



<http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/encruzilhada-de-exu/>

O princípio da dignidade da pessoa humana na encruzilhada de Exu

Sheron Ribeiro da Silva[1]

RESUMO: O princípio da dignidade da pessoa humana é tido como fundamento e justificador do sistema jurídico contemporâneo nos moldes do Estado Democrático de Direito. Propõe-se investigar as raízes filosóficas, epistemológicas e ontológicas que sustentam o princípio. A especulação se concentra nos conceitos de pessoa, humano e humanidade, expondo a herança ao pensamento de Kant e abrindo conversações com o xamanismo yanomami de Davi Kopenawa. Com fundamento na pedagogia de Exu e na ciência encantada das macumbas, como escolha metodológica, praticam-se cruzos e giros epistêmicos, apresentando ao pensamento jurídico outras ontologias e cosmopolíticas capazes de dar corpo ao conceito de humano. A investigação especulativa desemboca em perguntas deflagradoras direcionadas às ciências jurídicas, tensionando as delimitações fundamentais do princípio, e amarrando saberes na intenção de ampliar o conceito de dignidade.

PALAVRAS-CHAVE: Humanidade. Dignidade da pessoa humana. Ciência encantada das macumbas. Cosmopolítica. Exu.

El principio de la dignidad de la persona humana en la encrucijada de Exu

RESUMEN: El principio de la dignidad de la persona humana se considera como fundamento y justificador del sistema jurídico contemporáneo en los moldes del Estado Democrático de Derecho. Se propone investigar las raíces filosóficas, epistemológicas y ontológicas que sustentan dicho principio. La especulación se concentra en los conceptos de persona, humano y humanidad, exponiendo la herencia del pensamiento de Kant y abriendo conversaciones con el xamanismo



yanomami de Davi Kopenawa. Con base en la pedagogía de Exu y en la ciencia encantada de las macumbas, como elección metodológica, se plantea realizar cruces y giros epistémicos, presentando al pensamiento jurídico otras ontologías y cosmopolíticas capaces de dar cuerpo al concepto de humano. La investigación especulativa desemboca en preguntas detonadoras dirigidas a las ciencias jurídicas, tensionando las delimitaciones fundamentales del principio, y enlazando saberes con la intención de ampliar el concepto de dignidad.

PALABRAS CLAVE: Humanidad. Dignidad de la persona humana. Ciencia encantada de las macumbas. Cosmopolítica. Exu.

Introdução

O princípio da dignidade da pessoa humana é disposto como fundamento e justificador do sistema jurídico contemporâneo. Teve aparição expressa na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (1789), no período pós Revolução Francesa; posteriormente na Declaração Universal dos Direitos do Homem (1948) e no pós-guerras mundiais. Em âmbito nacional, a dignidade da pessoa humana é reconhecida expressamente na Constituição Federal pátria de 1988, como valor fundamental da República Brasileira (Art. 1º, III, CF/88). O princípio é tratado como conceito vazio ou abstrato com teor positivo, é dizer, oferece conteúdo para ponderação na aplicação de outros princípios a casos concretos.

Ainda que seja este o princípio evocado na defesa dos direitos humanos, desempenhando estrutura jurídica basilar disposta para os ordenamentos internacionais e nacionais, percebe-se que essa noção está assentada em uma certa tradição, uma dada lógica e uma narrativa histórica localizada de pretensões universais. O Estado Democrático de Direito está assentado neste princípio e, historicamente, remete às raízes da filosofia de Kant para embasar o conteúdo do conceito de dignidade da pessoa humana. Kant, toda a tradição moderna e também a tradição jurídica, pautam-se na consideração do ser humano como ser dotado de racionalidade, o que lhe atribui qualidade distintiva dentre os demais seres. Isso é o que lhe confere status de sujeito e dignidade exclusiva. Nessa tradição, o humano é considerado fim em si mesmo e possuidor de vontade autônoma, o que lhe faz um ser livre e, portanto, diferente e fora do que se identifica como natureza.



Considerando que o pensamento kantiano e sua filosofia servem como justificadoras da superioridade do homem aos demais seres vivos, fazemos o exercício de, nesta investigação especulativa, decompor o conceito de humano. Não objetivamos destituir a importância do princípio para o reconhecimento dos direitos humanos e eficácia dos dispositivos jurídicos nele embasados. Aqui buscamos evidenciar as lógicas incorporadas nas noções que oferecem fundamento ao princípio e que desempenham um papel crucial na destruição da diferença ontológica existente nesse território.

Trazemos vozes em reverberação na encruzilhada do pensamento, na intenção de deflagrar perguntas (im)pertinentes para multiplicar as imagens possíveis de humano e humanidade de modo a ampliar também o que cabe dentro do conceito de dignidade. Na feitura desta pesquisa nos dispomos a escutar e levar a sério as palavras dos povos da floresta, valendo-nos das filosofias e conhecimentos trazidos por pensadores/as interessados na multiplicação de mundos possíveis. A pesquisa se desenvolve na forma de ensaio, na pedagogia de Exu, estabelecendo possibilidades de conversações, sobretudo abrindo espaço de respiro e escuta para os povos humanos, em extensão para povos outros-que-humanos, pela via aberta da ciência encantada. O encontro é na *encruza* onde recebemos os conceitos e preparamos o corpo-conceito de humano, com Exu, Kant, Davi Kopenawa, Ailton Krenak, Isabelle Stengers, Marisol de La Cadena, Luiz Rufino, Luiz Antonio Simas, Marco Antonio Valentim (& outros convidados), para uma gira onde o conceito entra em transe e sai transformado. Nós nos colocamos, então, em especulação, na pedagogia exusíaca, a fim de multiplicar *o nosso mundo*. Trata-se, sobretudo, de devolver o humano à referência como húmus, terra lamacenta (Vieira, 2019, p.119).

Metodologia versada na ciência encantada das macumbas

Fazemos dessa pesquisa uma pesquisa macumbeira, como propõem Simas e Rufino (2018). Nessa gira, vou sendo pesquisadora-macumbeira encruzada como pesquisadora-jurista. A macumba é entendida aqui como ciência: uma ciência encantada e amarração de múltiplos saberes (Rufino & Simas, 2018, p.12). Tratamos de incorporar nesta investigação a potência subversiva, abrindo-nos para uma investigação aberta à radicalidade do encantamento - da palavra e do corpo. Em aliança ao pensamento de Stengers, nos dispomos para uma prática de investigação científica pautada pelo reencantamento, pois entendemos que, em termos de ciência encantada das macumbas, “há que



se ler a poética para entender a política, há que se ler o encanto para se entender a ciência” (Rufino & Simas, 2018, p.12-15). O encantamento é, deste modo, indispensável para a produção de conhecimentos, vez que é o que dinamiza os saberes.

Aqui, a *encruzilhada* é disposta como nosso plano de imanência para a corporificação do conceito de humano presente no princípio da dignidade da pessoa humana. As encruzilhadas são os campos de abertura para reinventar os fundamentos pela via do encanto. São lugares de fenômenos polifônicos, ambivalentes e inacabados. *Exu*, senhor da encruzilhada, pratica a desobediência epistêmica, da qual nos fala Mignolo, como método de enfrentar a colonialidade[2] que acontece também no campo do saber (Mignolo, 2017, p.6). *Exu* traz dinamismo ao debate, pois desestrutura o que se apresenta como monoperspectiva e possibilita outros caminhos políticos, poéticos-epistêmicos, causando, por diversas vezes, conflito. No entanto, entende-se que isto é parte indissociável do lugar de *cruxo*[3], tanto quanto é precisamente uma das forças do orixá *Exu*, o grande comunicador (Rufino, 2016, p.8).

Nossa metodologia se assenta em um intento de fazer um pensar em movimento. O movimento que se faz durante a pesquisa e escrita se estabelece pelo inacabamento e pela não totalidade por saber-se parcial. Tecemos amarrações para “operar nas frestas, nos vazios deixados” (Rufino & Simas, 2018, p.12). Nos abismos apresentados, lançamos feitos exusíacos e alinhavamos com a “*caneta que é pemba*[4]”, riscando pelo fundamento da magia. Fazemos da caneta também faca de ponta “que rasga, pontilha e desenha novas cissuras” (2018, p.15). É desse modo que afastamos os desencantamentos do pensar e dos conceitos que se corporificam nessa gira. E é assim que a ciência encantada das macumbas (Rufino & Simas, 2018) encontra a escrita como experiência animista (Stengers, 2015). O movimento é também o de transe, giro, *cruxo* e queda do corpo-conceito de humano. Girando, produz-se indagações. As perguntas são, portanto, hesitação e fricção das verdades dicotômicas e enclausurantes coloniais, até que, pelo movimento do transe, desmanchem-se e o conceito se abra para mundos, tempos e saberes outros. Nos propomos a habitar o problema.

O ritmo que compõe essa escrita é o da síncope, sendo a alteração inesperada, o rompimento da constância, a quebra da sequência previsível que deixa a sensação de vazio para logo ser preenchida de forma inesperada. “A síncope é a arte de dizer quando não se diz e não dizer quando se está dizendo” (Rufino & Simas S, p. 18-19). No entanto, há uma circularidade que compõem os



movimentos de escrita, carrega intencionalidade e direcionamento para mobilização de axé, tal qual o tempo espiralar de òkòtó[5], assoprando os assombros perpetuados com a atualização do pensamento kantiano e outros *carregos* coloniais[5]. Pensamos aqui como fricção, tal qual as gentes que vivem agarradas à terra (Krenak, 2019, p.13), tensionando o que se conformou verdade. Para a especulação neste fazer pesquisa, incorporamos e experimentamos as proposições indígenas como conceitos filosóficos.

Praticamos um pensar que não desmembra *bara* (corpo) e *ori* (cabeça), pois, é na integração destes que se produz o pensar (Rufino, 2018, p. 88). *Firma o ponto* Rufino (2019):

Se as questões acerca do saber estão diretamente vinculadas à dimensão das práticas, das incorporações, e dos agentes que as fazem, as questões epistemológicas se inscrevem como uma problemática étnico-racial. [...] As perspectivas advindas de Exu são mais um golpe operado pela pedagogia das encruzilhadas que provoca uma desordem, na medida em que traz o corpo para o cerne do debate político/epistemológico/educativo (Rufino, 2019).

Consideramos, portanto, que pensamento e conceito não estão desconectados de uma territorialização, isto é, são localizados e apresentam corporalidade. Tampouco podem ser dissociados dos seus processos de feitura. Nesse sentido, conceito e método igualmente estão imbricados um no outro, tanto quanto dispõem de perspectiva. Portanto, tratamos aqui em termos de pensamento incorporado. A incorporação é processo por onde se manifesta um saber em um suporte físico, seja um corpo humano ou outra materialidade, no qual ocorre o efeito de “um poder que o ‘monta’” (Rufino, 2019). É no *cruzo* que se faz a zona fronteira, o lugar vazio para trânsito de corpos, sons e palavras. Assim, credibilizamos outras epistemologias pressupondo também outras ontologias (Rufino & Simas, 2018, p.29).

Canta o ponto que “*Exu no terreiro é rei/ na encruza ele é doutor*” e é na sua astúcia, rapidez e capacidade de negociação que costuramos essas conversações. Doutor Exu recebe doutores do direito, da antropologia, da filosofia; mas também doutores das ciências encantadas, doutores xamãs, doutores mortos. Kant, aqui, é reconhecido como ancestral ilustre do mundo ocidental, com muitas imagens espectrais poderosas, porém, que fecham os caminhos do corpo-conceito de humano. O xamanismo de Kopenawa é uma forma de onirismo especulativo capaz de causar vertigens a Kant e aos seus sonhadores (Valentim 2018, p.230) e por isso aqui seu pensamento é



praticado sob os fundamentos exusíacos da transgressão. Transgredimos os cânones sem negá-los; antes, encruzamos e reencantamos seus corpos e pensamentos com outras perspectivas.

Abre-se a *gira*, aqui praticada como proposição metodológica, para conversações e alianças, também desacordos e encaminhamentos ritualísticos para que o axé siga circulando. Então, se Exu recebe outros doutores de ciências e saberes outros, de outros mundos, é porque se pratica a ciência encantada das macumbas e se prepara o *ebó*[6]. O *ebó* é feito no campo da epistemologia, mas sabendo que pensamento e corpo não se dissociam, as transgressões feitas nas palavras e feitura do pensar reverberam nas práticas, atuando como contra-feitiços ao sistema da razão senhorial e do pensamento de monocultura - em que o direito se insere. Deste modo, no intento especulativo, passa-se um *ebó epistemológico* no conceito de humano para afastar os universalismos que o fecham em ensimesmamentos e exclusividades, para que outras imagens e fundamentos possam se apresentar ao conceito. O *ebó* trata-se, portanto, do reencanto necessário para a consideração de saberes e práticas ontologicamente distintas da tradição ocidental.

É na pedagogia de Exu que experimentamos a imaginação conceitual xamânica yanomami. A imaginação conceitual incorporada no pensamento do xamã Davi Kopenawa difere substancialmente dos modos filosóficos praticado em sentido histórico-acadêmico, porque precisamente se assenta na ontocosmologia da experiência corporal do xamã (Valentim, 2018, p.215). É dizer, a imaginação conceitual não é produto de uma abstração descorporificada da mente, senão que é fruto do que se vivencia com o corpo-mente. Em amarração com o pensamento afrodiaspórico, o corpo, na encruza de Exu, vira dispositivo “de saberes múltiplos que enunciam outras muitas experiências” e que, no rito, se mostra arquivo de memórias ancestrais, atualizadas, vivas, coexistentes (Rufino, 2019, p.66). É, portanto, pela epistemologia da ciência encantada das macumbas e do xamanismo yanomami, que, nesta encruzilhada, as imagens *xapiri* (Kopenawa & Albert, 2015) e outros seres-terra se apresentam (De La Cadena, 2015) ao conceito de humano na ciência jurídica.

O encontro de espíritos, imagens e seres-terra no corpo-conceito de humano não desemboca na união totalizante ou em uma unidade constitutiva ensimesmada. Igualmente, o *cruzo* de diferentes filosofias encarnadas nas forças afrodiaspóricas, yanomami e krenak, não são entendidas nesse exercício exusíaco como a mesma coisa. Tal qual propõe Nego Bispo quando nos fala em confluência: “Quando a gente confluencia, a gente não deixa de ser a gente, a gente passa a ser a



gente e outra gente – a gente rende. A confluência é uma força que rende, que aumenta, que amplia” (Bispo, 2023, p. 4-5).

Humano, pessoa, direitos humanos e o princípio da dignidade da pessoa humana

Comumente se relaciona como valor-fonte e princípio norteador do Estado Democrático de Direito, a dignidade da pessoa humana, fundamento da Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 (CRBF, 1988, art 1º, III). O compromisso, expresso pela positivação no ordenamento jurídico brasileiro, trouxe o princípio para uma posição de centralidade por atuar como irradiador e aglutinador de diversos direitos fundamentais para a proteção da pessoa humana. Inclusive, passou a ser utilizado como valor fundamental justificador de direitos e critério interpretativo segundo a atual literatura jurídica (Barroso, 2012, p.62-66). E é nessa ideia, de dignidade, que todos os ordenamentos jurídicos se estruturam (Holanda, 2015, p.64).

A respeito do princípio, o jurista Fábio Comparato (1997, p.3) aponta que o fundamento dos direitos humanos deve ir além de sua validade, é dizer, da sua positivação: necessita de uma justificativa ética. A partir disso, define que os valores supremos que fundamentam os direitos humanos estão no que “constitui, em si mesmo, o fundamento de todos os valores: o próprio homem” (Comparato, 1997, p.6). Não o bastante, em seu livro *Afirmção histórica dos direitos humanos*, Comparato diz que aos poucos o mundo científico se abre à “convicção de que não é por acaso que o ser humano representa o ápice de toda a cadeia evolutiva das espécies vivas” e, ainda, que “*a própria dinâmica da evolução vital se organiza em função do homem*” (1993, p. 12, grifos nossos). Ainda que o princípio seja passível de abarcar diversas fundamentações jurídico-filosóficas, é certo que essa diversidade está assentada no pensamento filosófico moderno, compartilhando um solo comum que é, precisamente, dada noção de pessoa e de humanidade que se presumem universais.

No plano estritamente jurídico, o conceito de humano é “aberto” com o propósito de não encerrar um núcleo de personalidade e, conseqüentemente, limitar o reconhecimento da dignidade. Historicamente, na literatura jurídica dominante, há um centramento do conteúdo da dignidade da pessoa humana na filosofia kantiana, sendo atualizada na contemporaneidade de maneira explícita e implícita. É em Kant que encontramos a formulação do especial *status* atribuído ao humano por dispor de uma capacidade racional que lhe traz autonomia da vontade e dignidade, conferindo-lhe o *status* de pessoa.



O conceito de pessoa, como sujeito de direitos universais, anteriores e superiores, e, por conseguinte, aquele empregado na ordenação estatal, refere-se ao homem que é o único ser vivente que “dirige a sua vida em função de preferências valorativas”. E isso o faz “*legislador universal*” (Kant, 2007, p.75) e igualmente o sujeito que “se submete voluntariamente a essas normas valorativas” (Comparato, 2003, p.18). A dignidade *exclusiva* do humano, então, é atribuída porque é [o humano] o único ser vivente cuja existência em si mesma constitui um valor absoluto, diferindo-se das “coisas” (Comparato, 1997). Assim, a pessoa tem dignidade enquanto as coisas, preços (Kant, 2006, p. 77-82). Comparato complementa afirmando que “a dignidade do homem consiste em sua autonomia, isto é, na aptidão para formular as próprias regras de vida” e que “*não entra no mundo nenhum ser que lhe seja equivalente*, isto é, nenhum ser de igual valor. *Todos os demais seres valem como meios para a plena realização humana*” (1997, p.18, grifos nossos). Para tratar da “especificidade ontológica do ser humano”, a qual é constituidora de sua dignidade, Comparato fala do consenso alcançado pela antropologia filosófica sobre as características próprias do homem, sendo: a liberdade como fonte da vida ética, a autoconsciência, a sociabilidade, a historicidade e a *unicidade existencial do ser humano*. Plenamente presente, nessas palavras, a estruturação do ser racional, livre e autônomo delineado na Metafísica dos Costumes de Kant (Kant, 2007, p.75-81). Sua filosofia, compõe, portanto, a conceituação de pessoa e consequentemente de dignidade também nos direitos humanos[7].

Dessa maneira, todos os seres vivos colocados no polo ‘coisa’ (natureza/ não-humana/irracional) adquirem papel de passividade perante a humanidade kantiana - e jurídica, por herança. É dizer, as fundações histórico-míticas que estruturam a racionalidade ocidental trazem em si a distinção entre humanidade e natureza de modo que se configure não somente a diferença, senão que a hierarquia de um sobre o outro. A dignidade humana passa a ser delimitada em função da separação total entre animais (irracionais) e humanos (racionais) e atribui, inclusive, ao desenvolvimento corporal a distinção moral: os primeiros quadrúpedes e os segundos bípedes, pois sua disposição fisiológica, de cabeça orgulhosamente elevada sob ‘seus companheiros’, é mais adequada à sua elevação racional (Kant, 2012, p. 6; AA II, 425).

O jurista Ingo Sarlet define o referido princípio como qualidade intrínseca e indissociável de todo e qualquer ser humano, entendendo que deve ser meta permanente a sua proteção tanto pela humanidade, como pelo Estado e pelo direito (Sarlet 2002, p.27-28). Sarlet oferece uma crítica ao



antropocentrismo na teoria kantiana, reconhecendo que o valor da natureza é independente de sua utilidade para humanos e não é conflitante com sua dignidade própria. Ainda assim, sustenta a centralidade de sua filosofia para a concepção de dignidade (Sarlet, 2002, p. 39). Segundo Sarlet, a dignidade tem o *corpo nu* da racionalidade individualista da autodeterminação (Sarlet, 2002). Perguntamos, então, que pele se revela por debaixo das vestes? Que corpo tem o conceito de dignidade?

Na mesma esteira de Rufino (2019), com base nos aprendizados junto a Fanon, respondemos que esse corpo-conceito tem “um esquema histórico racial subjetivamente plantado e tecido”. A dignidade universalmente posta no sujeito de direitos cosmopolita corresponde a um dado corpo no mundo: o corpo branco (indivíduo homem, ocidental, moderno, etc.). Assim, esse conceito de humano particular é dado como natural, autoevidente e universalizável, consequentemente presente nos direitos humanos e na conformação dos ordenamentos. Esse corpo produz as noções de dignidade, e consequentemente de pessoa e direitos.

A delimitação de quem é ou não pessoa evoca uma constituição de mundo, uma produção de realidade, e é dessa conformação do real que o direito *apanha suas folhas* para definir a quem ele se destina proteger com seu poder universalizante. *Recolhe-se* a pessoa, indivíduo humano (plano fático), na esteira da lógica ocidental, para ser feita em sujeito de direitos (plano jurídico). Nessa lógica de feitura está presente o fundamento de um ideal abstrato, herdado de Kant - presente no direito. Esse *otá* (pedra de fundamento) da racionalidade ocidental, que dá tamanha exclusividade ao humano, exclui outras tantas possibilidades de existência por propor o fechamento do conceito - e corpo - de *pessoa* em fronteiras intransponíveis delimitadas pelo atributo da razão. Cumpre mencionar que Kant tampouco atribui a razão como capacidade intrínseca de todo ser humano, fazendo distinções a partir de classificações raciais para construir o sujeito de direitos.

Evidencia Gonçalves (2018) o quanto o pensamento de Kant é importante para a história do pensamento ocidental influenciando diversos outros pensadores, seja na filosofia, como em outras áreas - tal como a do direito. Entretanto, a construção do sujeito transcendental é realizada por meio de formulações racistas (e, vale-se dizer, por diversas vezes ignoradas ou atenuadas por seus herdeiros e entusiastas de sua filosofia). Kant sendo “o criador do conceito de raça e fonte para os cientistas do século XIX”, abertos aos argumentos filosóficos, desempenhou papel central para a conformação do paradigma racista do século XIX (Gonçalves, 2018, p. 20-21). Complementa que



“parece ser Kant quem associa, de forma sistematizada, a ideia de raça com distinções morais. Ou seja, [que] cada raça tem uma moralidade própria” (Gonçalves, 2018, p. 20-21)[8]. Argumenta ainda que:

Então, quando Kant diz ser a razão e seu papel ordenador quem determina os discursos em torno de uma especulação sobre a história da natureza, a raça – que para Mbembe é uma *“ficção útil, uma construção fantasista e uma projeção ideológica”* (Mbembe, 2014, p. 27) – finalmente ganha cidadania filosófica, pois participa da teleologia que fundamenta a própria natureza humana e sua história (Gonçalves, 2018, p.20-21, grifos nossos).

A hierarquia trazida pela "razão soberana" - essa superior que a tudo define e organiza - para ser desfeita não exige o abandono simples da razão, mas justamente a "redefinição ou reconstrução em modos menos oposicionais e hierárquicos" (Fausto, 2020, p. 65). “Racismo, sexismo, especismo, colonialismo, etnocentrismo e antropocentrismo seriam, desse modo, todos derivações de um mesmo corte fundamental, aquele que separa razão e natureza, elevando a primeira sobre a segunda e denegando o caráter político dessa relação” (Fausto, 2020, p.68). É, justamente, nessa concepção de mundo antropocêntrica e etnocêntrica que estão assentados também os principais tratados de direitos humanos do século XX no pós-guerras mundiais. É inafastável a importância desses documentos para o direito nacional e internacional. Entretanto, sabemos do quanto não são efetivas as proteções neles elencadas e, incessantemente, como operadores do direito, juristas, pesquisadores da ciência jurídica, convivemos com o abismo entre os planos do *ser* (plano fático) e do *dever-ser* (plano normativo).

Ecoam, nesta gira, perguntas (im)pertinentes. Por que nos orientamos única e centralmente pela tradição ocidental para atribuir fundamento ao ordenamento que constituirá o “mundo comum”, sob a forma hierárquica do Estado? Essas concepções de humano/mundo/humanidade, são suficientes para a multiplicidade que se é ser vivente neste planeta em que co-habitamos? Quais corpos serão lidos como dignos e terão direitos e quais corpos não? Ou seja, a quem se destina o direito? Seria o abismo aprofundado justamente pelas mesmas fronteiras demarcadas na tentativa de proteger algo visto como essencial para essa coletividade humana pretensamente universal?

O ciclo maldito e a humanidade que pensamos ser



A atribuição da noção de pessoa somente à espécie *homo sapiens sapiens* - e a decorrente exclusividade da dignidade humana - assenta-se na separação entre humanidade (cultura) e coisas (natureza). A grande ruptura ocasionou diversas outras conceituações dicotômicas e hierarquizadas, em função de uma razão transcendente e pretensamente superior. Na emblemática passagem de Lévi-Strauss, há um diagnóstico preciso a respeito:

Começou-se por cortar o homem da natureza e constituí-lo como um reino supremo. Supunha-se apagar desse modo seu caráter mais irrecusável, qual seja, ele é primeiro um ser vivo. E permanecendo cegos a essa propriedade comum, deixou-se o campo livre para todos os abusos. Nunca antes do termo desses últimos quatro séculos de sua história, o homem ocidental percebeu tão bem que, ao arrogar-se o direito de separar radicalmente a humanidade da animalidade, concedendo a uma tudo o que tirava da outra, abria um ciclo maldito. E que a mesma fronteira, constantemente empurrada, serviria para separar homens de outros homens, e reivindicar em prol de minorias cada vez mais restritas *o privilégio de um humanismo corrompido de nascer por ter feito do amor-próprio seu princípio e noção* (Lévi-Strauss, 2013, 52-53, grifos nossos).

A separação humanidade/natureza, em suas palavras, inaugura um “ciclo maldito” que é o nascimento de um humanismo devotado à sua própria imagem refletida no mundo, fazendo disso seu “princípio e noção”. Com isso, abre-se igualmente possibilidade para o especismo, é dizer, distinguir-se de outros viventes animais, tanto quanto para o estabelecimento sistemático do racismo, qual seja, destacar e hierarquizar humanos em raças (superiores e inferiores). São essas noções que alimentam, desde suas raízes, os desejos civilizatórios modernos em que até os dias atuais nos referenciamos como pressupostos para constituição de mundo (e de nossos ordenamentos jurídicos).

A *species* humana não se configura somente como uma imagem, senão que uma imagem de obediência, por diversas vezes internalizada. A fronteira trazida para o dentro produz uma “servidão imaginária” pelo controle da própria imagem. Distribuindo as indignidades correspondentes, exclui a diferença (seja interna ou externa), pois “para apartar-se do mundo, o homem deve apartar-se de si mesmo, criando um corte interno que o cinde definitivamente do externo” (Nodari, 2013, p.225). Assim, essa ficção útil de especificação desemboca nesse humano exclusivo, presente também na narrativa hegemônica dos direitos humanos.



Kant defende a proposição de que o condicionamento do caráter por meio da razão (parte considerada superior em uma pessoa) é que se conforma a organização de uma comunidade política. E, é na organização da forma do direito que se chega ao ápice da progressão moral e se superam as inclinações indesejáveis do indivíduo que, deixadas sem o direcionamento racional, levariam naturalmente à barbárie. Apresenta-se, em seu pensamento, uma relação direta entre o caráter individual, o caráter de um Estado e, por fim, de toda a espécie humana (Gonçalves, 2018, p.31). É pela progressão moral, orientada para a conformação de uma comunidade cosmopolita dos homens, necessariamente unificada e organizada por leis do direito, que se alcançaria o pleno desenvolvimento da razão humana. Pois é interesse de Kant “sair do estado sem leis dos selvagens e ingressar numa liga de povos, onde cada Estado, inclusive o mais pequeno, poderia aguardar a sua segurança e o seu direito, não do seu próprio poder ou da própria decisão jurídica, mas apenas dessa grande federação de nações (*Foedus Amphictyonum*), de uma potência unificada e da decisão segundo leis da vontade unida” (Kant, 2008, p.12).

No pensamento kantiano, portanto, o direito recebe um estatuto de disposição moral superior, porque tem o poder para estruturar indivíduos conforme leis universais que unificaram suas vontades individuais em um Estado. Com isso, podem transcendê-lo e chegar a um direito cosmopolita, o qual possibilita uma comunidade de paz demarcada pela razão, longe das liberdades selvagens. Os conflitos particulares se dissolvem e unificam em interesses públicos. Dessa maneira, a separação primeira entre animais e humanos chega a outra separação, pois o caráter pleno só se alcança sob a forma de um Estado. Influenciado pelos relatos de viagens trazidos sobre o Novo Mundo, os quais descreviam a inexistência de um Estado como forma organizativa de povos em outros territórios, Kant defendia a técnica da colonização para estabelecer a luz da razão para essas ‘populações obscuras’, civilizando-as. Portanto, humanos não organizados em forma estatal, necessariamente, eram lidos inferiores. Não seria esse conjunto de ideias da filosofia kantiana, o *mito fundante* atualizado, e sustentador de toda a estrutura em sistemas nacionais e internacionais jurídicos ainda hoje?

Realidade e ilusão, ciência e ciência encantada das macumbas

Isabelle Stengers, ao falar da reativação do animismo na ciência, reconhece que a tradição científica estabelece uma divisão entre nós e outros, de forma que os outros são animistas, enquanto o ‘nós’



é o conjunto de pessoas dedicadas a aceitar “a difícil verdade de que estamos sozinhos em um mundo mudo, cego, mas cognoscível - um mundo do qual teríamos a tarefa de nos apropriar” (Stengers, 2019, p. 3). Diz ainda que seu lado está marcado por uma narrativa épica com um fundo moral que determina “*não retrocederás*”, mobilizando um “medo nebuloso de sermos acusados de retrocesso se damos o mínimo sinal de estar traindo a verdade “dura” ao nos deixarmos levar por crenças ‘brandas’ e *ilusórias*” (2019, p. 3, grifos nossos).

Historicamente, pela lógica da colonialidade, “produziu-se temor, impossibilidade, desvio e subalternização” sobre as potências do corpo e os agenciamentos do saber com seres extra-humanos e não-humanos. Porém, na *pedagogia das encruzilhadas*, um saber se manifesta pela incorporação e se lança para as linhas de fuga; pisa nas fronteiras e assim desfaz a territorialidade fortemente delimitada do humano separado do mundo. Seguindo esse fio, lançamos uma pergunta de Valentim de espírito exusíaco, lembrando da definição de conceito em Deleuze, Guattari e Viveiros de Castro, se “*não seria forçoso reconhecer como filósofo, criador de conceitos, antes Kopenawa que Kant?*” (Valentim 2018, p. 236, grifos nossos).

Isabelle Stengers aborda que as ciências modernas caracterizam como irracionais quaisquer práticas julgadas equivocadas - em função de seus próprios termos e referências - , definindo-as como magias e feitiçarias no processo de expansão capitalista. Práticas de povos selvagens, perigosos, inferiores. A filósofa da ciência e química de formação aponta para a reaproximação das ciências da política, a fim de descortinar uma *cosmopolítica* - a ocidental moderna - posta como universal e, portanto, da produção de conhecimentos ditos neutros e objetivos (Stutzman, 2018,3 p.39). Não se trata, portanto, de, ao abrir-se ao pensamento mágico/animista/xamânico/mandingueiro, colocar-se inimiga da razão, mas precisamente da “razão do senhor”, que se apresenta como “*natural*”, ocultando seu teor político.

Não pretendemos nos colocar fora do direito para debater assuntos pertinentes ao campo da filosofia ou da antropologia (a rigor científico); senão que nos valem desses estudos nos localizando no exterior do direito para especular e expor seus próprios limites. Considerando que o pensamento kantiano, com suas imagens espectrais, servem de fundamentação para o direito e oferece sustentação ao projeto da colonialidade, preparamos um *ebó epistemológico* para que outros espectros e imagens possam se apresentar nessa gira de conceitos. Ao mirarmos a dança de apresentação das imagens nessa encruza do pensamento, percebemos que Kant existe e sobrevive



enquanto *fantasma* ao corpo-conceito de humano/humanidade na ciência jurídica, fazendo do mundo demasiadamente humano. O pensamento kantiano, tomado aqui como a atualização *espectral* desse ancestral da tradição ocidental, mobiliza outras imagens que seus herdeiros na ciência jurídica seguem trazendo para dançar em seus pensamentos incorporados no corpo-conceito de pessoa.

Assim, o *ebó epistemológico* se faz necessário no campo da produção de conhecimento para atuar como mobilizador da ruptura com pactuações racistas e coloniais. É na ciência encantada que *fechamos* o corpo do conceito de humano/humanidade ao pensamento enclausurador e o preparamos para receber outras forças e alianças que lhe possibilitem a manutenção de axé.

Imagem, utupe, espectro, fantasma

Davi Kopenawa em *A queda do céu* conta que a floresta em que habitam hoje são as costas do céu que caiu no primeiro tempo, quando pouco a pouco os ancestrais foram virando animais de caça. É por esse motivo que chamam a floresta de *wãro patarima mosi*, o velho céu. Outro céu desceu e se fixou acima da terra, substituindo o que desabou, porém “o céu se move, é sempre instável. O centro está firme, mas as beiradas já estão bastante gastas, ficaram frágeis” e, que por isso, o céu é sustentado constantemente por meio da agência diplomática dos xamãs com os espíritos *xapiris* (Kopenawa & Albert, 2015, p.201-202):

aqui onde vivemos ele [o céu] é muito alto e mais sólido. Acho que é porque moramos no centro da vastidão da terra. Um dia, porém, daqui a muito tempo, talvez acabe mesmo despencando em cima de nós. Mas enquanto houver xamãs vivos para segurá-lo, isso não vai acontecer. Ele vai só balançar e estalar muito, mas não vai quebrar. É o meu pensamento (Kopenawa & Albert, 2015, p.194).

O xamã traz relatos descritivos de experiências xamânicas, no tempo do sonho; conta sua trajetória pessoal e também traz as histórias de invasão da floresta pelos brancos e sua lógica da mercadoria. Para além disso, apresenta uma especulação narrativa sobre o conhecimento, como também do problema da destruição (da floresta) e da morte (seja a morte xamânica, seja a morte colonial). Kopenawa elabora uma crítica ecopolítica da razão pura (branca), invertendo o princípio da epistemologia objetivista da modernidade ocidental, pois, no xamanismo ameríndio, a forma do outro é a pessoa, enquanto para a primeira é a coisa. O conhecimento passa pela dessubjetivação



para os ocidentais, enquanto que para os ameríndios passa por personificar (Viveiros de Castro, 2002, p.358-360).

Os *xapiri* são imagens dos ancestrais animais *yarori* que passaram por transformações no primeiro tempo (Kopenawa & Albert, 2015, p. 111), qual seja, o céu anterior a este, que já caiu e hoje é a terra que pisamos. São imagens dos pais dos animais que conhecemos hoje, ao que o xamã yanomami se refere como “nossos antepassados”. Explica Viveiros de Castro que

Em suma, os animais são gente, ou se vêem como pessoas. Tal concepção está quase sempre associada à ideia de que a forma manifesta de cada espécie é um mero envelope (uma “roupa”) a esconder uma forma interna humana, normalmente visível apenas aos olhos da própria espécie ou de certos seres transespecíficos, como os xamãs (Viveiros de Castro, 1996, p. 117).

Explica Valentim, que os *xapiri* são *pessoas/sujeitos porque são imagens*, como o Sol e a Lua, de imagens visíveis somente para os xamãs, que são capazes de fazê-los descer e dançar (Valentim, 2018, p.227). Kopenawa descreve que as imagens “têm aparência como a nossa, de humanos, como nós, mas os brancos não são capazes de conhecê-las”. Um nome de *xapiri* corresponde não apenas a um espírito, senão a uma “multidão de imagens semelhantes”, onde cada nome é único, mas os *xapiri* são “sem número”. Explica o xamã:

São como as imagens dos espelhos que vi em um dos hotéis onde dormi na cidade. Eu estava sozinho diante deles mas, ao mesmo tempo, tinha muitas imagens idênticas espalhadas neles. Assim, há um só nome para a imagem da anta *xama* enquanto *xapiri*, mas existem muitíssimos espíritos anta que chamamos de *xamari pe*. É assim com todos os *xapiri*. Há quem pense que cada um é único, mas suas imagens sempre são muito numerosas. Apenas seus nomes não o são. São como eu, de pé diante dos espelhos do hotel. Parecem únicos, mas suas imagens se justapõem ao longe sem fim (Kopenawa & Albert, 2015, p. 117).

Na cosmopolítica estabelecida pelos povos pan-amazônicos, tanto espectros de mortos, como os animais atuais, são humanos de outro tempo remoto, e, por isso, ambos são imagens atuais de humanos (Viveiros de Castro, 2006, p. 330). Em passagem, Kopenawa explica que:

Há muito e muito tempo, quando a floresta ainda era jovem, nossos antepassados, que eram humanos com nomes animais, se



metamorfosearam em caça. Humanos-queixada viraram queixadas; humanos-veado viraram veados; humanos-cutia viraram cutias. Foram suas peles que se tornaram as dos queixadas, veados e cutias que moram na floresta. De modo que são esses ancestrais tornados outros que caçamos e comemos hoje em dia. [...] Nós também, por mais que comamos carne de caça, bem sabemos que se trata de ancestrais humanos tornados animais. São habitantes da floresta, tanto quanto nós. Tomaram a aparência de animais de caça e vivem na floresta porque foi lá que se tornaram outros. Contudo, no primeiro tempo, eram tão humanos quanto nós. Eles não são diferentes. Hoje, atribuímos a nós mesmos o nome de humanos, mas somos idênticos a eles. Por isso, para eles, continuamos sendo dos seus (Kopenawa & Albert, 2015, 117-118).

Percebemos que há uma intrínseca relação entre os conceitos de imagem, *utupe*, espectro, espírito, pessoa, ontologicamente distintas das significações ocidentais para os mesmos conceitos. O que traduz-se como ‘espírito’ no discurso do xamã, refere-se a uma concepção pan-amazônica de seres que apresentam uma “*multiplicidade virtual intensiva*” constitutiva disso que conformamos chamar humanidade.

A palavra *xapiripe* nomeia *utupe*, que é imagem/princípio vital/ interioridade verdadeira ou essência. As imagens xapiri são de animais, outros seres da floresta e também de imagens imortais de outro tempo, de uma humanidade arcaica. Xapiri são também humanos que sob nomes de animais se transformaram nos animais da atualidade. “O conceito de *xapiripe* assinala portanto uma interferência complexa, uma distribuição cruzada de identidade e da diferença entre as dimensões da “animalidade” (*yaro pe*) e da “humanidade” (*yanomae thepe*)”. É dizer, o conceito não organiza classificações de seres, senão que estabelece um tempo-espço de indiscernibilidade entre humanos e não-humanos, para além do duplo humano/animal, pois todos os seres da floresta possuem *utupe* (Kopenawa & Albert, 2015, p. 124).

Riscando o ponto, o xamã Kopenawa diz que *as imagens pensam*, pois “alma é imagem, forma espectral, *alma-imagem*”. Ainda, cada imagem (mítica, atual, xamânica) vinculada a um mesmo sujeito, é, por si só, uma pessoa distinta. Desse modo, no pensamento de Kopenawa, não há um sujeito feito em unidade transcendental, tal qual descreve Kant e como se considera no direito. Sujeito é conformado por posição/ perspectiva; e pessoa é a incorporação de agenciamentos coletivos de várias e diversas outras pessoas. Assim, a pessoa é o ser que está sempre aberto, não é condição intrínseca de um corpo: é posição que está sempre em perigo, em disputa. Tudo pode



ser sujeito. Administrar quem vai sê-lo, em cada momento, é um problema político (Viveiros de Castro, 2013, p. 283).

Arrespondendo a roda, Krenak nos diz que

E nós criamos essa abstração de unidade, o homem como medida das coisas, e saímos por aí atropelando tudo, num convencimento geral até que todos aceitem que existe uma humanidade com a qual se identificam, agindo no mundo à nossa disposição, pegando o que a gente quiser (Krenak, 2019, p. 33, grifos nossos).

Valentim vem dizendo que a condição fundamental para ser humano ou gente (*thepe*) excede a conformação de uma certa humanidade. *Utupe* tem equivalência ao núcleo anímico da pessoa, porém também carrega outros componentes - duplicidades da imagem-, como o duplo animal, o duplo pessoal e o duplo espectral. Conceitualmente, pode-se dizer que diversas agências compõem a formação de um sujeito e que são, sobretudo, extra-humanas (Valentim, 2018, p. 228).

Um conceito outro se apresenta para pessoa e humano, mais próximo de uma personitude espectral/fractal/sobrenatural, uma vez que um corpo físico (seja de humano, planta ou animal) apresenta uma multiplicidade intensiva de corpos-imagem *utupe* [espírito], como reflexos de um espelho. Não há hierarquização que ofereça destaque a pessoa humana dentre as demais espécies, uma vez que toda a terra-floresta (*urihi-a*) é dotada de intenção e inteligências.

As palavras do xamã sobre os espíritos *xapiri* são capazes de aumentar/ampliar o pensamento de quem os recebe. Com a presença de Exu, como comunicador/tradutor de xamãs e *xapiris*, pensadoras e pensadores aliados, o corpo-conceito de humano se abre então à uma humanidade outra. Modos mais efetivos de consideração de direitos podem emergir dessas considerações, porque não se postulam caminhos únicos, abrem-se espectralmente.

Lançamos mais perguntas nessa roda. Quais transformações passaria o direito se a humanidade se estruturasse na universalidade ameríndia de humanidade (cultura compartilhada com todos os seres, sendo todos potencialmente sujeitos) e não na universalidade kantiana (cultura exclusiva humana, natureza enquanto coisa)? Quais as reverberações para o princípio da dignidade humana, sobretudo, para o reconhecimento de direitos? Qual cosmopolítica está implicada na racionalidade e corpos da ciência jurídica, do direito, do ordenamento jurídico?



Humanidade outra

Marisol de La Cadena conta sobre um povo do norte amazônico *AwajunWampi* que sofreu intensa disputa para que seu território e existência enquanto povo fosse garantida. O Estado Peruano, em desacordo com a convenção 169 da OIT, estabeleceu decretos para favorecer a exploração de seus territórios por empresas transnacionais sem prévia consulta aos seus habitantes. A pressão gerou conflito resultando em trinta mortes e a anulação da concessão de exploração para as empresas petrolíferas. No entanto, líderes indígenas foram presos e enfrentam a acusação de 33 homicídios com pena de prisão perpétua (De La Cadena, 2018, p.96). A respeito do conflito, um jovem líder do povo *AwajunWampi*, explicou o confronto em meio a greve:

Estamos falando dos irmãos que matam nossa sede, que nos banham, que cuidam das nossas necessidades – estes [irmãos] são o que chamamos de rio. Nós não usamos o rio como esgoto; um irmão não pode esfaquear outro irmão. Nós não apunhalamos nossos irmãos. Se as corporações transnacionais se preocupassem com o nosso solo, como nós temos feito há milênios, teríamos prazer em dar espaço para que eles pudessem trabalhar aqui – mas eles se importam apenas em se beneficiar economicamente, em acumular fortuna. Não entendemos por que o governo quer arriscar nossa vida com esses decretos (De La Cadena, 2018, p.96).

Perspectiva ontologicamente distinta, uma vez que não apenas creem que o rio são irmãos que os alimentam, senão que de fato o são, porque assim se dá a relação entre rio e povo. Suas relações se estruturam de modos muito distintos que aqueles que tratam o rio como recurso. Assim sugere De la Cadena que “nos pronunciamentos acima, ‘território’, conforme pronunciado por Manuín, pode fazer referência tanto a um pedaço de terra sob a jurisdição do Estado peruano quanto a uma entidade que emerge por meio de práticas de vida *AwajunWampi*, que podem, por exemplo, tornar pessoas parentes dos rios.

Sobre as pessoas além-humanas, conta Krenak de uma história onde um europeu, no começo do séc XX, chegou ao território dos Hopi e foi entrevistar uma anciã. Quando chegou, encontrou-a parada perto de uma rocha e perguntou ao facilitador do encontro se ela não iria conversar logo com ele. Foi respondido que a senhora estava ““conversando com a irmã dela’/ ‘Mas é uma pedra’/ E o camarada disse: ‘Qual o problema?’” (Krenak, 2019, 10). É nesse sentido que Marisol de La Cadena denuncia a especificidade colonial da produção de conhecimento sobre um “outro” e,



postula uma diferença ontológica e não apenas epistemológica com o outro que se quer conhecer. Para tanto, expõe o quanto as lutas de uma comunidade indígena no Peru não podem ser reduzidas a chaves de leitura ocidentais e eurocêntricas. Frequentemente se associa a luta desses povos como uma disputa legal por direitos de propriedade de uma terra ou uma mobilização campesina exigindo melhores distribuições de riquezas geradas pela exploração agrícola. No entanto, protagonistas da luta enxergam de modo distinto ou algo *a mais que isso*. O território que habitam não é visto somente como terra, mas também como um conjunto de relações entre seres, em que a condição de “humanos” somente pode ser atribuída a uma parte destes. Dispara Krenak questões incorporadas nesta encruza do pensamento:

Assim como aquela senhora hopi que conversava com a pedra, sua irmã, tem um monte de gente que fala com montanhas. No Equador, na Colômbia, em algumas dessas regiões dos Andes, você encontra lugares onde as montanhas formam casais. Tem mãe, pai, filho, tem uma família de montanhas que troca afeto, faz trocas. E as pessoas que vivem nesses vales fazem festas para essas montanhas, dão comida, dão presentes, ganham presentes das montanhas. Por que essas narrativas não nos entusiasmam? Por que elas vão sendo esquecidas e apagadas em favor de uma narrativa globalizante, superficial, que quer contar a mesma história para a gente? [...] Como reconhecer um lugar de contato entre esses mundos, que têm tanta origem comum, mas que se descolaram a ponto de termos hoje, num extremo, gente que precisa viver de um rio e, no outro, gente que consome rios como um recurso? A respeito dessa ideia de recurso que se atribui a uma montanha, a um rio, a uma floresta, em que lugar podemos descobrir um contato entre as nossas visões que nos tire desse estado de não reconhecimento uns dos outros? (Krenak, 2019, p. 24)

Outra humanidade se coloca e outro entendimento do que é pessoa. O rio Doce, conhecido por Watu, é considerado pelo povo Krenak como avô, uma pessoa, não podendo ser apropriado por alguém (Krenak, 2019, p.21). Defende Krenak que quando despersonalizamos o rio, a montanha, aquilo que consideramos “natureza”, tirando seus sentidos e afirmando ser atributo exclusivo humano, estabelece-se uma autorização para que esses lugares sejam tratados como resíduos da atividade extrativista e industrial (2019, p.24). Frequentemente, quando povos dizem que consideram o rio sagrado, tal qual o povo Krenak, classifica-se como um tipo de folclore, porque pressupõem que não é possível que montanhas falem, uma vez que não são pessoas (Krenak, 2019, p.24). Stengers adentra esta gira para regenerar “os meios envenenados” na ciência ocidental como muitas palavras comumente invocadas, tal qual “animismo” e “magia”, que “trazem com elas o



poder de nos tornar reféns”, diante da frequente pergunta: “*você realmente acredita em...?*” (Stengers, 2019, p. 8).

Evidencia-se a conformação de um conflito ontológico (multinatureza) e não um conflito cultural (multicultural), uma vez que a diferença e o motivo do conflito está inscrita nos corpos e é disso que resulta seu ponto de vista (perspectiva), não se tratando de uma diferença conceitual tão somente. Há de se estabelecer um controle do equívoco, para a comunicação e “até mesmo a preservação da vida”, pois “a mesma palavra pode se referir a duas coisas diferentes, dependendo do mundo no qual é proferida” e das “relações das quais ele emerge”. Assim é que um mesmo território possa ser visto como “uma porção de terra separada dos humanos e o Estado pode ter direito a ele” assim como também é uma entidade junto a um povo (como no caso do *AwajunWampi*), sendo um parente (De La Cadena, 2018, p.98-99).

Consideramos as experiências animistas como relevantes ao direito, precisamente porque possibilitam alianças que não se pautam na condensação em um mundo único e comum, mas que aceitam convergir incluindo - e a partir de - suas divergências constitutivas. O dissenso ontológico reconhecidamente posto, pode também abrir espaço para o estabelecimento de alianças que não presumam a homogeneização de seus mundos e interesses. Possibilita também a ampliação de seus pensamentos e de que significantes em comum (como por exemplo a “propriedade”, “humano”, “pessoa”) sejam considerados complexamente, multiplicando as nossas ficções jurídicas.

Um bom exemplo, em termos de dissenso ontológico e possibilidades que se apresentam, está na defesa da floresta. Para os yanomami não há motivo para desmatar e escavar a terra, pois a terra-floresta, *urihi a*, está para continuar de ‘pé e bonita’. Por outro lado, há a agência dos ambientalistas que defendem a natureza de certos interesses e a isso chamam de ecologia. O xamã, diante disso, diz que os yanomami são habitantes da floresta e que nasceram *no centro da ecologia* e lá cresceram e por isso entenderam imediatamente as (novas) palavras dos brancos (Kopenawa&Albert, 2015, p.480). Para o xamã, “meio ambiente” se refere ao que sobrou da floresta e acaba por autorizar sua divisão e destruição; enquanto “natureza” ou “ecologia inteira” é a defesa da floresta inteira e viva. A partir disso, alianças podem se estabelecer entre as perspectivas. Yanomamis e ambientalistas podem convergir na defesa da natureza ou da ecologia inteira: “Bem! Agora que os brancos inventaram suas palavras de ecologia, não devem se contentar em repeti-las à toa para fazer delas novas mentiras. É preciso proteger de fato a floresta e todos os que nela vivem: os animais, os



peixes, os espíritos e os humanos!” (Kopenawa&Albert, 2015, p. 483). Para levar a sério as palavras do xamã, não há necessariamente de se considerar que os *xapiri* são os reguladores do clima no planeta e sustentam o céu em seu lugar; mas há de se considerar necessariamente que existem relações que excedem a fabricação de um dado mundo e, portanto, os pontos de convergência precisam levar em conta essas divergências constitutivas. Numa amarração das palavras de Krenak, somos convidados “a dar atenção a alguma visão que escape a essa cegueira que estamos vivendo no mundo todo”, para, talvez, “abrir a nossa mente para alguma cooperação entre os povos, não para salvar os outros, mas para salvar a nós mesmos” (De La Cadena, 2018, p.44).

pensando o problema no direito lançamos mais perguntas (im)pertinentes, pois, nas palavras de Stengers: “trata-se justamente de desacelerar a construção desse mundo comum, de criar um espaço de hesitação a respeito daquilo que fazemos quando dizemos ‘bom’” (Stengers, 2014, p.447). Frente aos dissensos ontológicos, como fica o corpo-conceito da dignidade (conceito este que se apresenta indeterminado, exigindo interpretação para sua aplicação, porém fundamento de valor supremo dentro do ordenamento jurídico brasileiro)? Diante da catástrofe: “o que nós estamos fazendo?” (Stengers, 2014, p. 44)

Considerações finais

O direito se opõe profundamente à proposta de hesitação e de afetação, uma vez que é direcionado para a resolução: simplificar, normatizar, ordenar, oferecer igualdade (formal e material) e garantir a liberdade no contexto dos povos da mercadoria. Apesar de sua proposta de universalizar direitos (humanos, na melhor das intenções), sobrevive o projeto civilizatório ocidental o qual se estrutura em divisões hierarquizantes que classificam certas gentes de bárbaras, atrasadas; impulsiona guerras sem fim justificadas na própria noção de civilização e progresso para que, uma vez civilizadas, essas pessoas possam “integrar o clube da humanidade” (Krenak, 2019, p.14). Diante desse cenário, escolhemos precisamente habitar o problema.

Essa gira se fez na intenção de descolonizar a descolonização (Viveiros de Castro, 2013, p. 287) nos direitos humanos, por via da abertura conceitual de humano no princípio da dignidade da pessoa humana. Afinal, o Estado Democrático de Direito, ainda que nas suas melhores intenções, segue como agente contra a ecologia em sua postura (cosmo)política. Assim sendo, as transgressões, quedas, rachaduras, abismos, tanto quanto as ideias para adiar o fim do mundo e as epistemologias



que transbordam o conhecimento da tradição ocidental, apresentam-se aqui como possibilidades de caminho na encruzilhada em que humano é colocado. O corpo-conceito de humano entra na gira para fazer o direito virar outro. Assim, se os agentes-habitantes desse mundo do direito se dispuserem minimamente à permeabilidade vivida nessa gira de conceitos, talvez seja possível a multiplicação de imagens-outras de mundos possíveis.

A partir do povoamento pelos giros epistemológicos, tecem-se aberturas para outras práticas de feitura de mundo. Virando outro, a afetação ao direito do Estado Democrático de Direito, poderá resultar no desfazer das fronteiras de paisagem e na retomada dos atravessamentos intensivos das multinaturezas; O direito ouvirá pessoas-rio, pessoas-montanha e seres-terra na multiplicidade constitutiva que lhes fazem. Talvez a consulta prévia, livre e informada prevista na Convenção 169 da OIT, seja enfim possível e efetiva? Ainda que não ouçam para considerá-los em prol da transformação de seus ordenamentos e paisagens, ao menos deverão fazê-lo para que não se olvide a quem e como estarão atingindo com suas posturas e saberes. A lembrança, nesse caso, contra o esquecimento ocidental, é modo de resistir para que futuros sejam habitáveis. Face a isso, faz-se imprescindível o atravessamento e relação de proximidade das demais ciências e saberes que compõem o pensamento ocidental, como o caso da antropologia e da filosofia, também das ciências biológicas e físicas, a fim de diversificar a perspectiva. Talvez, assim, possamos nos aproximar de uma ecologia, em relação simétrica e aliada, [a] dos habitantes da floresta que nasceram e cresceram no centro da ecologia (Kopenawa & Albert, 2015, p. 480).

Outra postura ecocosmológica e política se fazem possíveis. Multiplicam-se imagens e presenças nas ciências jurídicas, favorecendo devires e alianças, para que a queda do humano de dignidade exclusiva não corresponda à queda do céu causada pela devoração das doenças *xawara*[9] que prenuncia o xamã Davi Kopenawa. Reverberamos, por fim, questionamentos direcionados às ciências jurídicas para que outras histórias possam ser contadas.

Bibliografia

BARROSO, Luis Roberto. **A dignidade da pessoa humana no direito constitucional contemporâneo - a construção de um conceito jurídico à luz da jurisprudência mundial**. Belo Horizonte: Fórum, 2012.



BIELEFELDT, Heiner. **Filosofia dos direitos humanos**. Tradução de Dankwart Bernsmuller - São Leopoldo. Ed Unisinos, 2000. 272p.

BISPO DOS SANTOS, Antônio. **A terra dá, a terra quer**. São Paulo: Ubu Editora/PISEAGRAMA, 2023.

BRAGATO, Fernanda Frizzo; CASTILHO, Natália Martinuzzi. **O pensamento Descolonial em Enrique Dussel e a Crítica do Paradigma Eurocêntrico dos direitos humanos**.

BRASIL. [Constituição (1988)]. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília, DF: Presidência da República. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm . Acesso em: 20 de outubro de 2025.

CASTILHO, Natalia Martinuzzi. **Pensamento descolonial e teoria crítica dos direitos humanos na América Latina: um diálogo a partir da obra de Joaquín Herrera Flores**. Dissertação (Mestrado em Direito). Programa de Pós-Graduação em Direito, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Florianópolis, 2013.

COMPARATO, K. F. **Fundamentos dos Direitos Humanos**. IEA/USP. 1997. _____ . **Afirmção Histórica dos Direitos Humanos**. São Paulo, Ed. Saraiva, 2003.

DE LA CADENA, Marisol. **Natureza incomum: histórias do antrope-cego**. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, Brasil, n. 69, p. 95-117, abr. 2018.

FAUSTO, JULIANA. **Cosmopolítica dos Animais**. São Paulo: N-1 edições. 2020, 346p.

GONÇALVES, Pedro Augusto Pereira. **Crítica da razão racista: a colonialidade do pensamento racial de Kant**. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia – Curitiba, 2018.

HARAWAY, Donna J. **Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial**. Cadernos Pagu, n.5, 1995.

HOLANDA, Marianna. **Por uma ética da (In)Dignação: repensando o Humano, a Dignidade e o pluralismo nos movimentos de lutas por direitos**. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Bioética, Universidade de Brasília, Brasília, 2015.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007.

_____. **Antropologia de um ponto de vista pragmático**. Tradução de Clélia Aparecida Martins. Iluminuras. São Paulo: 2006.



_____. **Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita.** Ed. Eletrônica. Trad. Artur Morão. Luso Sofia Press, p. 12, 2008. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/kant/1784/mes/historia.pdf>. Acesso em 20 de outubro de 2025.

_____. **Resenha do escrito de Moscati: Da diferença corpórea essencial entre a estrutura dos animais e dos homens.** [1771] Tradução de Alexandre Hahn. In: Kant e-Prints. Série 2, v. 7, nº 2. Campinas: 2012.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo.** 1 ed. São Paulo: Companhia das letras, 2019.

Kopenawa, Davi; Albert, Bruce. **A queda do céu : Palavras de um xamã yanomami.** Tradução Beatriz Perrone-Moisés; prefácio de Eduardo Viveiros de Castro — 1a ed. — São Paulo : Companhia das Letras, 2015.

MIGNOLO, Walter D. **Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade.** Rev. bras. Ci. Soc., São Paulo , v. 32, n. 94, e329402, 2017.

NODARI, Alexandre. **O extra-terrestre e o extra-humano: notas sobre “a revolta cósmica da criatura contra o criador”.** Revista Landa. Vol 1, n. 2, 2013. Disponível em: <https://revistalanda.ufsc.br/PDFs/ed2/Alexandre%20Nodari.pdf> Acesso em: 20 de outubro de 2025..

RUFINO, Luiz. **Exu e a Pedagogia das Encruzilhadas.** Seminário dos Alunos PPGASMN/UFRJ. Rio de Janeiro, 2016.

RUFINO, Luiz. **O que pode Elegbara? Filosofias do corpo e sabedorias de fresta.** Voluntas: Revista Internacional de Filosofia, 10, 65-82.

RUFINO, Luiz. **A pedagogia das Encruzilhadas.** Revista Periferia, v.10, n.1, p. 71 - 88, Jan./Jun. 2018.

RUFINO, Luiz; SIMAS, Luiz Antonio. **Fogo no mato: a ciência encantada das macumbas** - 1 ed - Rio de Janeiro: Mórula, 2018. 124p.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria.** Lima, Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, UNMSM, Programa de Estudios sobre Democracia y Transformación Global, 2006.

SARLET, Ingo Wolfgang. **O Princípio da Dignidade da Pessoa Humana e os Direitos Fundamentais.** 2ª Ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2002.



STENGERS, Isabelle. **Uma ciência triste é aquela em que não se dança**. Entrevistadores: DIAS, Jamile Pinheiro; BORBA, Maria; VANZOLINI, Marina; SZTUTMAN, Renato; SHAVELZON, Salvador. Rev. Antropol. São Paulo, Online, 59(2): 155-186, agosto/2016.

STENGERS, Isabelle. **A proposição cosmopolítica**. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, Brasil, n. 69, p. 442-464, abr. 2018.

STENGERS, Isabelle. **Reativar o animismo**. Tradução Jamille Pinheiro Dias. Caderno n.62. Editora chão da feira: 2017.

VALENTIM, Marco Antonio. **Extramundandade e sobrenatureza. Ensaio de ontologia fundamental**. Desterro, Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2018 (Species). 320p.

VALENTIM, Marco Antonio. **A teoria e a queda do céu**, 2015.

VALENTIM, Marco Antonio. **A sobrenatureza da catástrofe**. Revista Landa, Vol. 3 N° 1 (2014).

VIEIRA, Pedro Henrique. **Mundo e humanidade no Antropoceno: entre cosmopolitismo e cosmopolítica**. Tese (Doutorado em Filosofia) – Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná – Curitiba, 2019.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem - e outros ensaios de antropologia**. 552 p. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos**. Cadernos de campo, São Paulo, n. 14/15. 2006. Pp. 319-338.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **La mirada del jaguar: Introducción al perspectivismo ameríndio. Entrevistas**. Buenos Aires: Tinta Limón Ediciones, 2013. 288p. 82

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio**. Mana, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115-144, Oct. 1996.

Recebido em: 15/09/2025

Aceito em: 15/11/2025

[1] Email: sheronribeira@gmail.com

[2] Tratamos o termo de colonialidade, assentados nas produções conceituais advindas do Grupo Modernidad/Colonialidad, considerando que as estruturas coloniais se perpetuam nas relações raciais, étnicas, sexuais, epistêmicas, econômicas e de gênero para além dos processos de descolonização jurídico-administrativas e econômico-



políticas, ocorridos de forma incompleta nos séculos XIX e XX. Assim, coloca-se uma diferença entre colonialismo e colonialidade, sendo a primeira a invasão e presença militar e jurídica, enquanto a segunda se postula como herança (tratadas aqui em termos de *carrego colonial*) das estruturas e práticas de poder.

[3] “O cruzo, o encruzamento ou o encruzar emerge como perspectiva teórico-metodológica assentada nos complexos de saber das macumbas brasileiras. Fiel aos princípios exusíacos, o encruzar dá o tom dos caracteres diversos, ambivalentes e inacabados dos conhecimentos existentes/ praticados no mundo. Reivindicar o reconhecimento/legitimidade de determinado campo de saber como possibilidade credível implica em assumir suas potências e inacabamentos teórico-metodológicos como fontes para repensar o próprio campo, e também como possibilidade de pensar e de dialogar com outros” (Rufino&Simas, 2018).

[4] Pemba é uma espécie de giz preparado para fins ritualísticos e utilizado para fazer inscrições mágicas nas tradições de terreiro.

[5] Òkòtò é uma das qualidades de Exu e se apresenta como a concha do caracol. Define Santos que: “Òkòtò, um pião que apoiado na ponta do cone rola em espiral até se converter numa circunferência aberta para o infinito” (SANTOS, 1986, p. 60). [6] Nesse encontro, pensamos “carrego” precisamente como algo que se traz no corpo e que pesa/adoece, tal qual o carrego colonial de que fala Rufino e Simas (2018, p.22), precisando ser despachado/encaminhado/ressignificado.

[6] O *ebó* é a prática de posituação de caminhos, proveniente do saber-fazer encantado da religiosidade de matriz africana, cujo objetivo é descarregar e direcionar as energias que travam os movimentos do axé (energia vital).

[7] Ainda que não nos disponhamos a apresentar uma revisão bibliográfica extensiva nessa especulação, faz-se importante mencionar que o pensamento kantiano está presente na doutrina do direito tanto de forma explícita como implícita, de maneira crítica ou reiterante de seus pressupostos (BARROSO, 2012; BIELEFELDT, 2000; CASTILHO, 2013; GOMES, 2019; SARMENTO, 2016; SARLET, 2012; HOLANDA, 2015).

[8] Gonçalves coloca uma objeção ao anacronismo - de buscar observar as operações do racismo pré-século XVIII, onde ainda não havia vinculação entre raça e bases biológicas - entendendo que a conceituação de raça em Kant está profundamente presente nas justificações do racismo contemporâneo.

[9] As doenças e desequilíbrios ecológicos causados pelas atividades mineiras na floresta e o consumo de combustíveis fósseis são chamadas pelo xamã como Xawara, vinculando, sobretudo, com desequilíbrios também espirituais.