



A indianidade brasileira e a reinterpretação dos direitos (ditos) humanos  
Brazilian Indianness and the reinterpretation of (so-called) human rights

Felipe Kern Moreira\*

Resumo: O propósito deste artigo é discutir se é possível aos sistemas de direitos humanos uma reinterpretação dos direitos humanos a partir do sentido de humanidade conferido pelos ameríndios, com particular remissão à teoria antropológica do perspectivismo ameríndio. O artigo parte análise da suposta inspiração de ideais iluministas da Revolução Francesa, em índios brasileiros a fim de tratar do perspectivismo ameríndio enquanto uma possibilidade de reinterpretação de direitos humanos. A pesquisa utiliza uma metodologia qualitativa, com base em pesquisa bibliográfica. Conclui que a contribuição ameríndia aos direitos humanos pode ser endereçada – não respondida – em três reconhecimentos.

Palavras-chave: povos indígenas; Brasil; fundamentação; dignidade humana; modernidade; direitos humanos

Abstract: This article aims to discuss whether human rights systems can reinterpret human rights from the meaning of humanity conferred by Amerindians, with particular reference to the anthropological theory of Amerindian perspectivism. The article analyzes the supposed inspiration of Enlightenment ideals of the French Revolution in Brazilian Indians in order to address Amerindian perspectivism as a possibility of reinterpreting human rights. The research uses a qualitative methodology based on bibliographic research. It concludes that the Amerindian contribution to human rights can be addressed – not answered – in three recognitions.

Keywords: indigenous peoples; Brazil, reasoning; human dignity; modernity; human rights

I – Introdução:

Algumas assunções pós-coloniais sustentam que não teria sido possível a modernidade sem a colonialidade (MIGNOLO, 2000, 35). Estes discursos possuem foco no domínio cultural, político e econômico das metrópoles europeias, particularmente na América do Sul, e na forma que a exploração econômica financiou a transição europeia para a modernidade (QUIJANO; WALLERSTEIN, 1992). Em síntese, que o *status* político de uma Europa moderna enquanto centro teve como base a constituição e exploração da América Latina enquanto periferia: o que Darcy Ribeiro denomina de



complexo metropolitano e complexo colonial, enquanto formações complementares da formação capitalista mercantil (RIBEIRO, 2000, 122-123).

No contexto da crítica pós-colonial, existe o reconhecimento da transição de economias feudais para sociedades pré-industriais e de sociedades assimétricas no contexto do Sacro Império Romano Germânico para uma sociedade de Estados, consolidada, particularmente, a partir do concerto da Europa surgido com o Acordo de Viena 1814-1815 (WATSON, 2004, 334ss). Contudo, a contribuição original de Mello Franco, “O índio Brasileiro e a Revolução Francesa: as origens brasileiras da teoria da bondade natural”, de 1937, possibilita interpretações mais amplas e completas das causalidades da modernidade europeia. Segundo Mello Franco, com remissões a Jean-Jacques Rousseau, Michel de Montaigne e Thomas Morus, os índios brasileiros teriam sido a inspiração para o pensamento iluminista francês acerca dos ideais políticos e jurídicos de igualdade, liberdade e fraternidade. Em alguma medida, sociedades ameríndias foram as fontes de inspiração e base filosófico-sociológica para a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, de 1789, e de consensos jurídicos em torno de direitos fundamentais, tais como igualdade.

A partir da consolidação da filosofia política em torno do contrato-social e da separação entre os poderes, a Europa devolve à América o mais bem acabado modelo de modernidade que é o Estado Democrático de Direito. Inicialmente o *stato* europeu entendido como um Leviatã, um monstro institucional limitador de direitos e liberdades individuais, passa, não somente na América do Sul, a um gigante Piaimã<sup>1</sup>, um gigante comedor de gente, um devorador de humanidades<sup>2</sup>. Por isto, nas palavras de Estevão C.

---

<sup>1\*</sup> Doutor (2009) e Mestre (2004) em Relações Internacionais pela Universidade de Brasília-UnB. Scholarship Holder DAAD/CNPq (doutorado sanduíche) na Johann Wolfgang Goethe Universitaet Frankfurt am Main (2007-2009). Bacharel em Direito pela Fundação Universidade Federal do Rio Grande - FURG (2001). E-mail: felipe.kern@furg.br

Muito se especulou sobre Venceslau Pietro Pietra, o gigante Piaimã da obra Macunaíma ter sido uma referência ao estrangeiro. O próprio Mário de Andrade enfrentou esta questão: “Apesar de todas as referências figuradas que a gente posa perceber entre Macunaíma e o homem brasileiro, Venceslau Pietro Pietra e o homem estrangeiro, tem duas omissões voluntárias que tiram por completo o conceito simbólico dos dois: a simbologia é episódica, aparece por intermitência quando calha pra tirar efeito cômico e não tem antítese.” (ANDRADE, 2008, 226-227)

<sup>2</sup> Mário de Andrade assim descreve o rival de Macunaíma: “E Venceslau Pietro Pietra era o gigante Piaimã comedor de gente” (ANDRADE, 2008, 55). O personagem Piaimã é ficcional e possui elementos paradoxais, um nome europeu e uma característica primitiva passível de remeter ao canibalismo. Neste artigo, as relações entre as palavras “Leviatã” e “Piaimã”, assim como “comedor de gente” e “devorador de humanidades” não pretendem encerrar cientificidade e precisão conceitual; senão que possuem mero caráter lírico e alegórico com referência a Estado e direitos humanos.



de R. Martins, referindo-se ao padrão civilizatório instituído na época do imperialismo europeu, o Estado-nação é a mais eficaz máquina destrutiva criada pela Europa (2009, 198). Não há dúvidas que o avanço da modernidade foi uma das causas eficientes do genocídio dos povos indígenas na América (GALEANO, 1983, 49ss; MIGNOLO, 2000).

No contexto da consolidação da modernidade periférica, este ideal de Estado, pode ser entendido como um garantidor de direitos fundamentais e direitos humanos, com efeito mesmo para os povos ameríndios que os inspiraram. Os usos e costumes das sociedades indígenas parecem ser cada vez mais conhecidos e amplificados. Nos termos da presente pesquisa, a contribuição dos povos indígenas do novo mundo (notadamente os localizados no que hoje é o território brasileiro) foi escondida por assimilação, particularmente, no período da transição do feudalismo para a modernidade capitalista. Isto é o que situa o presente esforço no conjunto de estudos pós-coloniais de dar voz à subalternidade a partir do próprio subalterno no sentido do diálogo e crítica de Gayatri C. Spivak à Jacques Derrida sobre “o outro” enquanto marginal ao etnocentrismo europeu em uma relação de cumplicidade (SPIVAK, 1994, 89). De qualquer forma, a possibilidade de povos indígenas poderem falar sobre suas noções de humanidade e de justiça possibilita devolver, da periferia-colonizada para o centro-colonizador, uma interpretação autêntica e original sobre os ideais iluministas e, muito particularmente, sobre direitos humanos.

O propósito deste artigo é discutir a possibilidade de uma reinterpretação dos direitos humanos a partir do debate sobre o que é ser humano, com particular remissão ao perspectivismo ameríndio de Eduardo Viveiros de Castro e Tânia Stolze Lima. O artigo parte da (i) descrição dos argumentos de Mello Franco sobre o Índio Brasileiro e a Revolução Francesa e (ii) aprofunda a suposta inspiração de ideais iluministas por parte de Rousseau, Montaigne e Morus. Finalmente, (iii) trata do perspectivismo ameríndio enquanto uma possibilidade de reinterpretação de direitos humanos a partir do debate sobre o que é humano.

Definitivamente, o que se desenvolve teoricamente neste artigo não consta nos discursos pedagógicos das disciplinas universitárias. Parece que existe um consenso na comunidade acadêmica de que os direitos humanos são uma invenção europeia, com remissões aos pensadores iluministas e, particularmente, à ideia de dignidade humana



que pode ser retrocedida a Samuel Puffendorf (1632-1694), Immanuel Kant (1724-1804) e quem sabe às convicções metafísicas do mundo judaico-cristão. Hoje sabe-se – graças aos estudos decoloniais – que em larga medida sem colonialidade não haveria modernidade (MIGNOLO, 2000; QUIJANO; WALLERSTEIN, 1992). Sem os relatos sobre os povos indígenas sul-americanos, não teríamos a Declaração sobre os Direitos do Homem e do Cidadão (1789) na forma como foi concebida, em termos de história das ideias, notadamente tributárias a pensadores iluministas que nutriram semanticamente a revolução francesa (FRANCO, 1976, 206). Certamente é menos relevante querer reescrever esta história do que reconhecer que a desconstrução da estrutura argumentativo-hermenêutica dos direitos humanos é uma caixa de pandora. Os índios devolvem à Europa uma versão reinterpretada não do que é Estado e direitos, senão do que seja humano.

### II – O índio Brasileiro e a Revolução Francesa

Provavelmente a obra “O índio brasileiro e a Revolução Francesa: as origens brasileiras da teoria da bondade natural”, de 1937, tenha sido o primeiro esforço de sistematização da relação entre povos indígenas do Brasil e os ideais iluministas que – em termos de história das ideias<sup>3</sup> – levaram à Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789. A pesquisa de Affonso Arinos de Mello Franco trabalha em grande parte com fontes primárias, tendo como referência os relatos de viagem de Simão de Vasconcelos, Jean de Léry, Manuel da Nóbrega, André de Thevet, Jean Mocket, Hans Staden e Américo Vespúcio (PEREIRA, 2007, 133). O propósito da obra de Affonso Arinos consiste não somente em “demonstrar o vínculo entre a imagem do índio brasileiro (...) e a formulação da teoria da bondade natural de Rousseau” bem como “dos princípios do “socialismo utópico” (PEREIRA, 2007, 135).

De particular relevância aqui é a organização em termos de história das ideias. A obra de Mello Franco contribui para as categorias de sentido da narrativa racional histórica. As narrativas sobre os índios brasileiros constituem categorias de sentido e de

---

<sup>3</sup> (...) contribuir, com uma obra brasileira, para um certo gênero de pesquisas literárias muito seriamente consideradas na Europa e nos Estados Unidos e mostrar aos leitores brasileiros a importância que nosso país possui no campo da história das ideias.” (FRANCO, 1937, Prefácio à primeira edição)



constituição de sentido do que viria a ser uma narrativa histórico-racional sobre consensos político-normativos tributários da revolução francesa<sup>4</sup>.

A obra de Afonso Arinos percorre um período temporal amplo: do século dezesseis ao dezoito. Desta forma, faz referência a um leque amplo de autores que inclui do ‘Elogio da Loucura’ de Erasmo de Roterdã, François Rabelais, Michel de Montaigne, ‘A tempestade’ de William Shakespeare, Hugo Grotius, Samuel Puffendorf, John Locke, Montesquieu, Voltaire, Denis Diderot e Jean-Jacques Rousseau. Na presente pesquisa, proceder-se-á um recorte metodológico em torno de Morus, Montaigne e Rousseau, em razão de suas obras possuírem referências inequívocas aos índios sul-americanos de regiões que hoje estão compreendidas no território brasileiro. Este recorte metodológico não constitui um juízo em torno de um escalonado de relevância de autores e obras. É – sim - uma escolha deliberada da pesquisa. Ademais, a apresentação dos autores e obras é feita em ordem cronológica de forma a mais bem refletir uma genética intelectual em torno dos povos indígenas enquanto inspiração de ideários que culminaram na revolução francesa.

Oswald de Andrade, escreve no Manifesto Antropófago que “Sem nós [Brasil] a Europa não teria sequer a sua pobre declaração dos direitos do homem” (ANDRADE, 2011, 68). A afirmação poética do escritor modernista brasileiro está longe de constituir um argumento científico, mas, em razão do já argumentado nas seções anteriores, faz sentido, particularmente se for considerada a relação entre a influência dos relatos sobre povos indígenas brasileiros na estrutura argumentativa da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789, aprovada pela Assembleia Nacional Constituinte da França em 26 de agosto de 1789.

## 2.1. ‘A Utopia’ de Thomas Morus (1478-1535)

A imagem de uma sociedade ideal, com particular atenção à justiça, é um tema que lança raízes na “República” de Platão, preocupada acima de tudo com a pergunta

---

<sup>4</sup> Sobre este tópico conferir o Capítulo 4 da obra Razão Histórica, de Jörn Rüsen. “Narrativa como tipo de racionalidade da constituição histórica de sentido”: “Sentido é mais fundamental que racionalidade. Assim, a racionalidade do pensamento histórico pode ser descrita como um modo da constituição de sentido que consiste na forma de comunicação do raciocínio argumentativo. Para obter este resultado, a narrativa precisa ser concebida como uma operação mental de constituição de sentido e ponderada quanto à sua função constitutiva do pensamento histórico” (RÜSEN, 2001, 154).



sobre o maior bem que deve ser apontado na organização de uma cidade: “aquele que o legislador deve ter em vista ao promulgar as leis” (PLATÃO, 2002, 157). A obra de Morus funde “A República” com as notícias sobre o “Novo Mundo”, percebido como não corrompido pela civilização e uma sociedade de igualdade, abundância e Liberdade (RANGEL, 1981, 30). Semelhantes esforços em torno do tema da busca por uma sociedade ideal são encontrados em “A cidade do Sol” de Tommaso Campanella (1568-1639), em “Nova Atlântida”, de Francis Bacon, e, particularmente – possivelmente, em razão de seu impacto no pensamento social europeu – na Utopia de Thomas Morus.

“A cidade do Sol” foi escrita em italiano em 1602 mas somente em 1637 que o autor publica a versão em latim, a língua acadêmica da época (CAMPANELLA, 2008, 10). A obra trata de uma narrativa ficcional em torno dos relatos de um navegador genovês que desembarca na região do Sri Lanka, penetra numa floresta numa região precisamente sob o equinócio, ou seja, na linha do equador, e aí é levado à Cidade do Sol (idem, 17-18). A obra fala de uma sociedade altamente desenvolvida nas mais diferentes expressões (arquitetura, educação, organização social etc) na qual “todas as coisas são comuns, mas compete aos magistrados a equitativa distribuição” (idem, 26). A obra “A cidade do Sol” ressalta o aspecto de uma sociedade ideal, igualitária, ressaltando a perspectiva de uma cidade equatorial encontrada no além-mar europeu. Não é possível assegurar a influência dos relatos da indianidade americana na obra de Campanella, não obstante a referência ao navegador genovês insinue as expectativas quanto às perspectivas dos novos mundos que tanto influenciaria a modernidade europeia.

A obra Utopia, de Thomas Morus é sem dúvida uma das mais influentes dentre os iluministas e mesmo sobre os socialistas utópicos, Fourier sobretudo. Embora haja quem entenda que Herbert Marcuse defenda na obra “O fim da Utopia” a tese implícita de Morus de uma sociedade de indivíduos livres (MORE, s/d, 9) o texto de Marcuse não faz referência alguma a Morus, senão a Fourier (MARCUSE, 1970)<sup>5</sup>. Nesta referência à obra “Utopia” interessam, em particular, dois pontos que dizem respeito a esta contribuição como um todo: (i) a relação que as ideias de Thomas Morus possuem com

<sup>5</sup> Na realidade o “The End of Utopia” foi uma palestra proferida por Herbert Marcuse em Berlin em julho de 1967, que em 1970 foi publicada em inglês em uma coletânea de palestras sob o título “Five Lectures”.



os índios brasileiros e (ii) a influência que a obra exerceu no iluminismo revolucionário francês.

A obra “A Utopia” foi publicada em 1516, em latim, na cidade de Lausanne e logo depois foi traduzida e editada em alemão, francês e italiano (FRANCO, 1976, 79). Afonso Arinos desenvolve suas considerações sobre ‘A Utopia’ em torno do argumento de que o livro foi decisivamente influenciado pelas cartas de Américo Vespúcio, o que explica a referência às terminologias ‘Novo Mundo’ ou ‘Terras Novas’ que eram as referentes à América do Sul (1976, 80-81) das investidas lusa e espanhola. A influência revolucionária do livro foi inspirada nos habitantes do Brasil. A crítica de Thomas Morus também é explicada pelo ambiente social na Inglaterra, na transição da economia feudal para o predomínio da propriedade capitalista, traços revolucionários estes d’A Utopia que foram influentes no pensamento de Marx e Lênin (1976, 84-85), o que fica evidente em passagens como “não pode haver distribuição equitativa e justa das riquezas, nem felicidade perfeita entre homens a não ser que a propriedade seja abolida” (MORE, s/d, 57).

A Utopia inaugura uma volta romântica ao estado natural influenciada pelo homem natural encontrado nas Américas. Possui traços de um racionalismo revolucionário e de um sentimentalismo expresso na bondade natural do homem (FRANCO, 1976, 85). São possíveis paralelos com a Cidade do Sol de Campanella, no que diz respeito ao amamentamento materno (MORE, S/d, 80), ou a descrição dos templos e de uma religiosidade refinada e a natureza da guerra que são temas comuns nas duas obras. Em síntese, Morus encontra nos relatos de Vespúcio uma inspiração revolucionária para os seus ‘Utopianos’ com traços de selvageria e bondade natural e integrou isto a elementos de seus próprios ideais, tais como a monogamia e o repúdio à Guerra (MORE, s/d, 114), os quais seriam influências decisivas em Jean-Jacques Rousseau, não somente na ideia do bom selvagem: ao escrever o ‘Emílio’, Rousseau tinha diante de si A Utopia ou a Viagem ao Brasil, talvez os dois livros (FRANCO, 1976, 90).

## 2.2. ‘Dos Canibais’ de Michel de Montaigne (1533 – 1592)



O ensaio “Dos Canibais” de Michel de Montaigne foi escrito entre 1578-1579, propiciado pelos relatos de viagem de Villegagnon no Rio de Janeiro em 1557 (MONTAIGNE, 2010, 10). O texto “Dos Canibais” é um ensaio de poucas páginas, as quais apresentam reflexões de Montaigne sobre os relatos de viagem de Villegagnon à então França Antártica e um interessante relato do encontro do escritor, em Rouen, na França com três indígenas que foram à Corte de Carlos IX (MONTAIGNE, 2009, 45 e 71). Em diferentes partes existem menções e exaltações à liberdade, igualdade e fraternidade dentre os povos originários<sup>6</sup> e é surpreendente que um texto tão breve possa ter tido a amplificação que lhe é atribuída nas humanidades iluministas. Curiosamente, Afonso Arinos afirma no prefácio e no teor de sua obra que o famoso ensaio foi a inspiração para escrever “O índio brasileiro e a revolução francesa”, não obstante, nas páginas dedicadas a Montaigne procure desenvolver um único ponto: o das ligações dos Ensaaios com o Brasil (FRANCO, 1976, 102).

O título do ensaio “Dos Canibais” deve-se à descrição a qual devia parecer tão exótica quanto perturbadora de que os índios, após por um bom tempo tratarem bem seus aprisionados, os assavam e comiam em conjunto, guardando pedaços para os amigos ausentes (MONTAIGNE, 2009, 60). Estas descrições não podem ser desconectadas do juízo que “sua guerra é de todo nobre e generosa e (...) que não possui outro fundamento que a simples inveja da virtude” (MONTAIGNE, 2009, 62). Do século XVI para cá, muito se escreveu sobre canibalismo cultural, antropofagia e suas subspécies: ‘endocanibalismo’ – consumer amigos e parentes mortos como ato de respeito e ‘exocanibalismo’ – ingerir inimigos mortos em batalhas (DIEHL; DONNELLY, 2007, 31). Um dos estudos mais reconhecidos sobre o ‘exocanibalismo’ descrito por Montaigne é a contribuição de Florestan Fernandes na Função Social da Guerra na sociedade tupinambá, uma obra de contornos antropológicos funcionalistas, (FERNANDES, 2006, 321ss). Contribuição notável à teoria sociológica da guerra, Fernandes pouca menção fez ao iluminismo – fato possivelmente atribuível aos limites e interesses epistemológicos do funcionalismo - não obstante faça consideráveis menções à Hobbes, Rousseau e Napoleão, relativamente à teoria da guerra, com particular atenção à célebre passagem de Rousseau “é a relação das coisas e não dos homens que constiui a Guerra” (FERNANDES, 2006, 56 e 452), afirmação esta

<sup>6</sup> “Eles se chamam uns aos outros genericamente irmãos, se da mesma idade; filhos, os que vem depois; os velhos são pais de todos os outros” (MONTAIGNE, 2009, 62)



contestada no plano antropológico (SAHLINS, 2011, 62-63). Curiosamente, Eduardo Viveiros de Castro, afirma que o “perspectivismo ameríndio” – que será tratado na segunda parte desta contribuição – é a retomada da antropofagia oswaldiana em outros termos (SZTUTMAN, 2008, p. 117-118) o que permite a relação em altos graus de abstração – a qual não se pretende explorar aqui - entre o Manifesto Antropofágico de Oswald de Andrade, exocanibalismo tupinanbá e a teoria antropológica do perspectivismo ameríndio.

O fato de tratarem-se de reflexões derivativas e um tanto idealistas, a partir dos relatos originais, fazem crer que a reputação ‘Dos Canibais’ deve-se mais ao conjunto da obra de Montaigne do que à forma e conteúdo do ensaio em apreço. Plínio Junqueira Smith registra que: Montaigne queria refletir sobre a situação na França, sobre o grau de distanciamento do estado natural e a comparação é desfavorável aos europeus (MONTAIGNE, 2009, 29-31). Acerca desta aproximação da obra de Montaigne, uma das passagens mais representativas: “Nós podemos, portanto, chamá-los de bárbaros em vista das regras da razão, mas não em vista de nós mesmos, que os ultrapassamos em toda a espécie de barbárie” (MONTAIGNE, 2009, 62). Nisto reside um aspecto significativo da importância atribuída a este famoso ao que singelo ensaio: a interpretação correta não é que os indígenas foram uma inspiração para os ideais iluministas que culminaram na Revolução Francesa, não obstante não se descarte a hipótese de Afonso Arinos; senão que o contato com o Novo Mundo impactou a Europa com uma perspectiva desconcertante: “Qual o juízo esses povos do Novo Mundo formulariam sobre nós, Europeus?” (Plínio Smith apud MONTAIGNE, 2009, 31). Ao final do Ensaio, talvez, o ‘Dos Canibais’ tenha sido o registro pioneiro de antropologia simétrica<sup>7</sup>, quando Montaigne testemunha e registra as respostas dos índios sobre o que tinham achado de mais admirável na França. A segunda resposta é reveladora:

“(...) tinham percebido haver entre nós homens satisfeitos e gozando de toda espécie de comodidades, enquanto suas metades mendigavam às suas portas, descarnados de fome e de pobreza, e achavam estranho que essas metades tão necessitadas pudessem sofrer uma tal injustiça sem pegar os outros pelo pescoço ou atear fogo em suas casas.” (MONTAIGNE, 2009, 71)

<sup>7</sup> Na segunda parte deste trabalho se elaborará uma breve descrição deste termo no contexto da teoria antropológica formulada por Bruno Latour.



Na realidade, esta passagem final “Dos Canibais” gera controvérsia. Montaigne diz que os índios responderam três coisas das quais alega que teria perdido a terceira resposta e que teria as duas primeiras respostas de memória (MONTAIGNE, 2009, 71). Na parte final desta seção, quando de adentrar em Rousseau, esta questão sobre a Terceira resposta será retomada. Há quem entenda que esta passagem de Montaigne trata-se de uma “proposta de que a sociedade europeia merecia uma revolução sangrenta que a devolvesse a seu estado primitivo de bondade natural” e, por isto, o mito do bom selvagem transmutaria-se no bom revolucionário (RANGEL, 1981, 33-34). A interpretação de Carlos Rangel do propósito de Montaigne parece extrapolar o conteúdo da descrição dos Canibais. Por outro lado, a ideia de revolução não é inspirada nos habitantes do Novo Mundo senão – em parte - uma reação europeia a uma perspectiva. Foi por estas e outras que os contemporâneos de Rousseau o consideravam um sucessor de Montaigne (FRANCO, 1976, 183)

### 2.1. Jean-Jaques Rousseau (1712 – 1778)

Os selvagens perpassam a obra de Rousseau de diferentes formas. De uma forma geral, os selvagens não são apenas os ameríndios mas o ser humano primitivo em um suposto estado natural. Em sua obra pedagógica, *Emílio*, concebe a passagem do selvagem à condição de cidadão. Na origem sobre os fundamentos da desigualdade entre os homens – talvez um dos mais impactantes do ponto de vista da influência que exerceria sobre os revolucionários franceses – aborda a questão da igualdade e das crianças selvagens. De toda forma, o novo mundo preocupava quase obsessivamente o pensador genebrino (FRANCO, 1976, 179).

Acima de tudo, no que diz respeito à influência da indianidade brasileira no pensamento iluminista, Jean-Jacques Rousseau foi uma síntese. É de Frank Lestringant a ideia – que ele atribui a Dominic Thomas – um estudante graduado em Yale – que Rousseau completou o lapso de memória de Montaigne quando escreve no discurso sobre a desigualdade:

“(…) como é manifestadamente contra a Lei da Natureza, de qualquer maneira que se defina, que uma criança comande um velho [refere-se Montaigne aqui a Carlos IX, um monarca criança], que um imbecil conduza um homem sábio e



que um punhado de pessoas regurgite superfluidades enquanto a multidão faminta sofre a falta do necessário.” (Rousseau apud LESTRINGRAND, 1997, 274)<sup>8</sup>

Lestringrand, afirma que Rousseau inventou a resposta que faltava nos Canibais (LESTINGRAND, 1997, 274). Não parece ser seguro entrar nestas conjecturas. Contudo, existe um comentário de Lestringrand de inegável sentido: Rousseau equipara o escândalo de uma sociedade não ser guiada por um sábio às outras percepções que Montaigne atribui à opinião dos indígenas. Esta aproximação crítica do “Discurso sobre a Desigualdade” fornece elementos para o desenvolvimento da presente contribuição como um todo: Rousseau seria o auto-intitulado homem sábio? Afonso Arinos vê em Tomas Morus o progressista e mesmo um revolucionário em sentido legítimo e em Rousseau, revolucionários em cinquenta por cento, um romântico porque sua “preocupação em destruir o estado de coisas existente” seria seguida pela “ideia de retroagir aos albores da vida social” (FRANCO, 1976, 92).

III – Perspectivismo ameríndio: a possibilidade de uma reinterpretação dos direitos humanos a partir do debate sobre o que é ser humano

### 3.1. As raízes humanísticas dos direitos humanos:

A Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789 foi notadamente influenciada por intelectuais do iluminismo francês, tais como Montesquieu, Voltaire e Rousseau. No domínio desta influência destaca-se o princípio da igualdade entre os homens. Não obstante a Declaração de 1789 seja reconhecida como um importante marco na positivação de direitos humanos no contexto europeu, há que se analisar que consiste em mais um fator num conjunto de diversos outros instrumentos jurídicos tais como os Acordos de Münster e Osnabrück em 1648, no que diz respeito à liberdade religiosa (SHELTON, 2007). Por isto, é possível entender que a relevância da Declaração francesa possa ser diluída entre tantos outros elementos constitutivos da semântica jurídica dos direitos humanos. Contudo, até o século XX, as igrejas cristãs da

<sup>8</sup> Esta citação é a parte final do segundo discurso. No texto original, traduzido na língua portuguesa, o final do parágrafo é sutilmente diferente, o que não compromete o sentido da argumentação deste artigo: “(...) ou que um punhado de pessoas nade no supérfluo, enquanto à multidão esfomeada falta o necessário (ROUSSEAU, 2005, 88)



Europa eram resistentes relativamente aos direitos humanos, justamente porque eram associadas ao radicalismo jacobino e anti-clerical. A este respeito, documentos papais, tais como o *Syllabus Errorum*, de 1864 atribuíam aos direitos humanos serem uma expressão do liberalismo moderno para o qual as liberdades individuais eram as importantes que o bem comum com base na verdade religiosa, situação esta que muda em 1963 com a encíclica *Pacem in Terris* e com o Concílio Vaticano II ((BIELEFELDT, 2000, 14). Disto, é possível estabelecer uma estruturação histórica da semântica nos direitos humanos que parte dos relatos sobre os habitantes do novo mundo, perpassa o iluminismo francês, o qual nutre e inspira a Declaração de 1789, a qual pode ser entendida como uma das expressões mais autênticas da positivação dos direitos humanos no plano europeu.

“Na Assembleia Constituinte de 1789 os representantes da esquerda, ou Terceiro Estado (deputados do povo), eram, em grande número, intelectuais da pequena burguesia, nutridos de Montesquieu, Voltaire e Rousseau. Segundo acentua Jaurès, no volume destinado aos trabalhos daquela Assembleia, e que faz parte da grande História Socialista, as ideias de Rousseau predominaram, então, no campo das doutrinas políticas, principalmente as ideias referentes ao direito natural (FRANCO, 1976, 183).

Num contexto mais contemporâneo, com a universalização dos instrumentos multilaterais dos direitos humanos, é possível precisar-lhes, o conteúdo e, conseqüentemente, os fundamentos. Ou seja, analisando o atual conteúdo dos direitos humanos é possível lançar o olhar ao passado e tentar mapear as informações genéticas que lhes constituem. Os fundamentos dos Direitos humanos podem ser identificados tanto na constituição dos direitos subjetivos, no século XVI, no final da Idade Média, no contexto de um direito natural enquanto um direito racional quanto no conceito-chave de dignidade humana (SEELMANN, 2007, 142 e 203ss). A bioética nos últimos anos tem perguntado sobre o conceito de pessoa enquanto sujeito de direitos – particularmente em torno do embrião humano – o que, na perspectiva da dignidade humana, tem encontrado novas e concretas realidades (SEEMANN, 2007, 204). A noção de *humano* para alguns povos indígenas pode ser diferente da adotada pelos sistemas jurídicos europeus. Existem diferentes perspectivas sobre o que é *humano* e não, necessariamente, sobre o que seja dignidade humana. Mas o que é afinal a dignidade humana? É a ‘dignidade humana’, um *Zauberwort*, uma ‘palavra mágica’, no



sentido de justificar decisões jurisdicionais. Parece não haver uma explicação racional conclusiva quanto ao fundamento desta *non plus ultra ratio*.

É importante resgatar o que seja dignidade humana para os juristas. É atribuído a Samuel Puffendorf (1632-1694) situar a dignidade humana enquanto fundamento da igualdade (SAASTAMOINEN, 2010, 40). O fato do princípio da dignidade humana abrir a Constituição alemã revela a estatura que este consenso principiológico adensou do século XVII ao século XX em torno de direitos fundamentais<sup>9</sup>. Kari Saastamoinen argumenta que a dignidade em Pufferndorf é atribuída à natureza humana, (SAASTAMOINEN, 2010, 41). Um século mais tarde, Immanuel Kant (1724-1804) elaboraria de forma mais complexa o conceito de dignidade humana (Menschenwürde), particularmente em sua *Metafísica dos Costumes*, caracterizando que a liberdade é o único direito original pertencente a cada homem em virtude de sua humanidade e que constitui uma equidade (igualdade) inata. Este tipo de concepção kantiana seria uma proposta de fundamento que a dignidade humana excluiria a possibilidade da escravidão (SAASTAMOINEN, 2010, 49). Existem outros possíveis discursos teóricos sobre a filosofia dos direitos fundamentais. Para índios sul-americanos, é possível pensar em *direitos humanos* para além do conceito de *humano* que cunhou a expressão.

### 3.2. Breves notas teórico-descritivas sobre o ‘perspectivismo ameríndio’

No Brasil, um dos mais prestigiados trabalhos no campo da teoria antropológica é o “Perspectivismo Ameríndio”, conjunto de ideias de Eduardo Viveiros de Castro e Tânia Stolze Lima, desenvolvidas e debatidas no teor de diversas contribuições científicas das quais é possível destacar: o artigo “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”, de 1996, a coletânea de artigos “A inconstância da alma selvagem”, de 2002, o artigo “O Nativo Relativo”, publicado na revista *Mana* em 2002, o artigo “Transformação” na *Antropologia*, *Transformação da “Antropologia”*”, de 2012, e, o livro *Metafísicas Canibais*<sup>10</sup>, de 2015, de Viveiros de Castro e “Um peixe

<sup>9</sup> A dignidade do homem é inviolável. Respeitá-la e protegê-la é obrigação de todo poder estatal. (“Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt.”)

<sup>10</sup> No livro *Metafísicas Canibais*, o próprio Eduardo V. de Castro escreve uma lista de obras com publicações anteriores acerca do que denomina um “projeto intelectual mais amplo”. Entende-se que a lista de Viveiros de Castro é uma indicação para interlocutores avançados e connoisseurs, assim como a própria leitura do livro. As referências colocadas no corpo da contribuição são indicações introdutórias.



olhou para mim”, de 2005, de Stolze Lima. O perspectivismo ameríndio pretende realizar uma “antropologia simétrica”<sup>11</sup>, termo cunhado por Bruno Latour, notadamente em seu livro “Jamais fomos modernos”, terminologia esta que dialoga intimamente com o conceito de modernidade:

Através do adjetivo moderno, assinalamos um novo regime, uma aceleração, uma ruptura, uma revolução do tempo. Quando as palavras “moderno”, “modernização” e “modernidade” aparecem, definimos, por contraste, um passado arcaico e estável. Além disso, a palavra encontra-se sempre colocada em meio a uma polêmica, em uma briga onde há ganhadores e perdedores, os Antigos e os Modernos. “Moderno”, portanto, e duas vezes assimétrico: assinala uma ruptura na passagem regular do tempo; assinala um combate no qual há vencedores e vencidos. (LATOURE, 1994, 15)

A aplicação da noção de antropologia simétrica de Bruno Latour (CASTRO, 2002b, 115), pode ser entendida pelo menos como um paralelismo a uma crítica decolonial, no sentido de uma alteridade e igualdade discursiva entre o nativo e o antropólogo. De toda forma a referência ao perspectivismo ameríndio é uma opção metodológica desta contribuição a qual tem ciência que esta teoria possui críticas nas quais não cabe aqui se deter<sup>12</sup>. As referências aqui feitas ao perspectivismo ameríndio servem unicamente para os propósitos desta contribuição: cuida-se de um resumo inacabado que permita minimamente a interlocução acadêmica em torno de possíveis perspectivas ameríndias sobre humanidade e agência humana.

O perspectivismo ameríndio é uma teoria antropológica tributária do estruturalismo de Claude Lévi-Strauss e, por isto, é central, neste contexto teórico, a relação entre os conceitos de natureza e cultura no que se pode denominar estruturas

---

Por motivos de economia de pensamento e foco em seus próprios propósitos, esta contribuição não faz referência a tantos outros autores(as) e críticos(as) que contribuem decisivamente com os debates em torno do perspectivismo ameríndio.

<sup>11</sup> “Certo, mas não somos selvagens, nenhum antropólogo nos estuda desta maneira, e é impossível, justamente, fazer em nossas naturezas-culturas aquilo que é passível fazer em outros lugares, em outras culturas. Por quê? Porque nós somos modernos. Nosso tecido não é mais inteiriço. A continuidade das análises tomou-se impossível. Para os antropólogos tradicionais, não há, não pode haver, não deve haver uma antropologia do mundo moderno” (LATOURE, 1994, 13).

<sup>12</sup> Somente a título de referência, Filipe Verde avalia que o perspectivismo ameríndio oferece “a mesma resposta que a antropologia anda a dar desde há cem anos – a produção de uma elaborada, complexa e muito abstrata teoria e metateoria que, por simétrica que pretenda ser, é mais um lança da ponte que nós construímos e não leva senão a estender da distância que, assim, sempre nos separa do “nativo relativo” (VERDE, 2017, p. 48). Digna de referência é também a crítica ao perspectivismo ameríndio feita por Alcida Ramos sobre a generalização sobre processos de pensamento e a falsa percepção de que a Amazônia é uma área culturalmente homogênea (RAMOS, 2012). Um apanhado mais amplo ainda que crítico pode ser acessado em TURNER (2009).



cosmológicas de ameríndios<sup>13</sup>. O perspectivismo ameríndio pode ser compreendido como uma cosmologia indígena, uma “concepção indígena que o mundo é povoado por outros sujeitos, agentes ou pessoas, além dos seres humanos, que vêem a realidade diferentemente dos seres humanos” (CASTRO, 2011, 351ss). O conceito de agência e de alteridade é fundamental neste apanhado teórico. Viveiros de Castro fala que o perspectivismo ameríndio começa com a afirmação “o outro existe, logo pensa” e “se penso, então também sou outro” (SZTUTMAN, 2008, 117-118). Para o perspectivismo ameríndio, a perspectiva constitui o sujeito, o sujeito não é aquele que se pensa como sujeito senão quem é pensado como sujeito (SZTUTMAN, 2008, 119). O perspectivismo ameríndio não pretende explicar o pensamento amazônico, mas entende que tocou num ponto crucial, que envolve a antropologia feita a partir dos indígenas e que inclua o *ponto de vista* indígena sobre a *noção de ponto de vista* (CASTRO, 2002, 122).

Tânia Stolze Lima faz referência ao método do perspectivismo ameríndio em atenção à versões sobrepostas do ‘equivoco humano’ nos mitos Yedjuá (2005, 70). O rigor dos argumentos de Stolze Lima demonstra no quanto o perspectivismo ameríndio é teoria do domínio da Etnologia. Elementos metodológicos do perspectivismo (que entendo ser teoria-método) podem subsidiar decisões jurídicas na proporção dos necessários pontos de contato entre estes sistemas de diferentes naturezas: um burocrático jurídico e outro cosmológico indígena. A relação entre estes sistemas pode gerar uma ‘transformação indígena’ da estrutura conceitual do discurso jurídico<sup>14</sup>. Parece-me que é também neste sentido que Stolze Lima escreve que “a potência xamânica oferece-se para um dos fundamentos do perspectivismo (2005, 70)

Para o perspectivismo ameríndio “a condição original comum aos humanos e animais não é a animalidade, mas a humanidade. (...) os animais são ex-humanos e não

---

<sup>13</sup> Eduardo Viveiros de Castro sintetiza que seu trabalho compreende: “uma teoria *sociológica*, que estabelece o laço de afinidade como o esquema genérico da relação social indígena, validando assim o espírito (mais que a letra) da doutrina lévi- straussiana da aliança; esta é a chamada “teoria da afinidade potencial”, a caracterização de uma sociologia indígena na qual a diferença antes que a semelhança é o esquematismo relacional fundamental e uma teoria *cosmológica*, que propõe uma redistribuição dos valores atribuídos pela metafísica ocidental às categorias da Natureza e da Cultura; esta é a tese do perspectivismo ameríndio (...)” (CASTRO, 2012, 156).

<sup>14</sup> Faço aqui uma ‘brincadeira séria’ com a citação de Viveiros de Castro “Por transformações indígenas da antropologia entendo as transformações da estrutura conceitual do discurso antropológico suscitadas por seu alinhamento em simetria com as pragmáticas reflexivas indígenas, isto é, com aquelas etnoantropologias alheias que descrevem nossa própria (etno-)antropologia precisamente ao e por divergirem dela.” (CASTRO, 2012, 164)



os humanos ex-animais” (CASTRO, 2011, 355). “Em suma, os animais são gente, ou se vêm como pessoas” (CASTRO, 1996, 117). Nesta teoria, existem núcleos argumentativos que recorrem às Mitológicas de Lèvi-Strauss, ao ‘Terra sem Mal’ de Hélène Clastres, a debates sobre sociedades canibais (LIMA, 2005, 47ss) e à filosofia antropofágica de Oswald de Andrade. O entendimento da ontologia amazônica como um espaço transformacional (CASTRO, 1996, 117), categorias antropológicas de predação e agência também desenvolvem um papel central neste debate. Estes são dados *cliché* da teoria que exige dedicada aproximação que não seria possível resumir nem mesmo num só artigo dedicado.

### 3.3. A (re)interpretação dos direitos humanos

Os índios brasileiros foram decisivos para a concepção das ideias iluministas que levaram à Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, notadamente sobre a bondade natural. Atualmente, diferentes diplomas e instituições garantem o acesso e a proteção aos povos indígenas relativamente a violações de direitos humanos (PAQUALUCCI, 2006; UNITED NATIONS, 2017). Apesar de um amplo reconhecimento da potencialidade desta proteção jurisdicional, procedida pelos sistemas de direitos humanos e por organizações internacionais, esta relação entre indígenas e Estados ainda é assimétrica: o Estado é o emanador dos consensos e dos padrões de direitos humanos. O Estado funciona como a instância prevalente de legitimação daquilo que é o direito e, em ampla medida, em razão de interfaces entre concepções metafísicas, cosmológicas, científicas e biológicas, também o Estado Democrático de Direito define – mediante inúmeras agências – o que é ontologicamente o humano no conceito de “dignidade humana”.

A ideia de humanidade parece tão óbvia que toda e qualquer investigação sobre este assunto pode parecer desnecessária ou demasiadamente metafísica e especulativa. Resgatadas as concepções de subalternidade e fala (SPIVAK, 1994), de antropologia simétrica (LATOURETTE, 1994) e do *sentido* numa estrutura de racionalidade das narrativas históricas (RÜSEN, 2001); a pergunta central desta contribuição é se é possível aos sistemas de direitos humanos uma reinterpretação do que seja humanidade a partir do sentido de humanidade conferido pelos ameríndios.



A contribuição ameríndia aos direitos humanos pode ser endereçada – não respondida – em três reconhecimentos: a) o reconhecimento do contraste da noção de humanidade do perspectivismo ameríndio; b) o reconhecimento da assimetria entre a jurisdição do Estado e cosmologias indígenas; c) o reconhecimento que existem interfaces consistentes e simétricas entre as cosmologias e metafísicas dos Estados modernos e dos povos indígenas.

Quanto ao primeiro reconhecimento, relativo ao contraste da noção de humanidade do perspectivismo ameríndio, esta pode ser sintetizada no apanhado teórico e metateórico descrito em linhas gerais nesta contribuição. Pode-se afirmar não pelo reconhecimento de outras formas de humanidade senão pelo reconhecimento de uma teoria antropológica que entende que “uma das manifestações típicas da natureza humana é a negação de sua própria generalidade” (CASTRO, 2015, 35). Considera-se aqui que o reconhecimento que “a condição original comum aos humanos e animais não é a animalidade, mas a humanidade” (CASTRO, 2011, 355) é um debate em curso e que o reconhecimento etnológico de que a possessão da subjetividade e do espírito – no seio de determinada cosmologia indígena – não indica, por si só, que um animal ou uma planta identifique-se a si mesmo(a) como humano, não obstante isto pudesse ocorrer se a subjetividade e o espírito fossem intrinsecamente atributos humanos (TURNER, 2009, 39).

O reconhecimento da existência de concepções diversas - ainda que especulativas - permite o contraste de cosmologias indígenas com categorias filosóficas ocidentais tais como o imperativo categórico em Immanuel Kant (BIELEFELDT, 2000, 81) e a igualdade em dignidade em Samuel Puffendorf (SAASTAMOINEN, 2010, 48) sobre as quais reúne-se considerável consenso sobre a fundamentação dos direitos humanos e fundamentais. Neste domínio, “o etnocentrismo é, como o bom senso – do qual seja apenas a expressão aperceptiva -, a coisa do mundo mais bem compartilhada” (CASTRO, 2015, 35).

O segundo reconhecimento diz respeito à assimetria entre a jurisdição do Estado e a da organização social e cosmologias indígenas. Nestes contornos existem assimetrias de forma e de substância. A assimetria de forma diz respeito a algumas das categorias estruturantes das ciências jurídicas, tais como Estado, normas e justiça, as quais podem não possuir equivalência em comunidades indígenas. Na formação da constituição da



tradição jurídica ocidental, o que se entende por ocidente é uma comunidade tentada no sentido de uma estrutura histórica como de uma história estruturada: povos da cristandade ocidental com raízes em Israel, Grécia e Roma (BERMAN, 2006, 13) Isto não significa que no seio de sociedades indígenas não existam paralelismos, tais como comandos obrigatórios costumeiros assegurados pela legitimidade da decisão de uma autoridade, semelhantes, por exemplo, a sanções penais (MALINOWSKI, 2008). A assimetria de substância reside na constatação que o que se denomina direitos indígenas - no plano nacional e internacional - e, normalmente, são normas validadas em instâncias não-indígenas por meio de processos mediados por não-indígenas.

O terceiro reconhecimento diz respeito a interfaces consistentes e simétricas entre as cosmologias e metafísicas dos Estados modernos e dos povos indígenas. Este reconhecimento opera em pelo menos dois sentidos. Em primeiro lugar, normas de direito que reconhecem a perspectiva ecológica indígena, tal como o artigo 13 da Convenção 169 (1989), da Organização Internacional do Trabalho, o qual reconhece a relação espiritual nos povos indígenas com as terras que eles ocupam<sup>15</sup> ou mesmo o artigo 25 da Declaração das Nações Unidas sobre o Direito dos Povos Indígenas com semelhante teor<sup>16</sup>. Outra dimensão deste reconhecimento é a gradual e crescente valorização da participação política (UNITED NATIONS, 2017) e dos conhecimentos indígenas no teor de processos decisórios, em assuntos como mudanças climáticas, por exemplo<sup>17</sup>. A participação indígena em instâncias decisórias, legiferantes e jurisdicionais relativas aos direitos humanos pode ser decisiva para o adensamento de simetria entre indígenas e não-indígenas bem como para a comunicabilidade do sentido

<sup>15</sup> "1. In applying the provisions of this Part of the Convention governments shall respect the special importance for the cultures and spiritual values of the peoples concerned of their relationship with the lands or territories, or both as applicable, which they occupy or otherwise use, and in particular the collective aspects of this relationship. 2. The use of the term *lands* in Articles 15 and 16 shall include the concept of territories, which covers the total environment of the areas which the peoples concerned occupy or otherwise use."

<sup>16</sup> "Indigenous peoples have the right to maintain and strengthen their distinctive spiritual relationship with their traditionally owned or otherwise occupied and used lands, territories, waters and coastal seas and other resources and to uphold their responsibilities to future generations in this regard."

<sup>17</sup> "Indigenous and local knowledge systems embody distinct and diverse understandings and values, which enrich and expand the knowledge base for decisionmaking. In recent decades, there has been increased recognition of the important role of such knowledge systems in addressing contemporary sustainability challenges, including with regard to enhancing understanding of the health and role of the ocean and the stressors on its ecosystems, since many cultures have built broad traditional knowledge of the ocean. Women, who are frequently the primary holders of local and Indigenous knowledge concerning natural resources, play a central role in the transmission, preservation and elaboration of such knowledge" (UNITED NATIONS, 2019, 10).



do que é ser ‘humanidade’ a partir das perspectivas de sociedades que inequivocamente inspiraram o primeiro diploma de direitos fundamentais no plano europeu em 1789.

#### IV - Considerações Finais

O propósito deste artigo foi discutir a possibilidade de uma reinterpretação dos direitos humanos a partir do debate sobre o que é ser humano, com particular remissão ao perspectivismo ameríndio. Para tal, partiu da concepção tributária a Afonso Arinos de Melo Franco que a indianidade brasileira influenciou a Revolução Francesa, particularmente, nas origens da imagem da ‘bondade natural’. A presente pesquisa confirma que autores iluministas tais como Thomas Morus, Michel de Montaigne e Jean-Jacques Rousseau possuem inequívoca inspiração nos relatos sobre os habitantes do Novo Mundo. Contudo, é mais provável que a perspectiva com os ditos selvagens tenha sido causa eficiente para os ideais revolucionários e para a noção de igualdade da Declaração sobre os Direitos do Homem e do Cidadão de 1789 do que uma suposta teoria da bondade natural. Nisto, reside uma diferença não tão sutil de compreensão da relação entre a indianidade brasileira, a Revolução Francesa e os Direitos Humanos, nos termos do entrançamento entre ideias e história (RÜSEN, 2001, 58-61).

As raízes humanísticas dos direitos humanos – na tradição jurídica europeia - dizem respeito tanto à noção de direito natural de que todos os homens são iguais em dignidade (igualdade) quanto de que a liberdade é o único direito inato comum a todos os homens. As noções estruturantes dos direitos humanos – em larga medida inspiradas na indianidade brasileira - perpassaram a história e, principalmente após a segunda guerra mundial, formaram ciclos de positivação, expansão e revisão que hoje formam sistemas político-jurídicos complexos com impactos nos povos indígenas. É possível dizer que os povos originários do Novo Mundo chegaram à Europa e esta presença (imagética ou real) transformou definitivamente aquelas sociedades ditas modernas, a partir de um impacto da perspectiva de civilização e barbárie. A Europa, então, – enquanto centro - devolve à periferia um discurso sobre direitos humanos que inegavelmente fornece reconhecimentos e proteção aos povos indígenas. É chegado o momento dos povos indígenas terem suas humanidades e cosmologias reconhecidas e devolverem ao centro uma releitura do que é humanidade.



Naturalmente, o perspectivismo ameríndio não responde por uma noção de humanidade de todos diferentes povos indígenas. O perspectivismo ameríndio permite e convida à reflexão crítica sobre uma suposta universalidade das categorias subjacentes aos sistemas de direitos humanos, ao considerar que a noção de humanidade – e o suposto bom senso que nos remeteria a sabermos o que isto significa – é etnocêntrica. Os direitos humanos – tal como concebidos – participam não somente de uma semântica mas de um sistema cultural historicamente estruturado no contexto dos Estados modernos e de uma noção de cidadania e emancipação num sistema de significados definido e encerrado pelos Estados nacionais. Neste domínio, os direitos humanos seriam o paroxismo do contratualismo social europeu, mecanismos argumentativos com potencialidade de proteger política e juridicamente, cidadãos e cidadãs.

A contribuição ameríndia aos direitos humanos não é uma equação a ser respondida de forma racional. O perspectivismo ameríndio permite endereçar pelo menos três reconhecimentos: a) o reconhecimento do contraste da noção de humanidade; b) o reconhecimento das assimetrias entre a jurisdição do Estado e cosmologias indígenas; e, c) o reconhecimento que existem interfaces consistentes e simétricas entre as cosmologias e metafísicas dos Estados modernos e dos povos indígenas. Estariam os direitos humanos aptos a acolherem – por meio das interfaces simétricas e consistentes das quais já se dispõe - as perspectivas cosmológicas de humanidade dos povos que os inspiraram?

V – Referências Bibliográficas:

ANDRADE, Mario. *Macunaíma: o herói sem nenhum caráter*. 5ª reimpressão. Rio de Janeiro: Agir, 2008.

ANDRADE, Oswald. *A utopia antropofágica*. 4ª ed. São Paulo: Globo, 2011.

BACON, Francis. *The New Atlantis* [1627]. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/gu002434.pdf>. Acessado em abr. 2022.

BERMAN, Harold. *Direito e Revolução: a formação da tradição jurídica ocidental*. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2006.



- BIELEFELDT, Heiner. *Filosofia dos Direitos Humanos: fundamentos de um ethos de liberdade universal*. São Leopoldo: editora UNISINOS, 2000.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002a.
- \_\_\_\_\_. O Nativo Relativo. In: *Mana*, Vol.8, no.1. Rio de Janeiro. Apr. 2002b. Disponível em <http://www.scielo.br/>. Acessado em abr. 2022.
- \_\_\_\_\_. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. In: *Mana*, vol.2, n 2, Rio de Janeiro, Oct. 1996. Disponível em <http://www.scielo.br/>. Acessado em abr. 2022.
- \_\_\_\_\_. “Transformação” na Antropologia, Transformação da “Antropologia”. In: *Mana*, 18(1): 151-171, 2012. Disponível em <http://www.scielo.br/>. Acessado em abr. de 2022.
- DIEHL, Daniel; DONNELLY, Mark P. *Devorando o vizinho: uma história do canibalismo*. São Paulo: Globo, 2007.
- CAMPANELLA, Tommaso. *A cidade do Sol*. Coleção Grandes Obras do Pensamento Universal nr. 93. São Paulo: Editora Escala, 2008.
- FERNANDES, Florestan. *A função social da guerra na sociedade tupinambá*. 3ª ed. São Paulo: Globo, 2006.
- FRANCO, Affonso Arinos de Mello. *O índio brasileiro e a Revolução Francesa: as origens brasileiras da teoria da bondade natural*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1937.
- GALEANO, Eduardo. *As veias abertas da América Latina*. 15ª edição. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.
- INTERNATIONAL LABOR ORGANIZATION. *Indigenous and Tribal Peoples Convention*, 1989 (No. 169). Disponível em: [https://www.ilo.org/dyn/normlex/en/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100\\_ILO\\_CODE:C169](https://www.ilo.org/dyn/normlex/en/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100_ILO_CODE:C169). Acessado em abr. 2022.
- LATOUR, Bruno. *Nunca fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Tradução de Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.
- LESTRINGANT, Frank. *O canibal: grandeza e decadência*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.
- LIMA, Tânia Stolze. *Um peixe olhou para mim: O povo Yudjá e a perspectiva*. São Paulo: Editora da UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NuTI, 2005.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Crime e costume na sociedade selvagem*. 2a. ed. Brasília:



Editora da Universidade de Brasília, 2008.

MARCUSE, Herbert. The End of Utopia and The Problem of Violence lectures in Berlin, July 1967 published in *Five Lectures* (Boston: Beacon, 1970). Disponível em: [https://platypus1917.org/wp-content/uploads/archive/rgroups/2006chicago/marcuse\\_endofutopia.pdf](https://platypus1917.org/wp-content/uploads/archive/rgroups/2006chicago/marcuse_endofutopia.pdf). Acessado em 24 abr. 2022.

MARTINS, Estevão Chaves de Rezende. Representação, legitimidade, cultura e identidade: Estados, governos e sociedades nos processos de parceria entre blocos. In: MARTINS, Estevão C. de Rezende; SARAIVA, Miriam Gomes. *Brasil – União Europeia – América do Sul. Anos 2010-2020*. Rio de Janeiro: Konrad Adenauer, 2009, pp. 181-204.

MONTAIGNE, Michel de. *Dos canibais*. São Paulo: Alameda, 2009.

MIGNOLO, Walter D. La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidade. *La Colonialidad del Saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2000.

MORE, Thomas. *Utopia*. Ridendo castigat mores, 2001. Disponível em: <http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/utopia.pdf>. Acessado em 08/06/2021.

MORE, Thomas. Utopia. Texto integral. Tradução e prefácio de Maria Isabel Gonçalves Tomás. Publicações Europa-América, s/d.

MOREIRA, Felipe Kern. Perspectivismo jurídico: contribuição ameríndia aos direitos ditos humanos. HOLANDA, Ana Paula Araújo de; CAÚLA, Bleine Queiroz; ARRUDA, Gerardo Clésio Maia; CARMO, Valter Moura. *Diálogo Ambiental, Constitucional e Internacional*, Volume 3, Tomo I. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2015, pp. 137-152.

PAQUALUCCI, Jo M. The evolution of International Indigenous Rights in the Inter-American Human Rights System. In: *Human Rights Law Review*, nr. 6 (July). Oxford: Oxford University Press, 2006. (pp. 281-322)

PEREIRA, Ana Carolina Barbosa. *Que objetividade para a Ciência da História? o índio brasileiro e a revolução francesa à luz da teoria da história, de Rüsen a Hayden White*. 2007. 153 f. Dissertação (Mestrado em História) -Universidade de Brasília, Brasília, 2007.

PLATÃO. *A República*. São Paulo: Martin Claret, 2002.



- QUIJANO, Aníbal; WALLERSTEIN, Immanuel. Americanity as a Concept, or the Americas in the Modern World-System. *International Social Sciences Journal*, No. 134, 1992.
- RAMOS, Alcida Rita. 2012. "The politics of perspectivism". *Annual Review of Anthropology*, 41. Pp. 481-494. Disponível em: <https://www.annualreviews.org/doi/full/10.1146/annurev-anthro-092611-145950>. Acessado em abr. 2022.
- RANGEL, Carlos. *Do bom selvagem ao bom revolucionário*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1981.
- RIBEIRO, Darcy. *O processo civilizatório: etapas da evolução sociocultural*. São Paulo: Companhia das Letras; Publifolha, 2000.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* [1755]. São Paulo: Martin Claret, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Do contrato social* [1762]. São Paulo: Martin Claret, 2005.
- RÜSEN, Jörn. *Razão histórica*. Teoria da História: os fundamentos da ciência histórica. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2001.
- SAASTAMOINEN, Kari. Pufendorf on Natural Equality, Human Dignity, and Self-Esteem. In: *Journal of the History of Ideas*, Vol. 71, No. 1 (Jan., 2010), pp. 39-62.
- SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.
- SEELMANN, Kurt. *Rechts-philosophie*. 4. Auflage. München: Verlag C. H. Beck, 2007.
- SHELTON, Dinah L. An Introduction to the History of International Human Rights Law (August 2007). *GWU Legal Studies Research Paper No. 346*, GWU Law School Public Law Research Paper No. 346, Disponível em: <https://ssrn.com/abstract=1010489>. Acessado em maio de 2022.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Can the Subaltern Speak? In: *Colonial discourse and post-colonial theory: a reader*. New York: Columbia University Press, 1994, pp. 66-111.
- SZTUTMAN, Renato (org.). *Encontros: Eduardo Viveiros de Castro*. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008.
- TURNER, Terry S. The Crisis of Late Structuralism. Perspectivism and Animism: Rethinking Culture, Nature, Spirit, and Bodiliness. *Tipiti: Journal of the Society for the*



*Anthropology of Lowland South America*: Vol. 7, Issue. 1, 2009. Disponível em: <https://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol7/iss1/1>. Acessado em abr. 2022.

UNITED NATIONS. General Assembly. A/RES/71/321. Resolution adopted by the General Assembly on 8 September 2017. Enhancing the participation of indigenous peoples' representatives and institutions in meetings of relevant United Nations bodies on issues affecting them. Disponível em: <https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/N17/281/69/PDF/N1728169.pdf?OpenElement>. Acessado em abr. 2022.

\_\_\_\_\_. A/74/70. 25 March 2019. Disponível em: <https://undocs.org/a/74/70>. Acessado em abr. 2022.

\_\_\_\_\_. A/RES/61/295. United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples. Disponível em: [https://www.un.org/en/genocideprevention/documents/atrocities-crimes/Doc.18\\_declaration\\_on%20rights%20indigenous%20peoples.pdf](https://www.un.org/en/genocideprevention/documents/atrocities-crimes/Doc.18_declaration_on%20rights%20indigenous%20peoples.pdf). Acessado em abr. 2022.

VERDE, Filipe. Fechados no quarto de espelhos: o perspectivismo ameríndio e o “jogo comum” da antropologia. *Anuário Antropológico*. v. 42, n.1, 2017. Disponível em: <https://journals.openedition.org/aa/1679>. Acessado em 24 de abr. 2022.

WATSON, Adam. *A evolução da sociedade internacional: uma análise histórica comparativa*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2004.