do indivíduo, desde que não de matéria perecível.

Tal concepção dará margem a uma interpretação de grande impacto para tratar a terra como propriedade absoluta: se seu fundamento é o trabalho, nada impede que, com o capitalismo baseado na compra e venda de força de trabalho, a propriedade se torne legítima a partir da exploração do trabalho alheio. Ou seja, ainda que seja baseado no trabalho dos outros, a terra está fundada no trabalho e, portanto, é legítima. Mas a interpretação vai além: se para Locke só se pode acumular aquilo que não é perecível, que não se deteriora, qualidade cuja imagem última é o dinheiro – um bem fungível por excelência –, o recurso necessário para que se estenda essa qualidade de perenidade a outros bens é agregar-lhes valor próprio e os tornar passíveis de troca,

capitalizá-los. É o que se faz com a terra, tornando-a um bem com valor agregado independentemente de sua produção. Como exemplifica Marés:

Se levarmos em conta que a terra era, e é ainda, a melhor e a principal garantia hipotecária ao sistema financeiro, fácil a conclusão da importância para o sistema capitalista financeiro-bancário do caráter absoluto da disponibilidade da terra. Quando o banco fica com a terra do devedor inadimplente, ela passava a representar apenas um valor. Isso significa que, embora não fosse interessante a manutenção das terras como reserva de valor porque entrava o desenvolvimento do capitalismo, retirar essa característica seria muito pior, por isso se admite a manutenção da reserva do valor temporariamente. Se o uso dominasse a propriedade, porém, o banco deixaria de ter interesse na terra como garantia (MARÉS, 2003, pp. 187-188).

Um estudo sobre as origens e fundamentos da conceituação da terra no Brasil remonta à aplicação das políticas portuguesas de gerenciamento da colônia, de maneira que, no regime sesmarial, entre 1375 e 1822, “a lei limitou o acesso, permitindo somente a quem fosse amigo do rei, ou tivesse suficiente capital para contratar trabalhadores ou, melhor ainda, as duas coisas ao mesmo tempo” (MARÉS, 2003). A Lei de Sesmaria assumia o critério do uso da terra para assegurar a propriedade, instituindo, mais do que um direito, uma obrigação de lavrar a terra. Era antes uma lei de obrigações do que de direitos: cultivar a terra; manter gado apenas na quantidade mínima necessária para arar a terra; obrigação trabalhista de vínculo a um patrão e salário máximo estabelecido; fixação de valores a serem pagos pelos lavradores aos proprietários em caso de arrendamento, entre outros (Idem, p. 31).

Mas a propriedade da terra com base no seu uso não era consoante com os ideais liberais que surgiram no século XVIII, de maneira que foi necessária uma reformulação, já no Império, da definição e da política de propriedade sobre a terra. A Lei de Terras do Império, nº 601 de 1850, suplantou a zona da crítica feita pelo liberalismo ao critério do uso e à propriedade relativa, gerando um direito originário próprio por meio do instituto da concessão de terras devolutas, e, assim, reconhecendo como propriedade todas as sesmarias confirmadas pela produção. O novo diploma legal foi uma construção prática do direito liberal de propriedade, fazendo do uso um direito do proprietário. Para o pensamento capitalista, o próprio interesse do proprietário em auferir lucro já estabelecia o uso necessário da terra. Insere, com isso, a possibilidade de dispor, isto é, de vender, de contratar, sobre a terra. Estabelece-se, assim, que o fundamento da propriedade

[é] o direito de dispor, isto é, o ato pelo qual, um proprietário legítimo transfere o bem a outrem. Dito tecnicamente, é a legitimidade do contrato. O contrato legítimo gera uma propriedade legítima. O problema é a propriedade originária, a que não precisou de contrato, a primeira, inicial.

Para as coisas feitas, produzidas pelo ser humano é o trabalho. O trabalho origina a propriedade. No caso da terra também é o trabalho. Então voltaríamos ao uso, proprietário da terra é quem nela trabalha. Errado, para o direito capitalista! O uso da terra só gera propriedade em duas situações: 1) quando o Poder Público, o Estado, ou o Rei formalmente autorizam ou concedem o direito de uso, como no caso das sesmarias (neste sistema o uso tinha que ser mantido) ou como no cercamento inglês; 2) a usucapião, que nada mais é do que o uso continuado, como se dono fosse, de um bem, em geral é exigido pela lei que o usuário, de boa-fé, se considere proprietário (MARÉS, 2010, p. 184).

Na transição da concepção que trazia o critério do uso, pré-liberalista, para a de propriedade absoluta da terra, próprio do pensamento liberal capitalista que atribui à terra um valor de troca totalmente desvinculado do que nela se produz, observaram-se os direitos de uma classe emergente que articulava as formas de poder para concretizar o direito de propriedade como o “direito de fazer e de dispor do modo mais absoluto”, de acordo com o Código Napoleônico de 1804. Tal posição não se manteve intacta: fazia-se necessária a reformulação da propriedade da terra de maneira a compreender a crescente onda de direitos fundamentais sociais que se espalhou com os movimentos constitucionalistas (são exemplos a Constituição mexicana de 1917, marco dos direitos sociais, seguida pela Constituição alemã de Weimar, de 1919). Havia necessidade de se considerar o interesse coletivo nas tomadas de decisão sobre a maneira de regular a terra, o que resultou nos discursos de implementação de melhores condições ao trabalhador camponês, de uso racional dos recursos e ambientais e, mais importante, da distribuição da terra, chamada de reforma agrária.

Nesse ínterim, o Estado brasileiro opta por seguir a demanda corrente, criando o Estatuto da Terra a partir da lei nº 4.504 de 1964, que tinha entre seus principais objetivos a instauração da reforma agrária para extinguir o latifúndio e o minifúndio, e a adoção da função social da terra.

Art. 2º É assegurada a todos a oportunidade de acesso à propriedade da terra, condicionada pela sua função social, na forma prevista nesta lei.

§ 1º A propriedade da terra desempenha integralmente a sua função social quando, simultaneamente:

- a) favorece o bem-estar dos proprietários e dos trabalhadores que nela labutam, assim como de suas famílias;
- b) mantém níveis satisfatórios de produtividade;
- c) assegura a conservação dos recursos naturais;
- d) observa as disposições legais que regulam as justas relações de trabalho entre os que a possuem e a cultivem (BRASIL, 1964).

Portanto, a função social da terra, a obrigação dos direitos laborais e a necessária produtividade foram incorporadas aos critérios para a propriedade da terra, instituindo, para controle do disposto, a possibilidade de desapropriação por interesse social e estabelecendo uma meta de produtividade, sob a ameaça de um imposto próprio, o Imposto Territorial Rural (ITR), que variava de acordo com o Grau de Utilização da Terra (GUT) (MARÉS, 2010, p. 192). Sobre as disposições do Estatuto da Terra sobre o uso atrelado ao interesse social, direcionadas à finalidade quase exclusivamente produtiva, Marés afirma que se confundiu função social com produtividade. Em nosso entendimento, porém, não se trata de confusão, mas de intenção deliberada de redução do uso da terra à lógica produtiva, haja vista a conhecida política desenvolvimentista praticada pelo governo militar de então. Ela é, inclusive, abordada em uma de suas facetas pelo autor, ao mencionar a Revolução Verde, que consistiu na infusão de investimento de capital, mecanização e incentivo de uso de agrotóxicos no campo, possibilitando o agronegócio. A partir de uma análise topográfica do referido Estatuto, Marés apresenta um entendimento de que “a ideia de função social da propriedade não estava direta e exclusivamente atrelada à reforma agrária, isto é, não era apenas para fazer a terra produzir” (Idem). Demonstra-se, assim, como foram tratadas distinta e distancadamente função social, logo no início da lei, e produtividade, inserida no título do diploma que versa sobre política de desenvolvimento rural, com a criação do ITR.

### **Antropologia jurídica: uma possibilidade de abordagem crítica**

O aporte pretendido para fazer uso da perspectiva da antropologia jurídica se dará nos termos de um diálogo possível entre os pontos desenvolvidos neste artigo – distintas visões sobre a terra – e os estudos realizados por Étienne Le Roy e articulados no Brasil sobretudo por Orlando Villas Bôas Filho. Sem deixar de reconhecer outros estudos importantes da antropologia do direito que poderiam contribuir para a análise do tema<sup>11</sup>, cabe inicialmente estabelecer o recorte teórico pretendido e distinguir, brevemente, a antropologia do direito da antropologia jurídica, tal como estabelecida na tradição francófona, na qual os dois termos não são necessariamente sinônimos (VILLAS BÔAS FILHO, 2010, p. 322). Como a finalidade deste trabalho é uma análise holística das teses e categorias generalizantes sobre o fenômeno jurídico, adotamos o aspecto da antropologia jurídica, no lugar da antropologia do direito, pois

A expressão “antropologia jurídica” teria como finalidade delimitar, por razões essencialmente didáticas, o campo particular de estudo de uma disciplina que, tal como a antropologia, é



essencialmente holística. Nesse sentido, o qualificativo “jurídico”, justaposto ao enfoque antropológico, permitiria a definição dos fenômenos por ele qualificados como pertencentes ao campo do direito. Assim, a “antropologia jurídica” não se confundiria com a antropologia do direito, aquela concebida em termos de uma etapa essencial no processo de desfiliação (*désaffiliation*) da pesquisa antropológica em relação às “ciências jurídicas” e, portanto, de negação de uma atitude ancilar a qual a tornava uma espécie de “satélite” de uma ciência principal denominada genericamente “direito” (*le Droit*) (VILLAS BÔAS FILHO, 2010, p. 322).

A opção metodológica considera também o fato de melhor se encaixar em uma situação de pluralismo jurídico, pois qualifica de maneira autônoma os elementos constitutivos de um sistema jurídico, sem ter a necessidade de se manter atrelada, por exemplo, a noções como fatos e leis.

Michel Alliot inaugurara a tentativa de criação de uma “ciência não etnocêntrica do direito” que possa compreender o fenômeno do pluralismo jurídico de maneira a descentralizar do espectro deste estudo a experiência ocidental moderna e desconstruir sua pretensa universalidade. A tentativa ganha força com seu sucessor na direção do Laboratório de Antropologia Jurídica de Paris, como observado por Villas Bôas Filho (2014, 2015). No esteio dessa empreitada, Étienne Le Roy pretende mobilizar uma teoria do multijuridismo, que se funda na diversidade de configurações de elementos comuns a toda experiência jurídica. Antes de esclarecer o conceito, porém, cabe observar de que maneira sua abordagem se articula com o que é proposto neste artigo.

A maneira com que se deu a relação entre os povos, na engenharia política dos modelos de dominação de um povo sobre o outro e na dinâmica social da colonização – explicitada na história, em geral, e na história da antropologia, em particular –, evidenciou como a construção científica frente ao choque civilizacional foi pautada por uma relação não causal, embora com profunda afinidade<sup>12</sup>, entre um projeto político de dominação e pretensas teorias racistas e evolucionistas. O entendimento que se pôde tirar, posteriormente, foi o de que havia um entrave metodológico subjacente a essas práticas, que não pôde ser encontrado por conta da consequente miopia da abordagem evolucionista. Os estudos que apontam o etnocentrismo como um fato não se esgotam, e estão presentes na antropologia desde que foram evidenciados pelos funcionalistas.

O mesmo não pode ser dito sobre outros saberes que passaram pelo mesmo trauma da alteridade, tal como – e é o que nos interessa – a ciência jurídica, o direito ocidental. Tardamente é que surge o projeto de evidenciar o etnocentrismo que perpassa o direito em sua apreensão e forma ocidentais para descentralizá-lo. Critica-se seu pensamento solipsista, que relega outras formas igualmente legítimas de apreensão do fenômeno jurídico a meras subespécies que gravitam em seu orbe, universalizando a experiência jurídica ocidental a partir da qual todas as outras se fundariam.

Pierre Clastres enfrentou o tema do etnocentrismo na esfera política, procurando evidenciar a maneira como a ideia de o Estado ser o único horizonte possível de todas as sociedades humanas se mostra etnologicamente enganosa: não só há sociedades sem Estado; há, inclusive, aquelas que articulam mecanismos sociais diversos para impedir emergência de um poder separado, coercitivo, ou seja, sociedades contra o Estado (CLASTRES, 2003).<sup>13</sup> O projeto da antropologia jurídica de Alliot e Le Roy, de uma “ciência não etnocêntrica do Direito”, não se mostra, assim, tão distante da antropologia política de Pierre Clastres: ambas se apresentam como diferentes perspectivas antropológicas que fornecem aportes críticos para a superação do etnocentrismo, na medida em que procuram explicitar o caráter etnocêntrico das categorias ocidentais e das formas de relação destas com as categorias e modos de experiências humanas de outras sociedades.<sup>14</sup>

Nesse projeto descentralizador, Étienne Le Roy apresenta a teoria do multijuridismo com base no conceito de juridicidade, que engloba as distintas formas de apreensão do fenômeno jurídico, das quais o direito se inclui como uma forma particular. O que distinguiria as diferentes apreensões do fenômeno jurídico para Le Roy seria a configuração a partir de três elementos comuns: as normas gerais e impessoais (NGI), os modelos de conduta e de comportamento (MCC) e os sistemas de disposições duráveis (SDD) (*apud* VILLAS BÔAS FILHO, 2014, 2015). A diferença entre as formas de caracterizar a juridicidade se daria a partir de uma maior ou menor presença ou prioridade na relação entre os elementos. Não nos aprofundaremos aqui no tema da juridicidade. A posição de Le Roy serve como ponto de ancoragem em possibilidade de combate ao etnocentrismo que perpassa o direito por meio de práticas regulatórias sobre a terra, que é no que se circunscreve este trabalho. Não obstante, nos parece necessária uma crítica ao caráter englobante que o autor atribui à juridicidade, na medida em que se serve de elementos de pretensão universal. A adoção da teoria de Le Roy em sua totalidade se opõe, dessa maneira, à nossa proposta de desconstruir categorias universais.

O que cabe do trabalho de Le Roy – que tem uma farta experiência etnográfica com sociedades africanas – é a abordagem que demonstra como é possível e necessário descentralizar a experiência ocidental do espectro do fenômeno jurídico para torná-la uma forma específica e particular entre outras possíveis e prováveis, simetricamente equivalentes. Nesse sentido, a análise antropológica se vocaciona para a evidenciação e a problematização da projeção etnocêntrica da representação ocidental de mundo, no geral, e de sua concepção singular do fenômeno jurídico, em particular (VILLAS BÔAS FILHO, 2015, p. 178).

A exposição da teoria do multijuridismo é tecida por Le Roy sobre uma ontologia política do direito que se fundaria a partir de uma cosmogonia monoteísta judaico-cristã e, portanto, particular do mundo ocidental. É mister para compreender não apenas a distinção da forma de

apreensão do fenômeno jurídico que prioriza a lei na forma das normas gerais e impessoais e as demais formas que funcionam a partir de outros meios de regulação, mas também para problematizar a relação entre sociedades pautadas em distintas cosmogonias. A referência que serve de base para as diferenças nas formas de regulação é mobilizada a partir de fundamentos culturais, filosóficos e metafísicos distintos entre sociedades africanas, tomadas como animistas, e a sociedade ocidental, que se formou a partir do pensamento judaico-cristão.

O ponto utilizado por Le Roy para sustentar as diferentes prioridades dadas a um ou outro dos elementos da juridicidade (NGI, MCC e SDD) entre sociedades distintas possui grande afinidade com o raciocínio desenvolvido neste trabalho acerca da cosmologia guarani: distintas especulações metafísicas e cosmológicas (judaico-cristianismo *versus* animismo), quando friccionadas, evidenciam que há uma inegável variabilidade nas formas de concepção do concreto. E mais: essas formas de representação, especulação, cosmogonias e escatologias contribuem para a construção dos instrumentos e elementos culturais e, por consequência, também do direito.

Um dos pontos mais importantes da crítica feita por Le Roy está na sua concepção de “monolatria”, característica própria da forma de sociedade tomada pelo projeto civilizatório ocidental que estaria engendrada em uma posição monista acerca do mundo e de suas representações, o que explicaria a tendência hegemônica de suas categorias sobre as categorias de outras sociedades. O autor articula o conceito de nomologia<sup>15</sup>, baseado “sobre uma exogênese que supõe que a ordem do mundo teria sido imposta de maneira discricionária por uma divindade exterior, superior, onipotente e onisciente” (*apud* VILLAS BÔAS FILHO, 2015, p. 179). Ora, essa característica monista da cosmogonia judaico-cristã estaria por sua vez em relação direta com a prioridade à regulação dada a essa sociedade sob a forma de normas gerais e impessoais (NGI), isto é, uma sociedade pautada pela preferência pelas leis. Em contrapartida, em uma sociedade em que os agentes definidores do cosmos são múltiplos e estão diretamente presentes na relação do homem com o concreto (animismo africano), a forma de regulação acompanharia a de representação do mundo, fazendo com que a regra, a lei, não seja uma prioridade no que tange à manifestação do fenômeno jurídico. Estariam mais presentes, portanto, os modelos de conduta e de comportamento (MCC) e os sistemas de disposições duráveis (SDD), ou seja, o costume e o hábito formam preponderantemente o campo de articulação das atividades juridiformes.

É forçoso reiterar a evidente relação entre o pensamento cosmológico e a articulação do discurso dele depreendido para as mais variáveis formas de apreensão e de ação no mundo. A qualidade do discurso especulativo sobre a origem e o funcionamento do mundo se apresenta como base para a formação, inclusive, do pensamento jurídico. Menos radical, talvez, seja o exercício de imaginar a criação de um instrumento sem que para tanto se considere necessário ter plenamente claros sua

finalidade, seus meios de concepção, sua operacionalidade e, fundamentalmente, sua necessidade e motivação. Portanto, se o pensamento filosófico especulativo cosmológico não é anterior ao direito, é, ao menos, maior ou convergente com ele. Assim, não há fenômeno apreendido ou instituto criado pelo homem que não passe pelo seu prisma cultural, pelo seu lócus de enunciação.

O que diz Le Roy sobre a diferença das cosmogonias, usadas como base para a evidenciação das distintas formas de configuração dos elementos da juridicidade, serve para demonstrar a diferença também nas concepções sobre a terra e sua regulação no plano brasileiro: como demonstrado, a cosmologia guarani está repleta de atualizações especulativas, escatológicas e fundadoras de uma visão da terra e do espaço de atividade humana muito distinta da apropriação utilitarista com viés preponderantemente produtivo da tradição europeia colonial. Ademais, a etnologia na América do Sul, sobretudo com povos indígenas presentes no Brasil, mostrou como o índio quer “a multiplicação do múltiplo” (VIVEIROS DE CASTRO, 2011b), ao passo que a sociedade ocidental moderna é a própria cultura do Uno, religiosa e juridicamente. Assim como há uma distinção elementar entre as sociedades africanas animistas e a ocidental moderna de base judaico-cristã na apreensão do fenômeno jurídico – que para Le Roy seria uma diferente configuração dos elementos comuns da juridicidade –, também parece haver entre esta e os Guarani, nos modos de vida e concepção de mundo, no geral. O que não implica concluir, evidentemente, que seriam os Guarani uma sociedade animista, mas que o elemento do múltiplo, base ontológica diferenciante entre a cosmogonia animista e a cosmogonia judaico-cristã, que é o culto do Uno, também é traço marcante da cultura guarani especificamente e presente na etnologia americanista de maneira significativa.

Ou seja, o ponto marcante da teoria do multijuridismo de Le Roy está aquém da sua construção teórica e conceitual. É antes de seu projeto de edificação de uma ciência não etnocêntrica do direito que se encontra seu ponto mais forte. É na crítica fundamentada na distinção entre as sociedades que está a força de seu argumento, pois ela evidencia de que maneira essa relação de diferenças extrapola a qualidade classificatória da abordagem científica das ciências sociais e se insere na própria proposta política de aproximação zetética da antropologia jurídica: é uma ação de desconstrução do pensamento limitado pelo dogma e pela postura política, sustentados pelo etnocentrismo. A identificação dos elementos diferenciantes, coletados empiricamente com estudo etnográfico junto às sociedades africanas e confrontados com elementos próprios da cultura do autor, concatenados com o projeto político da antropologia jurídica, faz dos apontamentos de Le Roy uma demonstração clara da possibilidade metodológica de desconstrução da pretensão de universalidade atribuída às categorias ocidentais. Ou mais, à própria ideia de universalidade, à ideia de que há uma visão externa, isenta e superior a todas as outras, acessível por meio desse ou daquele método de investigação e dedução.

Assim, chega-se a outro ponto: a construção de categorias englobantes e generalizadas é mesmo necessária? A finalidade do método comparativo-explicativo nas ciências sociais é realmente estabelecer traços semelhantes entre sociedades diferentes, como alguns nos fazem crer?<sup>16</sup> A visão que temos da ideia de diferença<sup>17</sup> e alteridade sugere uma natureza tão problemática que faz parecer que toda finalidade da investigação nas ciências sociais seja buscar, em planos gerais e englobantes, categorias ou elementos comuns, como na tentativa de autoafirmar suas próprias teorias e categorias. Se a busca por elementos semelhantes é uma maneira de afirmar a proximidade das experiências humanas em um plano genérico maior, entre sociedades tão distintas, ainda que com as boas intenções de eliminar assimetrias no âmbito político, a lógica das ciências naturais (teorias generalizantes), criará um movimento perpétuo de erro no tratamento simétrico a que se propõe. Se toda relação do sujeito com outrem encontra seu fundamento na relação do sujeito consigo mesmo, como afirma nossa ontologia aristotélica, não há nada de diferente aqui: mais uma vez, a busca por elementos comuns e a tentativa de se criar uma teoria englobante tem como pano de fundo o signo da autorreferência, a busca de si no outro, a procura por semelhanças como horizonte epistemológico absoluto.

Seria ingenuidade, no entanto, acreditar ser possível uma neutralidade que afastasse qualquer tipo de participação das próprias categorias do observador na construção que ele faz do que consegue perceber. Como observado por Cardoso de Oliveira (2010, p. 466), há que se manter igualmente distante do etnocentrismo e daquela espécie de relativismo superficial e inerte que não consegue compreender – muito mais do que aceitar, como diz o autor – o potencial lógico-argumentativo das falas do outro. Não se trata de ressuscitar a indefensável imparcialidade do cientista social, mas apontar para o risco de, à maneira com que se manipula suas ferramentas de percepção e construção de teorias de mundo (isto é, por suas categorias), essas teorias possam se sobrepor à individualidade e especificidade da realidade concreta única de cada sociedade. O cientista bem-intencionado pode se ver capturado pelo etnocentrismo. É preciso problematizar essa lógica e curar o trauma do diferente, do não-semelhante, tratando o outro e suas categorias em sua alteridade merecida.

## **Conclusão**

Buscou-se, ao longo deste artigo, analisar os fundamentos do conflito sobre a terra, expondo divergências conceituais, políticas, epistemológicas e de perspectivas que, não obstante sirvam de base para se pensar as diferentes formas de percepção sobre ela, ofereçam ainda uma forma própria de se entender a alteridade das relações diversas entre mundos tão distintos. Ao demonstrar, de um lado, as formas de representação cultural dos Guarani – seus mitos, sua cosmologia e filosofia – e, de outro, a

história da formação da terra como propriedade privada no pensamento liberal, procurou-se trazer à tona elementos subjacentes a esse tema: as questões próprias da relação de alteridade, a construção de um discurso histórico, de saberes e conhecimentos que privilegiam uma determinada forma-cultura de pensar, de normatização das formas de apropriação da terra, que produzem não só uma relação de hegemonia, verticalizada e de dominação de uma forma sobre a outra, mas também ferramentas que contribuem para a escamoteação dessas injustiças e perpetuação dessa relação hierarquizada.

Sem dúvida, a proposta geral apresentada neste trabalho é radical: uma crítica não apenas à forma de se relacionar com a terra, mas, sobretudo, uma crítica à forma de se relacionar com as categorias e pensamentos do outro.

Não sugerimos, como possa talvez parecer, favorecer uma visão à outra. Não pretendemos valorar a visão sociológica, teológica e cultural dos Guarani ou de demais povos autóctones sobre a terra acima da visão ocidental moderna. Tratou-se, na verdade, de identificar o conflito e concluir que, na relação entre essas visões de mundo, uma ganhou, prevaleceu. E sabemos qual. Mas cabe dizer que é uma vitória de fato e não de direito: não venceu a “mais adequada” ou a “melhor”, mas venceu aquela que foi instrumentalizada pela sociedade dominante. Problematizar isso é o primeiro passo para o princípio de precaução proposto para um projeto de antropologia jurídica simétrica.

A nosso ver, a possibilidade de abordagem da antropologia jurídica com um aporte crítico contribui para uma proposta antropológica que permite uma constante ruptura com maneiras, formas de conhecimento e saberes, que tendem a assumir uma posição hegemônica, verticalizando discursos; uma abordagem zetética dos cânones epistemológicos legados de nossa herança intelectual, de maneira a multiplicar as perspectivas e provocar a troca e o estranhamento de diferentes lócus de enunciação. É um corte com relação a qualquer forma de enraizamento ou enrijecimento do pensamento preso a determinadas epistemes.<sup>18</sup>

---

## Notas

<sup>1</sup> Segundo Viveiros de Castro (1987, p. xxx), o trabalho de Cadogan serviu de base para Hélène e Pierre Clastres.

<sup>2</sup> Publicado originalmente em alemão, em 1914, só veio a ser traduzido para o português e publicado no Brasil em 1987.

<sup>3</sup> Segundo a autora, o messianismo tratar-se-ia de um movimento revivalista que teria como fim a manutenção de valores próprios de um determinado grupo em relação a uma ameaça externa – no caso dos Guarani, uma espécie de reação à conquista; ao passo que profetismo seria um movimento puramente indígena, religioso, anterior à influência de forças e ameaças externas (CLASTRES, 1978, pp. 54-83).

<sup>4</sup> O *kandire* se traduz na possibilidade de passar da terra má para a Terra sem mal sem ter de sofrer o trauma da morte. O termo *oñemokandire*, que significa “fazer com que os ossos permaneçam frescos” (CLASTRES, 1978, p. 89), que também é usado, traduz bem o princípio: manter os ossos frescos se refere à ascensão de corpo e alma à Terra sem mal.

<sup>5</sup> No sentido de, como já falado, tornar-se um movimento que busca negar as mudanças políticas impostas, as regras sociais.

<sup>6</sup> Ver “O retorno das luzes” (CLASTRES, 2011), originalmente publicado como resposta a um artigo escrito por Pierre Birnbaum criticando Pierre Clastres, em 1977.

<sup>7</sup> Conferir, principalmente, Clastres (2011, 2013).

<sup>8</sup> Para uma crítica em relação a essa ideia de purificação na etnologia guarani, cf. Pierri (2013a).

<sup>9</sup> Em interessante passagem, o autor justifica a alteração no significado com base na utilização do termo *aguyje* para se referir a frutos maduros: “Diz-se, por exemplo, *yvapuru’amaijaguyje* (a jabuticaba está madura)” (PIERRI, 2013a, p. 41).

<sup>10</sup> Como é o caso da alimentação própria, com amplas restrições a “alimentos ruins” (PIERRI, 2013a, p. 214).

<sup>11</sup> Destaque-se, por exemplo, os trabalhos de Clifford Geertz (2003) sobre as sensibilidades e os desenvolvidos por Roberto Kant de Lima (2010) a partir desse conceito e sua aplicação no contexto jurídico ocidental, sobretudo para conceituar o que chama de sistemas de produção de verdade, como faz em pesquisa sobre o júri.

<sup>12</sup> Para compreender de que maneira se deu a relação entre o projeto colonialista e o nascimento da antropologia enquanto ciência empírica no século XIX, verificar a apropriação do conceito de vocação, *Beruf*, de Weber (2001) e como é mobilizada neste contexto por Villas Bôas Filho (2007).

<sup>13</sup> Clastres (2011, p. 84) vai além: sua abordagem política sobre a antropologia se desdobra, entre outras coisas, a partir da ideia de que o Estado é o supressor de diferenças, etnocida em sua essência.

<sup>14</sup> Para uma comparação mais detalhada entre Étienne Le Roy e Pierre Clastres, cf. Villas Bôas Filho (2015).

<sup>15</sup> Uma espécie de ciência da regra, que denotaria a prioridade à norma em sua forma externa, geral e impessoal.

<sup>16</sup> Para ilustrar ricamente: “Em vez de seguir o trajeto dessa comparação funcional, tipológica, que vai do semelhante ao semelhante, preferi tomar o caminho da comparação por meio de contrastes e contradições, procurando não o semelhante, mas o contrário e o diferente” (DAMATTA, 1997, p. 19).

<sup>17</sup> A respeito da característica ocidental da autoidentidade, de toda relação ser a do homem consigo mesmo, bem como uma referência à *philia* aristotélica como base desse pensamento, cf. Viveiros de Castro (2011, p. 420).

<sup>18</sup> Episteme assume aqui o sentido de um corpo de métodos e instrumentos de acesso ao conhecimento.

## Referências

- BRASIL. (1964), Lei nº 4.504, de 30 de novembro de 1964. Dispõe sobre o Estatuto da Terra, e dá outras providências. Disponível (on-line) em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/L4504.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L4504.htm)
- CLASTRES, Hélène. (1978), Terra sem mal. São Paulo, Brasiliense.
- CLASTRES, Pierre. (1990), A fala sagrada: Mitos e cantos sagrados dos índios Guarani. Campinas, Papyrus.
- \_\_\_\_\_. (2013), A sociedade contra o estado: Pesquisas de antropologia política. São Paulo, Cosac Naify.
- \_\_\_\_\_. (2011), Arqueologia da violência: Pesquisas de antropologia política. São Paulo, Cosac Naify.
- DAMATTA, Roberto. (1997), Carnavais, malandros e heróis: Para uma sociologia do dilema brasileiro. Rio de Janeiro, Rocco.
- GEERTZ, Clifford. (2003), O saber local: Novos ensaios em antropologia interpretativa. Petrópolis, Vozes.
- KOSELLECK, Reinhart. (2006), Futuro passado: Contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro, Contraponto/PUC-Rio.
- LADEIRA, Maria Inês. (1999), “Yvymaräey: Renovar o eterno”. Suplemento Antropológico. Vol. 34, nº 2, pp. 81-100.
- \_\_\_\_\_. (2000), “As demarcações Guarani, a caminho da terra sem mal”. Em: RICARDO, Carlos Alberto. Povos Indígenas do Brasil 1996/2000. Brasília, Instituto Socioambiental, pp. 782-785.
- LIMA, Roberto Kant de. (2010), “Sensibilidades jurídicas, saber e poder: Bases culturais de alguns aspectos do direito brasileiro em uma perspectiva comparada”. Anuário Antropológico, Vol. 2, pp. 25-51.
- MARÉS, Carlos Frederico. (2003), A função social da terra. Porto Alegre, safE.
- \_\_\_\_\_. (2010), “Função social da propriedade”. Em: SONDA, Claudia [e] TRAUZYNSKI, Silvia (orgs.). Reforma agrária e meio ambiente: Teoria e prática no Estado do Paraná. Curitiba, ITCG, pp.179-198.
- NIMUENDAJU, Curt. (1987), As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocuva-Guarani. São Paulo, Hucitec.
- OLIVEIRA, Luís Roberto Cardoso de. (2011), “A dimensão simbólica dos direitos e a análise de conflitos”. Revista de Antropologia, Vol. 53, nº 2, pp. 451-473.
- PIERRI, Daniel. (2013a), Perecível e o imperecível: Lógica do sensível e corporalidade no pensamento Guarani-Mbya. Dissertação (mestrado), PPGAS, USP.
- \_\_\_\_\_. (2013b), “Como acabará essa terra? Reflexões sobre a cataclismologia Guarani-Mbya, à luz da obra de Nimuendajú”. Tellus, nº 24, pp. 159-188.
- PIMENTEL, Spensy. (2006), Sansões e guaxos: Suicídio Guarani e Kaiowá: Uma proposta de síntese. Tese (mestrado), PPGAS, USP.
- SZTUTMAN, Renato. (2005), O profeta e o principal: A ação política ameríndia e seus personagens. Tese (doutorado), PPGAS, USP.
- VILLAS BÔAS FILHO, Orlando. (2007), “A constituição do campo de análise e pesquisa da antropologia jurídica”. Prisma Jurídico, Vol. 6, pp. 333-349.



- \_\_\_\_\_. (2010), “Tendências da análise antropológica do direito: Algumas questões a partir da perspectiva francófona”. *Revista Direito GV*, Vol. 6, n° 1, pp. 321-328.
- \_\_\_\_\_. (2014), “Juridicidade: Uma abordagem crítica à monolatria jurídica enquanto obstáculo epistemológico”. *Revista da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo*, Vol. 109, pp. 281-325.
- \_\_\_\_\_. (2015), “A regulação jurídica para além de sua forma ocidental de expressão: Uma abordagem a partir de Étienne Le Roy”. *Direito e Práxis*, Vol. 6, n° 3, pp. 159-195.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. (1987), “Prefácio”. Em: NIMUENDAJU, Curt. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocuva-Guarani*. São Paulo, Hucitec, pp. xvii-xxxviii.
- \_\_\_\_\_. (2011a), *A inconstância da alma selvagem: E outros ensaios de antropologia*. São Paulo, Cosac Naify.
- \_\_\_\_\_. (2011b), “O intempestivo, ainda”. Em: CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da violência: Pesquisas de antropologia política*. São Paulo, Cosac Naify, pp. 295-361.
- WEBER, Max. (2001), *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo, Martin Claret.

**FILIPE NOVAES PINTO** ([filipenovaesp@gmail.com](mailto:filipenovaesp@gmail.com)) é graduando em direito pela Universidade Presbiteriana Mackenzie (UPM, São Paulo). Participou de grupo de estudos sobre direito e antropologia coordenado pelo Prof. Dr. Orlando Villas Bôas Filho, com quem desenvolveu projeto de iniciação científica, parte do Programa de Iniciação à Pesquisa da UPM.