



PRINCÍPIO CONSTITUCIONAL DA ECODIGNIDADE PLURALISTA: BREVE INTRODUÇÃO AOS CARACTERES DO PROCESSO DE ETNODEMOCRATIZAÇÃO

CONSTITUTIONAL PRINCIPLE OF THE PLURALISM ECODIGNITY: BRIEF INTRODUCTION TO THE ELEMENTS OF THE ETNODEMOCRATIZATION PROCESS

Antonio Armando Ulian do Lago Albuquerque

Doutorado em Ciência Política pelo IESP/UERJ. Professor Efetivo da Universidade do Estado de Mato Grosso (UNEMAT) e da Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT). Mestrado em Teoria e Filosofia do Direito pela Universidade Federal de Santa Catarina. Possui graduação em Direito pela Universidade do Estado de Mato Grosso.

Resumo

O artigo estabelece uma abordagem bibliográfica de orientação dedutiva dialogando, implicitamente, com as teorias democráticas latino-americanas por constituírem um campo teórico discursivo que leva a sério a diversidade cultural e a participação política índia. A delimitação da teoria de fundo priorizou os conceitos de hegemonia de Laclau e Mouffe (1987), multiculturalismo crítico de McLaren (1997), perspectivismo ameríndio de Viveiros de Castro (1996, 2018) por considerá-los aptos a articular a formulação de caracteres que contra-hegemonizam a interpretação homogênea não índia. As categorias de análise (caracteres do processo de etnodemocratização pluralista) elaboradas a partir da cosmogonia indianista favorece a apreensão da compreensão contra-hegemônica tanto no âmbito epistemológico como instrumentais-meios, por exemplo, o princípio da ecodignidade pluralista, o orçamento participativo intercultural; os mecanismos representativos-participativos interétnicos, o pluralismo etnojurídico e a gestão compartilhada pluricultural. São esses caracteres apresentados brevemente para a formação de agenda de pesquisa e variáveis de análise a eles associados que favoreçam avaliar os limites e as possibilidades do processo de etnodemocratização pluralista que, em hipótese, está em curso no País.

Palavras-chave: etnodemocracia pluralista, interpretação constitucional, participação política índia, democracia latino-americana, princípio constitucional.

Abstract

The article establishes a bibliographic approach of deductive orientation, dialoguing implicitly, with Latin American democratic theories because they constitute a discursive theoretical field that exposes seriously the cultural diversity and indian political participation. The delimitation of the background theory emphasized the concepts of Laclau and Mouffe's hegemony (1987), of McLaren's critical multiculturalism (1997), amerindian perspectivism from Viveiros de Castro (1996, 2018) because they considerate them able to articulate the formulation of the elements against hegemonize the non-Indian homogeneous interpretation. The categories of analysis (elements of the process of ethnodemocratization pluralist) elaborated from the indian cosmogony favors the apprehension of the against-hegemonic understanding both in the epistemological scope and instrumental means, for instance, the principle of pluralistic ecodignity, the participatory intercultural budget; the inter-ethnic representative-participatory mechanisms, ethno-juridical pluralism and the multi-cultural shared management. There are these elements which are briefly presented for the formation of a research agenda and analytical variables which are associated to them in favor to evaluate of the limits and the possibilities of the process about the pluralist ethno-democratization that, in hypothesis, is currently under way in Brazil.

Key-words: pluralist ethnodemocracy, constitutional interpretation, indian political participation, democracy Latin American, constitutional principle.

1. CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Os povos indígenas, não apenas, os negros também, têm sido menosprezados quanto ao desenvolvimento de mecanismos para ampliar a sua representação política. A Constituição garante a demarcação de terras indígenas e quilombolas, interpretada em conjunto com a Convenção n. 169 da OIT autoriza processos autonômicos. Entretanto, os direitos dos índios, formado pelo campo discursivo indianista, têm sofrido constantes ataques das bancadas anti-indígenas devido os interesses de setores sociais ávidos pela exploração dos recursos naturais em sua posse e usufruto. Permanece a tensão discursiva entre dois campos de produção de sentidos sobre as terras indígenas e as formas que os índios usufruem dos recursos naturais e bem viver.

As adversidades e os obstáculos na afirmação dos direitos indígenas têm colocado os índios em situação de resistência-protagonismo desde o processo de colonização.

Recentemente, pós-constituente brasileira, mobilizaram-se nas arenas públicas: a) pleiteando a satisfação de direitos sonogados pelo estado, b) reivindicando o reconhecimento de novos direitos, c) denunciando os empreendimentos particulares e

públicos sem prévia consulta às comunidades e d) modificando as instituições públicas pluralizando-as a partir de elaboração de políticas plurais.

Os espaços participativos institucionais (conselhos e conferências nacionais) e não institucionais (movimentos) além de produzirem esses efeitos também geram campos discursivos que se contrapõem às elaborações de políticas públicas homogêneas, ocasionando educação política e influenciando a pluralização dessas políticas nas instituições democráticas.

Essa ampliação constitui-se de modo qualitativo porque se associa ao interdiscurso¹, podendo transformar o modo como o estado atua e satisfaz as reivindicações indianistas, porque mantém a tensão entre discursividades. Maiores reivindicações de representação eleitoral e participação política nas arenas públicas pelos índios ocasiona a luta pela hegemonia do campo discursivo indianista, aqui denominada: processo de etnodemocratização pluralista².

A alternativa ao desenvolvimentismo agronegocial e minerador, degradador dos recursos naturais em terras indígenas, se constrói a partir de outro processo, etnodesenvolvimentista, em que a diversidade cultural se torna o eixo principal do planejamento socioeconômico dos países pós-coloniais. Trata-se de levar a sério, no direito, as teorias que deslocam o campo de discurso da produção do político e das leis a partir da homogeneidade para a heterogeneidade tensionada da produção de sentidos. O multiculturalismo crítico³ de McLaren (1997) e o conceito de hegemonia de Laclau e Mouffe (1987) orientam este artigo como fundo teórico, porque permite a análise discursiva do sistema normativo constitucional pós-colonial a partir da cosmogonia indianista, um paradigma ético ecocêntrico associado à diversidade cultural, modelo aqui denominado de “princípio da ecodignidade pluralista”.

A diversidade para o multiculturalismo crítico não consiste em uma meta, mas deve ser afirmada enquanto política crítica comprometida com a justiça social⁴ e

¹ Interdiscurso pode ser definido como um conjunto de discursos derivados de um mesmo campo discursivo ou de campos diferentes a produzir sentidos. Ver Orlandi (1997).

² Processo de etnodemocratização significa que o estado brasileiro, vagarosamente, por meio da atuação dos povos indígenas na arena pública tem a) reconhecido inovações democráticas participativas indígenas; b) incluído nas instituições democráticas alterações que subsidiem satisfazer as demandas índias e c) promovido políticas públicas heterogêneas.

³ “[...] representação de raça, classe e gênero como o resultado de lutas sociais mais amplas sobre signos e significações e, neste sentido, enfatiza não apenas o jogo textual e o deslocamento metafórico como forma de resistência, mas enfatiza a tarefa central de transformar as relações sociais, culturais e institucionais nas quais os significados são gerados.” (MCLAREN, 1999, p. 68)

⁴ Por justiça social, Neves (2001, p. 331), compreende “os modelos normativos de avaliação do tratamento consistente e adequadamente complexo da diferença 'igual/desigual', que são construídos com a pretensão de universalidade no plano da observação de segunda ordem do sistema jurídico. Por

vinculada diretamente com a noção de diferença. A diferença é um produto da história, cultura, poder e ideologia existente entre vários grupos e compreendida em relação às particularidades (históricas, culturais, políticas, jurídicas e econômicas) sobre as quais foram construídas. É a compreensão de que os saberes são “forjados historicamente e são estratificados a partir de relações de poder diferencialmente constituídas” (MCLAREN, 1999, p. 125).

Laclau e Mouffe (1987) apontaram a conflitividade plural social a partir da mobilização social reivindicadora de reconhecimento de direitos étnicos, sexuais, ambientais, de gênero como retroalimentadora das teorias críticas. Por um lado, o pensamento liberal tem apontado uma crise de governabilidade devido às demandas igualitárias. Por outro, as tensões colocam em debate as concepções da teoria clássica à esquerda a respeito dos a) atores de mudança social, b) da estruturação dos espaços políticos e c) dos principais indicadores de desenvolvimento de uma transformação histórica.

A pluralidade de sujeitos coletivos e lutas sociais contemporâneas coloca em questão a centralidade ontológica de socialismo fundada na classe trabalhadora, a revolução como fundação de transição para outro tipo de sociedade e a possibilidade de uma vontade coletiva homogênea que tornaria inútil o espaço político. (LACLAU; MOUFFE, 1987, p. 9) É difícil e complexo compreender a sociedade contemporânea a partir de uma posição de classe homogênea, que pode ser reconstituída a partir de uma racionalidade fundacional do político. A reconstrução de Laclau e Mouffe (1987) contesta o paradigma evolutivo e se associa ao resgate da pluralidade de significados na teoria pós-marxiana, de suas numerosas discursividades (heterogeneidade) e riqueza, sobre o conceito de hegemonia.

A abordagem bibliográfica de orientação dedutiva dialoga implicitamente com as teorias democráticas latino-americanas que consideraram a importância dos povos indígenas na fundação de seus respectivos estados. O referencial teórico a estabelecer a inclusão da atuação indianista, do Brasil, neste debate, se norteará pelo conceito de hegemonia de Laclau e Mouffe (1987).

O esforço deste artigo se concentra em elaborar caracteres teórico-políticos presentes na discursividade cosmogônica dos índios que autorizam o processo de

diferença não compreendo aqui toda forma de diversidade natural ou cultural, mas apenas aquelas diversidade que possam ter uma relevância normativa para o Direito, especialmente para o tratamento 'igual/desigual'. Nessa acepção, é relevante, sobretudo a heterogeneidade de valores, interesses e discursos que caracteriza [sic] a sociedade contemporânea”.

etnodemocratização pluralista para avaliar⁵ os limites e as possibilidades de avanço deste processo.

O artigo se divide, primeiramente, na apresentação do referencial teórico apto a formar uma perspectiva de hegemonia do processo etnodemocrático assentado na cosmogonia dos povos indígenas (reconhecida constitucionalmente) e na ocupação dos espaços políticos afirmativos da diversidade cultural e da permanência tensionada de discursos diferenciados. Posteriormente, elaborar-se-á comparação do sistema normativo constitucional brasileiro dos direitos indígenas com alguns países latino-americanos constituindo a aplicação normativa de reconhecimento d'outra hegemonia reorientadora da organização social. Qual princípio de chave interpretativa constitucional, assentado na epistemologia indianista, favorece a construção dessa outra hegemonia? Por fim, a interpretação deste princípio a partir do mosaico cosmogônico indianista enuncia os caracteres para avaliar o avanço ou retrocesso do processo de etnodemocratização pluralista.

2. O CONCEITO DE HEGEMONIA DE MOUFFE E LACLAU NO PROCESSO DE ETNODEMOCRATIZAÇÃO PLURALISTA

Inicialmente hegemonia é compreendida como uma “totalidade ausente e às várias tentativas de recomposição e rearticulação que, superando essa ausência original, permitiriam dar um sentido às lutas e dotar as forças históricas de uma positividade plena”⁶. (MOUFFE; LACLAU, 1987, p. 15) Um conceito para superação de uma contingência, como uma resposta à crise.

Com a socialdemocracia russa essa contingência exigia uma intervenção ante o colapso do que se entendia ser um desenvolvimento histórico “normal”. Com o leninismo se tratava de estabelecer um cálculo político exigido ante as contingências de situações concretas quanto à luta de classe numa época imperialista. É com Gramsci que essa lógica de contingência - mantida no conceito de hegemonia - superará a dimensão estratégica para conotar a unidade existente em toda formação social concreta.

Para Luxemburgo (1971), na sociedade capitalista, os trabalhadores estão

⁵ A aplicação dos caracteres/elementos avaliando a realidade da política brasileira tendo por fundamento a diversidade cultural será objeto de outro artigo.

⁶ “Hegemonía hará alusión a una totalidade ausente y a los diversos intentos de recomposición y rearticulación que, superando esta ausencia originaria, permitieran dar um sentido a las luchas y dotar a las fuerzas históricas de uma positividade plena”.

fragmentados e a recomposição de sua unidade se dará no processo revolucionário que pode assumir múltiplas formas e variedades, sendo impossível prever seu curso. Entretanto, não se trata de ater-se tão apenas à dispersão e formas das lutas revolucionárias, pois também se podem analisar as relações que se estabelecem entre essas diferentes lutas e seus efeitos.

Cada mobilização, em sua demanda específica, significa um processo de transformação em conjunto, porque tende à superação das iniquidades pelas quais o capitalismo a engendra. Ainda que perca sua identidade de classe de sujeito político no sentido clássico, quando uma particularidade por meio de uma articulação contingente realiza a representação de várias outras especificidades, como um “universal compartilhado”, está reconstruindo o social numa perspectiva solidária e pluralista. Trata-se não apenas de observar suas tendências agregadoras e unificadoras, mas garantir certa continuidade de sua transitoriedade. Este é o sentido de hegemonia aplicado por Laclau e Mouffe (1987, p. 156-157).

A autonomia do político garante uma variedade de frentes democráticas que não se contradizem com as classes trabalhadoras, mas as pluraliza. A dimensão de luta para avanços democráticos dentro do estado deixa de ser acumulativo como tendência unificadora progressiva, pois depende de uma relação de forças impossível de determinar *a priori*. Não se trata mais de realizar avanços localizados, mas lutar por formas de articulação de forças que permitam consolidar esses avanços, comumente reversíveis. Esse enfrentamento se dá a partir da posição que os trabalhadores ocupam: dentro e fora do estado. (LACLAU; MOUFFE, 1987, p. 69)

O âmbito de politização das posições ocupadas não se restringe a perspectiva de unificação pela “lei de progresso” ou “leis necessárias”, mas se amplia pelas relações entre as posições articuladas entre si mesmas, impossibilitando que uma se sobreponha a outra, razão pela qual ocorrem contradições entre os sujeitos e a neutralização de umas em relação às outras.

Quanto mais se avançam nas iniciativas de políticas sociais em áreas diferentes relacionando cada iniciativa diferenciada com outras iniciativas, mais qualificada e ampliada pode se tornar a democracia. Não se trata tão apenas de assegurar a unidade de classe, mas garantir que as diferentes iniciativas consigam lograr maior eficácia nas lutas sociais e políticas diferenciadas. Enfrentamentos se movem no terreno histórico do qual a contingência surge das debilidades estruturais das classes dominantes em suas próprias tarefas.

A atração teórica deste artigo não se atém à questão da estruturação necessária para o devir histórico, mas à formação de um novo agente como potência transformadora. Por meio de mobilização que aglutina diferentes povos tradicionais e suas forças políticas ocorre o despertar de outro modo de convivência e construção do político, desvelando as contradições do sistema de mercado em relação aos povos indígenas e seus territórios.

A desagregação das formas originárias das organizações dos povos indígenas e tradicionais vem sofrendo alterações desde o "achamento". Há um processo constante de resistência para a manutenção dessa originalidade nativa e, por outro lado, há comunidades que adaptaram a inclusão de ferramentas da sociedade não-índia para criar condições satisfatórias de resistência e reconstrução de suas sociabilidades. Esta iniciativa, comumente, se insere na perspectiva de política estatal, ao mesmo tempo em que pleiteia a defesa de direitos não adequados nesta "integração". Uma contradição presente na atuação desses novos atores, na cena política, que limita o âmbito de autonomia dos povos indígenas e tradicionais em relação aos usos potenciais de seus territórios.

A possibilidade sempre aberta de desagregação exige ações mobilizadoras dos povos indígenas e tradicionais, organizando-se e influenciando a insurgência de reorganização social a partir da cultura e princípios indianistas. Ações coletivas no mosaico cultural brasileiro que oportunizam criar cisões político-jurídicas por meio da consciência de um conjunto de direitos (costumeiros e não costumeiros) que se opõem aos direitos de manutenção do sistema.

É uma relação que requer a ação dos povos indígenas num enfrentamento à hegemonia da política indigenista brasileira para construir uma contra-hegemonia a partir do protagonismo indianista e implantação concreta do processo de autonomia (diferenciadas) territorial em áreas demarcadas.

Exigir das classes dirigentes que cumpram as promessas pactuadas pelo estado em relação aos povos indígenas ocasiona pressão constante, demarcando espaço de contradição sempre presente enquanto argumento político diferenciado ao que está estabelecido.

A ampliação dessa contradição para todas as classes trabalhadoras, a partir de princípios de conviviabilidade que apontem para uma reconfiguração ética solidária, rompedora da exploração capitalista, tradicionalmente, tem sido praticada a partir da agregação dos trabalhadores em sindicatos e partidos políticos. Países latino-

americanos em que os povos indígenas hegemonizaram um partido político e sindicatos, mesclando-se a grupos de camponeses, conseguiram conquistar o poder político. Significa que o “sentido e identidade tanto da tarefa hegemonizada como de seus agentes realizadores se fixa inteiramente no interior da relação”. (MOUFFE; LACLAU, 1987, p. 88)

São os sindicatos e os partidos, não apenas para o trotskismo, mas para a tradição leninista, unidos sob a liderança de um deles, que amoldam uma aliança contra o inimigo comum. Uma estratégia de interesse de classes numa unidade circunstancial que não afeta a identidade de cada grupo. Essa estratégia, pós-impeachment de Dilma Rousseff, evidenciou-se equivocada, alijando as forças populares anteriormente pactuadas com as classes não trabalhadoras.

No Brasil, a política indianista não se situa, majoritariamente, nos sindicatos e nos partidos políticos, mas na mobilização social, nas associações e organizações coletivas na defesa intransigente de seus direitos, sobretudo, acesso a terra. Não quer indicar isso que não podem ou não devam os povos indígenas pleitear seus partidos ou “sindicatos”, mas que se somam a essas estratégias as ações já desenvolvidas desde o processo constituinte em forma de associações.

Por isso pode formar uma unidade, uma “força social particular” por meio de outras organizações, assumindo a representação de uma totalidade que lhe é incomensurável (MOUFFE; LACLAU, 1987, p. 37). Uma universalidade que não reside nos povos indígenas como um *a priori* revolucionário, mas uma força precária, contingente, que assume temporalmente em dada situação particular que envolve a todos numa representação de totalidade. Significa os povos indígenas como artífices de um caminho de convivência entre todos, um meio de educar os povos não índios ao estabelecimento de outras relações que não passam obrigatoriamente pela fetichização do próprio homem. Principalmente, quando se coloca no quadro teórico o retrato apocalíptico ao qual se avizinha quanto aos modos não índios de se relacionar com o ambiente.

Kymlicka (1996) reforça os direitos de minoria, mas se volta para a relação entre a autonomia individual e o valor inerente a cada cultura, consequência da complexa análise da relação entre liberdade e igualdade. Na interpretação do Autor há um senso etno-nacional caracterizado por “minorias nacionais” e “grupos étnicos”, distinguindo estados multinacionais e estados poliétnicos. Nestes a diversidade cultural forma-se por meio da imigração individual e familiar. Naqueles devido à incorporação

de culturas que, antes da formação de um estado homogêneo, possuíam autogoverno, composta por minorias nacionais (grupos culturais pré-existentes em um território que foi invadido contra a vontade dessa minoria) ou são grupos que passam a fazer parte de outra nação com outra cultura majoritária devido a um processo de federalismo. Por grupos étnicos, Kymlicka entende um grupo familiar ou um indivíduo que se muda de um país por vontade própria, sem qualquer coação, inserindo-se em uma cultura diferente da qual era originário. (KYMLICKA, 1996)

O argumento central reside no respeito à diversidade cultural dos diferentes membros que compõem um país multinacional ou poliétnico, cabendo ao estado manter-se neutro ante o pertencimento das pessoas a diferentes grupos. Entretanto, na América Latina, essas minorias são excluídas e discriminadas política, social e economicamente pelo próprio estado, não há neutralidade. Por isso mesmo, tais minorias reivindicam constantemente não apenas o devido reconhecimento e respeito à sua diversidade cultural, mas, principalmente, a participação no planejamento estratégico de políticas públicas diferenciadas.

A liberdade em relação aos povos indígenas é compreendida coletivamente, não individualmente, muito embora a noção de pessoa (indivíduo) para a maior parte dos índios não chega a ser inexistente, mas pouco compreendida na dinâmica social. O Xavante conserva o aspecto rigoroso da unidade social sem destacar o indivíduo. Quando deseja interpelar seu semelhante não o chama singularmente, mas é a direção do olhar a indicar com quem quer falar, tendo pouca importância se possui um nome cristão, embora o possua.

Inexiste em Kymlicka atenção à particularidade das culturas específicas, parecendo não valorizar as diferenças culturais em si mesmas. A relação existente reside em cada fim ou valor compartilhado característico da vida cultural de um grupo ou comunidade à “avaliação de indivíduos autônomos, os quais estão aptos a afirmar ou rejeitar qualquer valor particular, sem com isso correr o risco da perda de direitos ou recursos”. (COSTA; WERLE, 2000, p. 87-88)

O debate proposto por Taylor possui dois enfoques associados à política de reconhecimento de orientação neohegeliana. De um lado, analisa a depreciação da etnia minoritária que não se sente reconhecida pela maioria a qual compartilha um mesmo espaço. De outro, consiste na ideia de que a democracia não solicita às pessoas e aos povos a renúncia de suas identidades. Taylor não abraça a proposta de igualdade absoluta de valores entre as culturas, compreendendo que a luta pela

igualdade-liberdade deve passar por uma revisão das imagens elaboradas depreciativamente dos grupos marginalizados. O falso reconhecimento constituído pelo “descobrimento”, por exemplo, quando os índios sofreram depreciação da imagem que possuem de si mesmos tem sido utilizado, ainda hoje, como meio de opressão. A primeira ação a partir de Taylor reside na libertação desta “identidade imposta e destrutiva” (TAYLOR, 1993. p. 44).

A identidade, para Taylor, define-se a partir do “diálogo com as coisas que nossos outros significantes desejam ver em nós, e às vezes em luta com elas” (TAYLOR, 1993. p. 53). A identidade de um grupo dependerá das relações dialógicas que tiver com os demais reconhecendo, portanto, o igual valor das diferentes culturas dificultando a homogeneização da diferença cultural. O enfrentamento dos Povos Indígenas a essa discursividade hegemônica depreciativa de seus valores compreende o espaço de construção de uma política indianista contra-hegemônica, dialogando com a proposta de Mouffe e Laclau. A realidade social como um campo discursivo, no qual o jogo das diferenças, das identidades sociais, lutam entre si “agonicamente” para se preservar ou conseguir se estabelecer. (MOUFFE; LACLAU, 1987)

É essa fronteira antagônica que determinará os limites do discurso político no campo social, bem como a possibilidade de sua ampliação. O conflito permanece infinitamente formando o campo social. Não é prudente, portanto, aos povos indígenas formadores de uma contra-hegemonia, aplicar-se a um campo discursivo de não enfrentamento ao discurso hegemônico. A atuação coletiva indianista é contraposta aos interesses agronegociais e latifundiaristas reivindicadores de suas terras, territórios e recursos naturais.

A atuação discursiva indianista seja eleitoralmente, por meio do sistema representativo, ou por meio de participação nos espaços públicos institucionalizados (Conselhos e Conferências) e não institucionalizados (movimentos, associações, entidades sem fins lucrativos), reside em contrapor-se às condições discursivas reivindicadoras de subordinação, exclusão e ampliação das desigualdades. Trata-se de individuar as “condições discursivas de emergência de uma ação coletiva apta a lutar contra as desigualdades, questionando as relações de subordinação” (MOUFFE; LACLAU, 1987, p. 236)

3. O BRASIL INDÍGENA NO CONTEXTO POLÍTICO-NORMATIVO CONSTITUCIONAL LATINO-AMERICANO: PLURALIDADE

COSMOGÔNICA

As discursividades dos povos indígenas latino-americanos oferecem subsídios que podem ampliar a compreensão das democracias existentes. Alguns países da região, Bolívia, Equador, Colômbia, Venezuela e Brasil, têm traduzido princípios éticos, valores e práticas comunitárias indígenas desde o processo de colonização, sendo reconhecidas formalmente pelas suas respectivas normatividades constitucionais e infraconstitucionais, incorporando a pluriethnicidade e a diversidade cultural como matrizes político-jurídicas.⁷

A mobilização índia desde a década de setenta atuou decisivamente nas reformulações constitucionais para redimensionar seus respectivos Estados orientando-os ao reconhecimento e afirmação da diversidade cultural.

A teoria política latino-americana tem sido farta ao captar as transformações da democracia a partir da participação indianista. Deborah Yashar (1997, 1999, 2005), Almut Schilling-Vacaflor (2008, 2011), Alvaro Garcia Linera (2009, 2012, 2013), Raúl Prada Alcoreza (2010, 2010a, 2012, 2012a 2014), Luiz Tapia (2006, 2007, 2009, 2011, 2011a), Catherine Walsh (2009, 2010, 2010a, 2013) e Donna Lee Van Cott (2005, 2008, 2010) iluminam a temática, a partir de diferentes variáveis de análise, mas, apresentam em comum a perspectiva radical-cultural de releitura da democracia tendo como suporte analítico a participação política índia, apresentando uma perspectiva contra-hegemônica à narrativa colonial hegemônica de homogeneidade política.

Entre os países latino-americanos há diferenças substanciais em relação aos processos histórico-culturais, socioeconômicos e políticos, mas todos sofreram - e ainda sofrem - violências de todos os matizes na construção de seus estados e democracias numa perspectiva contra-hegemônica decolonial⁸ incluída da diversidade cultural. (ALBUQUERQUE; RODRIGUES, 2015)

Muito embora a realidade brasileira não tenha sido contemplada nessas análises - exceção a Yashar⁹ (1999, p. 77) - as atuações índias nas instituições

⁷ Por meio da oralidade os índios transmitem esses valores e princípios de geração a geração desde o processo de colonização. Desde esse período também não apenas resistem, mas têm sofrido uma hibridização (Stuart Hall), miscigenação (Darcy Ribeiro) ou "abigarramiento" (Zavaleta) e, mesmo assim ou por isso mesmo, permanecem como forte influência alternativa à cultura hegemônica de matriz eurocêntrica.

⁸ Agenda de pesquisa para outra oportunidade aprofundará os argumentos da teoria decolonial quanto à afirmação do processo de etnodemocratização pluralista diversificar a realização de política nas democracias.

⁹ Yashar reconhece que em países com proeminência participativa indígena e densidade demográfica maior, os movimentos têm ganhado espaço no processo político, incluindo na pauta de debate as reivindicações por autonomias territoriais; o reconhecimento do pluralismo jurídico; a afirmação da

democráticas e nos movimentos populares têm surtido efeito em diversificar e pluralizar as políticas nacionais, em que pese à resistência governamental no reconhecimento de demarcações de terras indígenas.

Comparado a outros países latino-americanos o Brasil possui reduzida densidade¹⁰ demográfica (0,4% da população). (IBGE, 2010) Não possui representantes na esfera federal e inexistem partidos étnicos. (CODATO, et al, 2017; INESC, 2014) Embora na esfera local alguns candidatos tenham sido eleitos (Tabela 1) ainda é insuficiente para transformar o quadro de sub-representação se comparada à etnia branca, majoritariamente predominante nas eleições. Por outro lado, há ampliação da discursividade política indianista nos processos eleitorais e instituições participativas como, por exemplo, conferências e conselhos (ALBUQUERQUE, 2015).

Tabela 1 – Comparativo por etnias nas eleições de 2016

Cargo	Cor ou Raça	Eleitos
Prefeito	Amarela	27
	Branca	3.856
	Indígena	6
	Parda	1.501
	Preta	93
Vereador	Amarela	295
	Branca	33.047
	Indígena	167
	Parda	21.433
Total	Preta	2.914
		63.339

Fonte: TSE (2018)

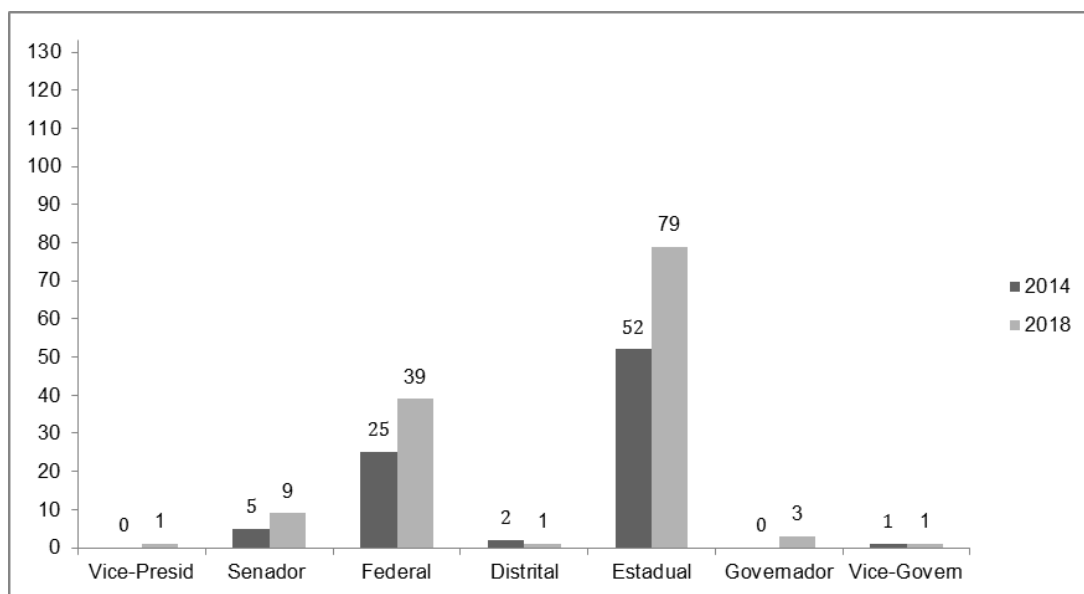
De 2014 para 2018 houve um aumento de 36% do interesse indígena em

cidadania interétnica; a abertura para representação e a inclusão de políticas multiculturais (Bolívia, Guatemala, Equador e México). Mas, mesmo em países com minoria indígena (Colômbia, Brasil e Chile) têm ocorrido importantes debates para a reforma da democracia. A autora identifica a participação política indígena brasileira em fins da década de noventa, mas não aprofunda os estudos.

¹⁰ A experiência indígena pautada em relação mais harmônica com o uso dos recursos naturais tem sido desprezada desde o processo colonial. A sua cultura influenciou diretamente a vida comunitária misturando-se aos colonizadores, sendo traduzida na alimentação, nos ornamentos corporais e nas palavras de origem indígena até os dias atuais. Sua importância na formação dos Estados latino-americanos foi afirmada a partir dessa densidade cultural em que se agregam as demais relações políticas, sociais e econômicas, comumente menosprezadas, tanto pelo Estado como pela própria teoria política democrática. Trata-se, portanto, de privilegiar a densidade cultural como fator de análise quanto à inserção política e diferenciação na elaboração de políticas indianistas (dos próprios índios) e indígenas (estatais).

buscar o processo eleitoral (Gráfico 1) e se corresponde à gradativa ampliação dos argumentos indianistas incluídos de suas pautas tanto nas instituições participativas como nas representativas, estabelecendo a circularidade discursiva contra-hegemônica de seu campo-social cultural.

Gráfico 1 – Comparativo candidaturas aptas e inaptas indígenas 2014-2018



Fonte: TSE (2018)

O interesse pelas candidaturas locais (Tabela 1) e estaduais (Gráfico 1) aproxima as populações não índias do discurso sobre a cosmogonia índia, bem como da reflexão política pelos povos índios (cosmopolítica). Modo participativo e contestativo, sem perder o horizonte cosmogônico que enunciam outras formas de bem viver nas relações com a terra, território e ambiente, em contrariedade com a depredação ambiental e exclusão sociocultural predominante.

Essas pautas traduzem novas formas de estabelecer o diálogo político a partir da interculturalidade¹¹. A ampliação desse interesse na esfera federal (Gráfico 1) entre 2014 e 2018 se associa ao aumento do embate discursivo político local (municipal e regional), notadamente na defesa da demarcação das terras indígenas. A contra-hegemonia indianista alicerçar horizontes nacionais radica-se nas contestações

¹¹ Consiste numa forma de promover a recuperação, fortalecimento, desenvolvimento e coesão no interior das culturas dos e entre os povos indígenas e não índios, objetivando consolidar uma relação sócio-política e cultural fundada na produção de igualdade entre diferentes povos a partir de suas culturas e valores, promovendo trocas-relações entre si considerando as suas respectivas particularidades.

(eleitorais e participativas) no território em que suas narrativas cosmogônicas capacitam a alterar os sentidos do fazer político.

Essa produção de sentidos de política contra-hegemônica, inserida no sistema representativo-eleitoral também se vincula às ideologias partidárias. Entretanto, nem todos os partidos efetivamente compreendem enunciados políticos contestadores da macro-política nacional. Ilógico e contraditório programas partidários vinculados à base ruralista agronegocial, por exemplo, incluir pautas indianistas de defesa da diversidade cultural quando, na realidade, privilegiam a ampliação do produtivismo de grãos para as terras indígenas.

Dentre as candidaturas (aptas e inaptas) indígenas nas eleições de 2014 e 2018 houve crescimento de filiação indígena aos partidos com ideologia alinhada à esquerda e centro-esquerda¹². A tabela 2 apresenta esse quadro comparativo.

TABELA 2 – Comparativo das candidaturas (aptas e inaptas) por partido, 2014-2018

Partido	2014	2018	Partido	2014	2018	Partido	2014	2018	Partido	2014	2018
PSOL	12	27	PDT	2	2	PRP	2	1	PODE	0	2
PPL	4	3	PSC	2	3	PROS	2	0	PATRI	0	3
DEM	2	1	PT do B	2	0	PSC	2	3	PCB	0	5
PHS	8	7	PV	3	3	PSL	1	2	PSD	0	2
PT	15	14	PPS	2	2	PRB	1	3	PTC	0	2
PSDB	3	1	PSTU	5	7	PTB	1	2	AVANTE	0	2
PC do B	12	9	PR	1	1	PRTB	1	5	DC	0	2
PP	2	1	PEN	1	0	REDE	0	10	SOLID.	0	2
PR	0	1	PMDB	1	3	PSB	0	5	-	-	-

Fonte: TSE (2018)

Muitos países latino-americanos possuem o reconhecimento de princípios indianistas em suas Constituições como direitos fundamentais a alicerçarem suas respectivas democracias. A partir das mobilizações indígenas por maior participação e representação, na década de noventa, alguns países realizaram reformas constitucionais. Van Cott (2005) elaborou quadro comparativo ao qual atualizamos incluindo o Brasil¹³ e apontando os artigos que tratam das categorias indicadas.

¹² Há profusa literatura política a respeito das dificuldades de definição ideológica partidária. Para a compreensão mais aprofundada sobre os significados partidários de esquerda e direita ver Tarouco e Madeira (2013).

¹³ Discussão a ser realizado noutro artigo explicando a formação das categorias e variáveis estudadas por Van Cott (2005).

Tabela 3 – Disposições constitucionais indígenas na América Latina (atualizadas)

Direitos	Brasil (1988)	Colômbia (1991)	Bolívia (2009)	Equador (2008)	Peru (1993)	Venezuela (1999)
Reconhecimento expresse	Art. 231	Art. 7	Art 1, 2, 3, 8	Art 1, 6, 14, 56	Art. 2 (item 19)	Preâmbulo e art. 119
Direito consuetudinário	Sim	Sim (art. 330)	Sim (art. 30, 374, 375)	Sim (art. 57)	Sim (art. 149)	Sim (art. 121)
Pluralismo Jurídico/Jurisdição Especial	Não	Sim (art. 246)	Sim (art. 1, 178, 190)	Sim (art. 171)	Sim (art. 149)	Sim (art. 260)
Propriedade coletiva	Sim	Sim (art. 329)	Sim (art. 394)	Sim (art. 60)	Sim	Sim (art. 119)
Oficialidade de línguas indígenas	Para os índios	Nos territórios indígenas (art. 10)	Sim (art. 5)	Geral e nos territórios (art. 2)	Sim (art. 48)	Sim (art. 9)
Quota de representação eleitoral	Não	Senado (art. 171), Câmara (art. 176)	Sim (art. 211, 212)	Não	Sim (art. 191)	Sim (art. 125)
Congresso pluriétnico	Não	Sim (art. 171, 176)	Sim (art. 146)	Não	Não	Sim (art. 125, Disp. Trans. Sétima)
Direitos aos negros	Sim	Sim. (Disp. Trans. art. 55; art. 176)	Sim (art. 3, 32, 100, 395)	Sim (art. 60)	Não	Não
Educação bilíngue/Plurilíngue	Sim	Sim (art. 10 c/c art. 287)	Sim (art. 78)	Sim (art. 57)	Sim (art. 17)	Sim (art. 121)
Regime de autonomia	Não	Sim (art. 286)	Sim (art. 289)	Sim (art. 57, 95, 238, 240)	Municípios indígenas (art. 191, 194)	Municípios indígenas (art. 125, Disp. Trans. Sétima)

Fonte: VAN COTT (2005), ALBUQUERQUE (2017)

A tabela 3 indica o amplo tratamento e reconhecimento dispensado pelo estado boliviano aos povos indígenas. A refundação desse estado em plurinacionalidades se relaciona diretamente à participação dos movimentos indígenas-camponeses como alternativa ao projeto hegemônico nacional. No Brasil, o processo constituinte mobilizou várias lideranças indígenas e de setores sociais na defesa dos direitos indígenas. Impulsionados, pós-constituinte, ampliaram as organizações e mobilizações contrapondo-se ao discurso político homogêneo nacional e, desde então, tornando-se alternativa para outra política, etnodesenvolvimentistas e pluralista.

A Constituição brasileira também dispôs de princípios que se aproximam das garantias constitucionais bolivianas.

Superar o quadro de sub-representação eleitoral indígena exige transformações das pessoas e das instituições a partir de princípios indianistas que possibilitem romper com o padrão colonialista de tratamento dispensado pela sociedade não índia e o predomínio de política hegemônica excludente das diferenças culturais (terras e territórios).

A Constituição da Bolívia (art. 8º), “máximo” deste reconhecimento, vinculou constitucionalmente as instituições democráticas aos princípios e práticas culturais índias como o *suma qamaña* (viver bem), a *ñandere-ko* (vida harmoniosa), a *ama qhilla*, *ama llulla*, *ama suwa* (não seja fraco, não seja mentiroso, não seja ladrão), a *teko kavi* (vida boa), a *ivi maraei* (terra sem mal) e a *qhapaj ñan* (caminho à vida

nobre). No Brasil, algumas instituições têm se originado e se modificado a partir das demandas dos índios frente ao estado devido a maior ocupação dos espaços participativos (conferências e conselhos)¹⁴.

Normativamente é reconhecido, implicitamente, em chave constitucional o princípio-valor da ecodignidade pluralista, associado ao reconhecimento do mosaico cultural e cosmologia de 305 povos indígenas. Esse é o abrigo constitucional da pluriethnicidade de culturas e autonomia das formas de se organizarem os povos indígenas, disposto no art. 231 da CF/1988 interpretado sistematicamente com o Decreto n. 5.051/2004 (Convenção 169 da OIT).

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

A expressão dessa cosmogonia ocorre de modos variados associados à música, aos ornamentos corporais, aos rituais e festas comunitárias indígenas, à organização social, econômica e política. A todos os meios de expressão cultural de cada um dos povos indígenas que criam teias de significados sobre tais práticas e materializam-nas no cotidiano.

São meios para se atingir outras dimensões de relações com o mundo e o processo da vida e da morte, são caminhos para compreender o exercício do bem viver no presente. Todos os povos indígenas possuem sua própria cosmologia e interpretações que lhes dão um sentido principiológico e valores de relações comunitárias entre si e entre outros povos. A proteção constitucional abarca exatamente essa pluralidade cosmogônica.

¹⁴ Levantamento realizado no ano de 2017 apontou a existência de 886 entidades organizadas pelos povos indígenas classificou a discursividade e as ações indianistas frente às reivindicações de direitos sonogados pelo estado, bem como as demandas de criação de novos direitos. Foram analisadas todas as atas da extinta Comissão Nacional de Política Indigenista e do Conselho Nacional de Política Indigenista, bem como todos os Relatórios de Conferências Nacionais que definiram diretrizes políticas indígenas desde 1988 a 2017. Os dados das conferências apontaram associação direta com a criação do Conselho Nacional de Política Indigenista e de várias políticas públicas específicas aos índios, mas também indicam muitas outras a serem concretizadas. Ver em Albuquerque (2017).

A ideia universal de humanidade que inscreveu nos marcos normativos princípios universais afirmadores da separação entre natureza e cultura, ambiente e pessoas, afastando o “perspectivismo ameríndio” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, 2017) deixou de ter força-matriz com a proteção constitucional da diversidade cultural e do meio ambiente. A própria noção de humanidade e sua extensão para toda a espécie humana, sem distinção de raça ou civilização, se constituiu fenômeno tardio, limitado, e instável (LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 328).

O conceito de humanidade não tem ou não teve muita significação para várias comunidades. Esse sentido se finda nas fronteiras das aldeias e da linguagem índia. No perspectivismo ameríndio (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, 2017) cada espécie no planeta se constitui como centro de consciência.

Muitos povos se autodesignam como “os seres humanos”, “os excelentes”, enquanto os não índios são caracterizados como sub-humanos ou não humanos (LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 334). O etnocentrismo, tal como o bom senso, se constitui a melhor partilha entre os povos do mundo, porque ao ser compartilhada a postura de rejeição e de menosprezo perante formas culturais diferentes se esvanecem os estereótipos e os preconceitos e ocorrem as trocas de relações e significados diferenciados sobre o mundo.

[...] é na medida mesmo em que se pretende estabelecer uma discriminação entre as culturas e os costumes, que nos identificamos mais completamente com os que se pretende negar. Ao se recusar a humanidade aos que parecem os mais selvagens ou bárbaros de seus representantes, apenas se toma emprestado uma de suas atitudes típicas. O bárbaro é inicialmente o homem que acredita na barbárie. (LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 335)

Favorecer a interpretação de um sentido de humanidade em detrimento de outros constitui a manifestação de uma semelhança com os povos desprezados, pois aqueles que recusam a condição humana aos “selvagens” comportam-se como os “selvagens”. O outro interpretado a luz do mesmo pertencimento cultural do observador (europeu) revela-se, assim, o mesmo que o outro daquele que interpreta o outro a partir do pertencimento cultural do observador. Tanto um como outro não serão mais completamente o mesmo. Não quer Lévi-Strauss (1993) afirmar que os colonizadores e os índios relativizam a noção de humanidade ao limitá-la a si mesmos, mas que toda reflexão sobre a diferença cultural, etnocêntrica ou não, pode resultar na identidade, e assim reciprocamente.

O respeito ao mosaico cosmogônico indígena, no Brasil, está reconhecido até mesmo na Constituição, e, independentemente de o estar, autoriza na teoria-prática a construção do político e da política a partir dessa amplitude plural reunificadora da natureza e cultura: as bases para uma epistemologia indianista.

As cosmogonias diferenciadas existentes num mesmo território exige uma dose de etnocentrismo relativo, porque ele constitui uma

daquelas muitas ilusões necessárias - úteis e inevitáveis - da razão cultural. O máximo que se pode esperar é que ela não seja uma ilusão suficiente, e que todo povo que se respeita possa ser capaz de respeitar outros povos (VIVEIROS DE CASTRO, 2017).

Considerar o que os povos indígenas dizem sobre o mundo até suas últimas consequências lógicas significa romper com a ideia de que há várias culturas e uma só natureza sobre a qual a ciência teria acesso privilegiado. Ao contrário, há várias naturezas inter-relacionadas com cosmologias explicativas que podem oferecer substrato teórico fértil para novas invenções de sociabilidade e, conseqüentemente, de instituições etnodemocráticas.

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

Se o modelo de conhecimento ocidental é a atitude advinda da Física, o do conhecimento indígena advém da Ciência Política não de Newton. Pois, se algo ocorreu é porque alguém o desejou, apontando para a necessidade de descobrir a intenção que jaz em relação à causa. Significa que toda causa é uma razão. Transformar razões em causas é o ideal do conhecimento não índio, enquanto transformar as causas em razões o ideal do saber indígena. Neste, a forma do outro não é a coisa, mas a pessoa. O objeto é uma causa particular do sujeito (sujeito) e o conhecimento consiste em subjetivá-lo ao máximo.

O que não consigo subjetivar, determinar como resultado de uma entidade semelhante aos humanos é uma espécie de resíduo irracional inexplicável. Para a formação do saber indígena o que não é subjetivável é desinteressante.

4 INTERPRETAÇÃO CONSTITUCIONAL FUNDADA NO MOSAICO COSMOGÔNICO INDIANISTA

A Constituição brasileira se insere nas modificações constitucionais latino-americanas transformadoras das instituições democráticas¹⁵ pelo reconhecimento da diversidade cultural. Pressuposto para essas modificações reside numa base interpretativa das normas constitucionais a partir da cosmogonia indianista.

A hegemonia (LACLAU, MOUFFE, 1987) como conceito apto a manter a análise sobre a tensão discursiva formadora do campo social, coloca a cosmogonia pluralista indianista em disputa como alternativa aos projetos políticos de natureza homogênea. Associa-se a teoria multicultural crítica de escola freireana estudada por McLaren (1997).

Todas as representações provêm de lutas sociais sobre significantes e significados, resultando conflitos ante a possibilidade de produção de vários sentidos, gerando diálogo a partir das contradições existentes. As resistências dos povos indígenas à homogeneização desses sentidos considera a intervenção no conflito social transformando as relações de poder colonial limitadoras do acesso aos recursos naturais devido aos privilégios de classe, raça e gênero. Esse multiculturalismo avança além do desmoronamento dos sentidos, porque exige a modificação das condições político-econômicas nas quais ocorre a construção deles, pois as diferenças de sentidos só existem enquanto diferenças em relação, não são flutuações livres. Por isso mesmo, as desestabilizações dos significados são insuficientes, necessitando modificar as condições sócio-históricas em que são forjados. A práxis multicultural crítica ao invés de permanecer satisfeita em silenciar os privilégios do poder colonial propõe-se a rever os acordos hegemônicos existentes, remapeando novas estruturas de experiência.

Estabelecer a compreensão do direito a partir de um conjunto de elementos e

¹⁵ Por instituições democráticas O'Donnell (1994, p. 57) entende aquelas instituições políticas (formais ou informais) que sejam reconhecíveis e relacionadas diretamente com os temas da política como a) a decidibilidade obrigatória de problemas num espaço; b) as funções governamentais que possibilitam tomar essas decisões e os canais de acesso a elas e c) como se dão os interesses e identidades (individuais/coletivas) que demandam o acesso a essas decisões.

caracteres derivados da cosmogonia indianista, suas trocas materiais e imateriais, desde processo de “achamento” assenta a interpretação da Constituição em fundamentos materiais¹⁶, aptos a estabelecerem uma discursividade político-jurídica de fundo multicultural crítico e contra-hegemônico, afirmativo da formação da sociabilidade, do estado e sua normatividade de modo plural, multicultural e intercultural. Descentrar o fundamento na dignidade da pessoa em sua universalidade para a proteção da vida de todos os seres, em todas as suas formas, motivando a reunificação entre a natureza e a cultura é exemplar nesse sentido.

A compreensão da formação do estado e sua normatividade acerca das relações sociais, parcialmente estabelecidas nos marcos normativos, notadamente na Constituição Federal (direitos fundamentais), reinscreve a interpretação a respeito da relação entre o homem e a natureza. A combinação de previsões legais, art. 225, caput, § 1º VII, combinado com o art. 231 da Constituição Federal, por exemplo, provoca a interpretação de que a relação de todos os povos para com os seus ecossistemas, os seres vivos e seus ciclos vitais amplia o horizonte discursivo da dignidade da pessoa para a proteção da dignidade da vida de todos os seres.

O campo discursivo normativo ao recepcionar essa interpretação também habilita à sua aplicação institucional, modificando as instituições democráticas para assegurá-las como etnodemocráticas. Introduce, assim, o princípio-valor da “ecodignidade pluralista” como gênero a comportar, nas suas espécies, a dignidade da vida das pessoas e a dignidade de vida de todos os seres.

O campo discursivo de aplicação dessa interpretação modifica a compreensão hegemônica para estabelecer outro discurso em que as inter-relações cotidianas tomam as “coisas” como sujeito em estado de potência em que as explicações factuais se associam à construção da subjetividade nelas presente (VIVEIROS DE CASTRO, 2017). Nos usos da natureza e nas relações com a flora e fauna não como objetos, mas parte de sujeitos.

Wright (2005) adentrou na cosmogonia do Povo Baniwa habitantes da região

¹⁶ Tem-se afirmado que a Suprema Corte brasileira vem realizando alterações interpretativas com fundamento não mais no sistema de tradição *civil law*, mas fundadas em teses mais peculiares ao *common law*. Se efetivamente essa prática ocorre é necessário então levar a sério essa construção teórica, o que significa permitir a resignificação da construção histórica do direito nacional a partir das práticas culturais (costumeiras) desde período colonial. Adotar essa perspectiva no processo interpretativo constitucional exige a compreensão do sistema normativo a partir das teias de significados construídos pela discursividade costumeira que não se assenta tão-apesnas nas decisões do STF, mas na cultura de seus povos.

do Alto e Médio Rio Negro¹⁷ em conjunto com vários outros povos, dentre os quais: Kuripako, Dow, Hupda, Nadöb, Yuhupde, Baré, Warekena, Arapaso, Bará, Barasana, Desana, Karapanã, Kubeo, Makuna, Mirity-tapuya, Pira-tapuya, Siriano, Tariana, Tukano, Tuyuca, Wanana, Tatuyo, Taiwano, Yuruti, Kakwa, Nukak (os cinco últimos, fronteiriços com a Colômbia).

Para os Baniwa a cosmogonia compõe-se por mais de 20 mitos protagonizados por *Nhiãperikuli*, que se inicia com o seu aparecimento e termina com a criação dos primeiros antepassados das fratrias Baniwa e seu afastamento do mundo. *Nhiãperikuli* foi responsável pela forma e essência do mundo. O universo compõe-se de múltiplas camadas vinculadas a muitos espíritos e também "outra gente". Basicamente o cosmos compõe-se de *Wapinakwa* ("o lugar de nossos ossos"), *Hekwapi* ("este mundo"), *Apakwa Hekwapi* ("o outro mundo") e *Apakwa Eenu* ("o outro céu"). (WRIGHT, 2005)

No início dos tempos os grupos de animais devoravam as pessoas. Um dia o chefe dos animais pegou um osso do dedo de uma dessas pessoas devoradas e o jogou rio abaixo. Uma velha estava chorando pela perda de seus parentes, então o chefe mandou-lhe buscar o osso no rio. Tinha três pequenos camarões dentro, que ela catou e levou para casa. Lá eles se transformaram em grilos. Ela deu-lhes comida e eles começaram a cantar e crescer. Depois ela os levou para a roça e deu-lhes novamente comida. Eles continuaram se transformando, crescendo e cantando, até que apareceram como gente: três irmãos chamados *Nhiãperikunai* ("Eles dentro do osso"). A velhinha os advertiu para que ficassem quietos, mas eles começaram a transformar tudo e assim eles fizeram o mundo. Quando terminaram, voltaram para se vingar dos animais que mataram seus parentes. (WRIGHT, 2005)

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

¹⁷ Próximo às cidades de São Gabriel da Cachoeira e Santa Isabel.

sobre o chefe dos animais, e lá tomaram banho. (WRIGHT, 2005)

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

Outro ciclo na história do cosmos diz respeito aos mitos de *Kuwai*, com importância central tanto para a cultura Baniwa como para outros povos de língua *aruak* (*Tariana*, *Werekena*, *Piapoco*). Esses mitos explicam quatro questões sobre a natureza do mundo: 1) como foram transmitidas a ordem e os modos de vida dos antepassados para as gerações futuras; 2) como as crianças devem ser educadas sobre a natureza do mundo; 3) como as doenças e o infortúnio entraram no mundo; 4) sobre a natureza da relação entre seres humanos, espíritos e animais.

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

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

Cada povo indígena possui suas próprias narrativas fundacionais e mitos que auxiliam a manter a organização social e as relações internas entre seus membros, com outros povos e com o território que habitam. Há uma pluralidade de cosmogonias, muitas ainda desconhecidas e pouco compreendidas. Aquelas já levantadas colocam na sua centralidade a relação horizontal entre natureza e cultura. A condição humana se estabelece não como preponderância em relação a outras espécies, mas tão apenas como outra espécie como as demais, também dotada de dimensão natural, corporal e espiritual (imaterial).

Ao estabelecer o princípio-valor da ecodignidade pluralista indica-se a

possibilidade de interpretação-criação de uma pluralidade de princípios outros com fundamento nas cosmogonias indianistas, reconhecendo-as como fonte epistemológica. Um sincretismo entre o antropomorfismo e o ecocentrismo (FELIPE, 2009) em oposição ao antropocentrismo.

Alguns estudiosos (Yrigoyen, 2004; Dalmau, 2008) têm denominado a refundação interpretativa da Constituição nos estados latino-americanos de novo constitucionalismo latino-americano ao reconhecerem a pluriétnicidade e diversidade cultural indianista. Trata-se mais de um processo de etnodemocratização em curso que um novo constitucionalismo¹⁸.

A interpretação do discurso jurídico assentado no art. 225 combinado com o art. 231 da Constituição¹⁹ brasileira a partir da cosmogonia indianista, contribui para a afirmação do processo de etnodemocratização pluralista a partir do princípio-valor ecodignidade pluralista.

A Política Nacional do Meio Ambiente (BRASIL, 1981), em seu art. 3º, I, define meio ambiente como sendo “o conjunto de condições, leis, influências e interações de ordem física, química e biológica, que permite, abriga e rege a vida em todas as suas formas”. “Ecologicamente” associado ao “meio ambiente” (art. 225) significa a “casa dos seres vivos”, tanto do lugar onde habitamos como a casa de todos: o planeta. O termo “equilibrado” revela prudência na interação entre os elementos naturais, artificiais e culturais favorecedores do desenvolvimento da vida em todas as suas formas.

A proteção constitucional referente à dignidade (art. 1, III, CF/1988), interpretada isoladamente/exegeticamente, não abarca a defesa de todas as formas de vida, muito embora nela também estejam inseridos os povos indígenas em chave individualista e não em sua cosmogonia e coletividade. No contexto de um processo

¹⁸ Abordagem a ser aprofundada noutra oportunidade. Ver: RODRIGUES, Saulo Tarso; MARTÍN, Núria Belloso. Do pós-moderno ao pós-colonial: o constitucionalismo latino-americano e novas intersubjetividades coletivas. Uma desconstrução dos discursos hegemônicos no direito a partir da ética do outro. JURIS, Revista da Faculdade de Direito, v. 20, n. 2, 2013, p. 181-241.

¹⁹ Art. 225 - Todos têm direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida, impondo-se ao Poder Público e à coletividade o dever de defendê-lo e preservá-lo para as presentes e futuras gerações. § 1º - Para assegurar a efetividade desse direito, incumbe ao Poder Público: I - preservar e restaurar os processos ecológicos essenciais e prover o manejo ecológico das espécies e ecossistemas; [...] VII - proteger a fauna e a flora, vedadas, na forma da lei, as práticas que coloquem em risco sua função ecológica, provoquem a extinção de espécies ou submetam os animais a crueldade. Art. 231 - São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens. § 1º - São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições. [...] (BRASIL, 1988, grifado)

etnodemocrático pluralista a proteção à dignidade da pessoa humana e a proteção à dignidade de vida de todos os seres são espécies do gênero ecodignidade pluralista.

A defesa das inter-relações e interdependências entre todos os seres (teia da vida) orienta à formulação e execução de políticas públicas. Essa ética é um plus em relação à inclusão, porque a convivência é tomada como fundamento sem hierarquizar qualquer espécie de vida na consideração moral. “O problema consiste em não oferecer meios ou recursos para solucionar dilemas ou conflitos morais quando se contrapõe¹ em interesses de espécies de vida diferentes” (FELIPE, 2009).

Uma “sadia qualidade de vida” (art. 225) significa o conjunto de normas orientadas para a consecução da melhoria de qualidade de vida de todos os seres, o bem viver de todos é dependente do respeito à teia da vida. Usufruir dessa sadia qualidade de vida é dependente do respeito à função ecológica do ambiente sem interferências que impeçam o equilíbrio para gerações futuras.

“Processos ecológicos essenciais” (art. 225, § 1º, I) são fundamentais para a preservação de todos os seres e a continuidade da existência de vida no planeta. Interação, interdependência, integração entre todas as espécies do gênero vida: homem, fauna, flora, micro-organismos, água, solo, subsolo, lençol freático, rios, chuvas, clima, etc.

Embora não expresso em idioma nativo, tal qual a Constituição boliviana e equatoriana, essa vedação de ações que coloque em risco a função ecológica objetiva preservar a vida de todos os seres para que, futuramente, outras gerações possam conviver em ambiente sadio, de bem estar coletivo satisfatório para a continuidade da vida de todos.

As cosmogonias indianistas possuem uma unidade indissociável entre o natural-cultural, com influências mútuas e efeitos recíprocos porque se relacionam com o cotidiano da vida, traduzindo uma cosmopolítica²⁰. O modo tradicional como as comunidades índias mantinham a relação entre o social e o sobrenatural foi se modificando em razão dos contatos com a sociedade não índia e suas crenças. Muitos sistemas estão sendo recuperados e outros ainda são desconhecidos pelos não-índios. Uma tensão permanente entre campos discursivos diferenciados.

²⁰ Para Spensy (2012, p. 138-139) a construção do termo “cosmopolítica(o)” se relaciona às pesquisas de Descola (1986), Viveiros de Castro (1999, 2002) e Latour (2009). “(...) pretende-se, ao empregar esse termo, chamar a atenção para o fato de que os pontos de vista envolvidos numa disputa política podem ter como referência diferentes mundos – o que fará muito sentido, veremos, se pensarmos nas dificuldades que surgem no diálogo dos ameríndios com governos de estados nacionais, seus sistemas de Justiça, e, também, setores econômicos como a mineração ou o agronegócio.”

As cosmogonias se constituem a partir de vários saberes que transitam entre o empírico e o metafórico (mas não só), que vão desde as explicações sobre a origem do mundo, da agricultura, das relações entre os animais, plantas até o surgimento dos não índios. O empírico deriva-se da observação e experimentação, calcado na percepção dos próprios sentidos, atribuindo às causas das coisas razões, subjetivando o objeto de conhecimento. O metafórico conjuga-se com o empírico e se reporta a uma compreensão metafísica sobre as coisas no mundo e a ordem estabelecida na comunidade.

A proteção constitucional albergada pelo princípio da ecodignidade pluralista reside na possibilidade e permissividade normativa de constituir uma interpretação com fundamento na pluriversalidade de produção de princípios-matrizes indianistas a partir das cosmogonias índias. A dignidade de vida de todos os seres em seus habitats e ecossistemas inclui obrigatoriamente o reconhecimento do território de vivência para a fluência dessas cosmogonias.

“Mãe terra”, na Bolívia, ou “Floresta” (*Urihi* em Yanomami), no Brasil, não possuem o mesmo sentido, como se fossem termos traduzidos da expressão Gaia atribuindo-lhes um mesmo significado, uma sinonímia. Elas traduzem a ideia de alianças cosmopolíticas entre povos diferenciados que interpretam suas relações com a *Urihi* traçando uma divisão e multiplicidade de humanidades, compartilhando seus princípios com vários entes, constituindo o que denominamos mundo. A terra se materializa como sujeito em potencial, não significa que para os índios todas as coisas possuem alma, mas a possibilidade de determinar que todas as relações são relações sociais (são sociedade), porque todas as espécies (incluindo objetos não vivos) se relacionam.

A dimensão ética ante essas cosmogonias se coloca a todo instante, pois se tudo se relaciona, então permanece constantemente a indagação de com quem estão os índios se relacionando ao matar um animal, ao pescar, ao derrubar parte da floresta para a roça. Toda a produção da vida coloca dimensões éticas no primeiro plano, porque no mundo em que todas as coisas potencialmente são humanas parece perigoso e arriscado, porque a ação sobre a realidade pode provocar consequências políticas descontroladas e desastrosas.

Entre os Povos Tapirapé a principal reserva de almas das crianças está situada na serra do Urubu Branco. Especificamente num grande paredão de pedra, que no período chuvoso dá origem a uma bela queda d'água denominada *Yrywo'ywawa* (local

onde o urubu branco bebe água). É um local sagrado onde habita um personagem mitológico chamado *Tapiriri*, guardião de *Yrywo'ywawa* e de *Towajaawa* (serra de S. João, outro local sagrado, também citado como morada do Urubu Branco). É *Tapiriri* que mantém a integridade do local, afastando a presença de estranhos, cabendo ao pajé franquear ou não o acesso a esses espaços. (WAGLEY, 1988)

A garantia de continuidade dos nascimentos entre os Tapirapé passa pela capacidade do pajé de auxiliar em seus sonhos a captura das almas de crianças em *Yrywo'ywawa* para introduzi-las no ventre das mulheres.

As cosmogonias, de todos os 305 povos do Brasil, estão diretamente associadas às terras que originariamente ocuparam ou ocupam. O exemplo do mito dos Tapirapé reputa o nascimento de suas crianças ao pertencimento a terra onde se situa a serra do Urubu Branco, condição de existência física e espiritual, sem a qual a comunidade esvanece.

A proteção constitucional garante a associação entre as cosmogonias e suas terras originárias. Por isso mesmo, povos que foram excluídos de suas terras ou realocados em outros territórios tem legitimidade e estão amparados constitucionalmente para a retomada das áreas que tradicionalmente habitavam.

A tradicionalidade da terra associa-se ao reconhecimento das cosmogonias índias, por isso mesmo não prosperam as teses anti-índigenas que condicionam a demarcação à comprovação de presença indígena nas terras ou em caso de renitente esbulho tenham os índios se opostos à ilegalidade até a promulgação da Constituição Federal de 1988 (equivocada invenção da tese do “marco temporal”). A originalidade da ocupação é anterior às normas estatais (indigenato), antecedendo o próprio estado brasileiro.

5 CARACTERES DO PROCESSO DE ETNODEMOCRATIZAÇÃO PLURALISTA

É Marx que se contrapõe à modernidade indicando que a democracia não está no estado, mas contraposto a ele. Uma verdadeira democracia que não faz distinção de classe e se constitui sempre em processo, com perspectiva de correção de trajetória e atualização histórica contínua. Um experimento político permanente e indefinido. Como alternativa democrática em contradição tem-se a verdadeira democracia assentada na comunidade, na associação. (ABENSOUR, 1998; POGREBINSCHI, 2007).

A democracia como momento do movimento do político faz deste um processo permanente de criação de espaço – criação de novos espaços nos quais os sujeitos políticos se possam expressar por meio de sua atividade. O político encontra-se nos pequenos espaços, nos espaços locais, em que a democracia pode encontrar expressão. O movimento do político indica, assim, a busca do comunal, do particular que se faz universal e do universal que se faz particular. Trata-se de um movimento de retorno ao local que só pode ser propiciado pela criação de novos espaços. (POGREBINSCHI, 2009, p. 279)

Oportunizar a criação de novos espaços em democracias não consolidadas (O'DONNELL, 1994) se associa ao movimento do político estabelecido nas ruas e nas instituições pelos povos. Significa que a apreensão do político e dos novos espaços se dá mais pelo reconhecimento das demandas propostas por estes povos do que pela efetividade de garantias já normativamente dispostas pelo próprio estado. Trata-se de um movimento em oposição e, ao mesmo tempo, por satisfação das normas já dispostas. Entretanto, é a contradição ao posto que exagera na possibilidade criativa de novas instituições e espaços de tensão entre o normativo estabelecido e a realidade concreta sonhada ou não satisfeita.

Condição de radicalização das instituições democráticas se associa ao reconhecimento de espaços plurais e reorganização a partir da inclusão e efetivação das demandas advindas das participações dos povos indígenas nas instituições existentes. O princípio da ecodignidade pluralista se corresponde à ação contra-hegemônica dos povos indígenas. Ao pluralizar e especificar a criação de políticas públicas qualifica as instituições democráticas, transformando-as.

O mosaico plural cosmogônico indígena (epistemologia indianista) é fonte do princípio-valor ecodignidade pluralista, um rompimento da interpretação do mundo a partir da separação entre natureza e cultura. Um primeiro caráter de base epistemológica para constituir a avaliação dos limites e das possibilidades do processo de etnodemocratização pluralista.

A tensão entre discursividades diferenciadas que pleiteiam hegemonizar o campo discursivo, a partir da alternativa interpretativa do princípio da ecodignidade pluralista, abre o movimento do político a novos espaços de experimentações democráticas seja para um retorno ao local como busca de sua origem ou como processo tecido nas contradições das relações entre os povos indígenas e destes para com o estado. Um retorno ao local significa o ingresso da cosmogonia indígena transformando o político em cosmopolítico, a democracia em etnodemocracia.

Os espaços participativos repletos de contradições discursivas entre a política indigenista do estado e a política indianista dos próprios povos indígenas constituem-se em locais aptos à manutenção da tensão entre as cosmogonias indianistas e o estado. Uma permanência tensionada apta à elaboração de novos campos sociais de narrativas. Dessa tensão e sonegação de direitos florescem as demandas indianistas impulsionadoras dos caracteres do processo de etnodemocratização pluralista.²¹

Caracteres que podem promover maior abertura democrática para experimentar mecanismos participativos interétnicos formais (acesso e assento dos índios nas instituições democráticas) e informais (movimentos populares indianistas). As Conferências Nacionais, a extinta Comissão Nacional de Política Indigenista (atual Conselho Nacional de Política Indigenista) e as 886 (oitocentas e oitenta e seis) entidades coletivas²², por exemplo, representam para os índios caminho de diálogo, tensão e produção de campo discursivo apto a gerar política pluriétnica.

Esses novos espaços têm impactado a produção política homogênea, seja para negar os atos administrativos nacionais ou para configurar novos rearranjos institucionais pluriculturais. O princípio da ecodignidade pluralista propicia elaborar argumentos políticos para programar políticas pluriétnicas, traduzindo um ideário cosmopolítico de aliança entre os povos. É princípio-força-motriz interpretativo a contra-hegemonizar o campo discursivo homogêneo da política nacional.

A reorganização política-estatal a partir da influência dos princípios indianistas e da participação interétnica exige redimensionar as políticas homogêneas em ações pluri-multiculturais para reduzir a desigualdade entre os povos. É necessário ultrapassar o universalismo da política estatal de avaliar a redistribuição de bens a partir da atribuição de valores generalizados considerados a partir do sistema de mercado que elege os bens necessários para o bem viver de todos visando ampliação de suas taxas de lucros e riquezas. Para vários povos a riqueza não é valorada pela lucratividade em dinheiro. Pluralizar igualmente a partir de valorações de cada grupo/comunidade diferenciada, porque cada cultura atribui significados e valorações diferenciadas sobre os bens que necessitam e se relacionam para o bem viver.

Pluralizar o campo de criação da discursividade sobre as garantias sociais e coletivas do que é necessário para o bem viver indígena exige a redefinição das bases

²¹ Agenda de pesquisa pode ser iniciada para analisar a força discursiva dos caracteres do processo de etnodemocratização pluralista para a construção de uma proposta de teoria material da Constituição, assentada nas práticas culturais e imaginário dos povos tradicionais e indígenas do Brasil.

²² Ver nota de rodapé n. 14.

legais de redistribuição dos bens a partir de valores múltiplos.²³ Esse carácter constitutivo para a avaliação do processo etnodemocrático pluralista toma o princípio da ecodignidade pluralista como referente para a redução da pobreza e promoção d'outro processo econômico produtivo diferenciado, gerador de redistribuições associadas a partir das cosmogonias plurais índias, e por isso mesmo definidor de um “orçamento participativo intercultural”.

A ampliação da participação formal e informal dos povos indígenas, valendo-se dos espaços públicos para instrumentalizarem demandas ampliadoras de direitos, dentre as quais, a criação de um sistema ou circunscrição eleitoral específica indígena, garantidor de representatividade eleitoral no Congresso Nacional, tem sido objeto de reivindicações indianistas. Há várias conquistas jurídicas dos índios associadas ao campo discursivo de participação direta nas conferências e conselhos que atuam, por isso mesmo, ocasionam possibilidade de avaliação por meio de “mecanismos representativos-participativos interétnicos”.

Esses mecanismos consistem na capacidade das instituições reconhecerem a oportunidade de competição eleitoral aos índios. Podem ocorrer de modo genérico a partir da densidade demográfica, acarretando a criação de políticas de representação eleitoral equitativa tendo a proporção de maior/menor número de etnias existentes junto aos seus respectivos Congressos-Assembleias, mas também pela criação de um sistema eleitoral específico com circunscrição, cartório e procedimento no território indígena (PEC 320/2013)²⁴.

A conquista do espaço político pelos índios nutre uma contraposição entre discursividades diferenciadas, podendo provocando tensão de argumentos político-jurídicos aptos a reinterpretar a democracia atual para uma etnodemocracia. A produção de uma variedade de práticas jurídicas e normativas fundadas nas cosmogonias índias para a resolução de problemas fruto da convivência e cosmopolítica indígena - cujos sujeitos estão circunscritos às relações indígenas entre membros de um mesmo povo e território, povos diferenciados de terras indígenas distantes e entre povos indígenas e não índios - constitui variável de análise do

²³ Mariátegui (1975) defendia caber aos povos indígenas pleitear a revogação de normas que lhe fossem desfavoráveis para possibilitar a criação de novas normas. No caso é possível hegemonizar o campo discursivo homogêneo de distribuição orçamentária para privilegiar maior redistribuição igualitária diferenciando-a culturalmente.

²⁴ A PEC prevê composição da Câmara Federal por representantes eleitos, pelo sistema proporcional, em cada Estado, Território e no Distrito Federal, bem como por representantes indígenas, eleitos em processo eleitoral diverso nas comunidades indígenas. Acrescenta ainda três parágrafos (3º ao 5º) ao artigo 45, da CF/88, contendo orientações específicas quanto ao sistema eleitoral a ser adotado.

processo de etnodemocratização pluralista: “pluralismo etnojurídico”.

Significa reconhecer em conjunto com a ordem estatal, procedimentos e normas comunitárias índias tendo como fonte suas culturas que não competem com a norma estatal, mas também a ela não se submetem quando constrange ou impede a manifestação de suas cosmogonias, porque sustentada sobre outra fonte cuja natureza reside nas múltiplas cosmologias.

As formas diferenciadas dos povos indígenas se relacionarem com o território, em razão de seus diferentes modos vivenciais, as participações políticas em instituições democráticas e em movimentos organizados afirmam um modo de gerir as ações indianistas compartilhadamente entre povos de etnias diferentes, constituindo uma “gestão compartilhada pluricultural”.

Os interesses governamentais sobre os recursos naturais em terras indígenas devem obrigatoriamente obter consentimento prévio e informado dos povos indígenas, bem como coparticipação nos resultados econômicos. Consiste no reconhecimento da gestão indígena sobre seus territórios e recursos naturais, bem como direito de veto a qualquer prática político-econômica em suas áreas, seja pelo governo ou particulares. Compartilhada de modo pluricultural, porque comumente há várias comunidades indígenas num mesmo território como, por exemplo, Território Indígena do Xingu (TIX).

Se, por um lado, parece arriscado atribuir elevado significado ao campo discursivo gerado pelas tensões entre as reivindicações indianistas e a gestão estatal e não índios, aptos a afirmar o processo de etnodemocratização pluralista - considerando-o em curso - por outro, desconsiderá-lo ou relegá-lo à margem das análises teóricas políticas não deixa de ser uma avaliação colonial do presente.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Hegemonizar o campo discursivo da interpretação constitucional a partir da realidade pluri-multicultural do Brasil exigiu esforço teórico de apresentar a possibilidade de compreender a criação de princípios fundamentais a partir de outra alternativa explicativa desde achamento do País, fundada na pluralidade cosmogônica indianista.

Dessa pluralidade de significados diferenciados, forjados na permanente tensão entre campos discursivos diferentes se constituem espaços para hegemonizar novas sociabilidades. São desses espaços públicos participativos que se conflagram

discursividades contra-hegemônicas à política homogeneizante. A Constituição Federal da República Federativa do Brasil de 1988 reconhece essa pluralidade cosmogônica em seu art. 231 que, combinado com o artigo 1º e art. 225, permitem, implicitamente, ampliar o “princípio da dignidade da pessoa humana” considerando-o espécie do gênero “princípio da ecodignidade pluralista”, do qual também decorre outra espécie “princípio da dignidade da vida de todos os seres”. Tem-se, pois, o princípio gênero de fundo epistemológico indianista da ecodignidade pluralista, cujas espécies são a dignidade da pessoa humana e a dignidade de vida de todos os seres.

Se o fundamento para hegemonizar outra possibilidade de compreensão da formação dos campos discursivos e, conseqüentemente, dos espaços que o produzem estão autorizados constitucionalmente, tanto o mais estarão a modificação das instituições democráticas a fim de implantá-lo. Deriva desse princípio de fundo epistemológico os caracteres instrumentais-práticos que favorecem avaliar as possibilidades e os limites do processo de etnodemocratização em curso.

Os caracteres vinculados à ecodignidade pluralista, ou seja, as variáveis de análise que oportunizam avaliar os limites e as possibilidades dos discursos indianistas como contra-hegemonia a criarem um campo social afirmativo do processo de etnodemocratização pluralista fora delimitado em: a) princípio-valor da ecodignidade pluralista; b) orçamento participativo intercultural; c) mecanismos representativos-participativos interétnicos d) pluralismo etnojurídico; e) gestão compartilhada pluricultural.²⁵

Esses caracteres autorizam a validar não apenas a existência do processo de etnodemocratização pluralista em curso, mas sua avaliação, porque implica em estabelecer variáveis a partir desses caracteres que inclinam a maior ou menor efetivação desse processo.

Do orçamento participativo intercultural é possível estabelecer os níveis de dotação orçamentária destinadas aos projetos de etnodesenvolvimento dos povos indígenas, acompanhando a oscilação ou estabilização em decorrência de diferentes governos. Ao mesmo passo em que se privilegia a condição de elevação ou retrocesso da qualidade da democracia brasileira devido à ampliação ou diminuição de orçamento para as políticas pluri-multiculturais, também se abre campo discursivo para pleitear a

²⁵ Cada caracter (variável) sugere agenda de pesquisa vinculada à avaliação de sua implementação, ou não, nas instituições democráticas brasileiras.

criação de outros mecanismos orçamentários que contemplem as reivindicações indianistas valorando bens culturais de povos diferenciados diferentemente.

Dos mecanismos representativos-participativos interétnicos podem ser estabelecidas variáveis que possibilitem avaliar a participação política indianista nas instituições representativas (Câmaras, Assembleias e Congresso Nacional) e nos espaços públicos participativos institucionais (Conselhos e Conferências) e não institucionais (movimentos e entidades), suas tensões discursivas e conquistas na criação legal de políticas públicas, suas filiações partidárias, suas pautas políticas. Por outro lado, também possibilita a emergência de novos campos de representação-participação pluri-multicultural congregando a diversidade cultural existente.

Do pluralismo etno-jurídico variáveis associadas aos modos como os povos indígenas resolvem sua conflituosidade podem gerar espaços outros que impliquem a formação de um campo de discurso em que a circularidade de maior diversidade cultural na produção do direito capacita a incluir na jurisdição brasileira as especificidades do saber indianista em reconhecimento às suas cosmogonias e práticas culturais, ou ainda, autoriza à criação de uma jurisdição específica aos povos indígenas numa perspectiva autonômica territorial (Convenção 169 da OIT) tendo como fonte de juridicidade seus costumes e práticas.

Da gestão compartilhada pluricultural podem ser elaboradas variáveis de análise consideradas fora do binômio dominação-submissão, a partir de outros critérios difusos e coletivos atribuídos e vinculados à cultura indianista de modo não hierárquico. O império de algumas culturas indianistas pode ser contrastado com a capacidade necessária de diálogo intercultural entre culturas diferenciadas para hegemonizar o campo político de modo heterogêneo. Impor-se enquanto predomínio cultural intradiscursivo²⁶ indianista constitui uma prática de gestão hierárquica não diferencial em relação à cultura não índia predominante da qual a atuação indianista não necessita para a conquista de novos direitos e efetivação dos direitos já instituídos.

O artigo constituiu elementos ou caracteres que nutrem a possibilidade de compreender a formação de outra base interpretativa do normativo, a partir da tensão permanentemente estabelecida (desde colônia) entre campos discursivos diferenciados (indianista e não indígena). Priorizou apresentar o reconhecimento, até

²⁶ Aquilo que se diz no momento de produção do discurso, os campos discursivos estabelecidos a partir dos espaços públicos compartilhados entre os povos indígenas de culturas distintas. Ver Orlandi (1997).

mesmo constitucional desta discursividade, respaldando-se na pluralidade cosmogônica indianista que, conseqüentemente, ocasionou o princípio da ecodignidade pluralista como irradiador de uma agenda de pesquisa teórico-prática a estabelecer as variáveis de análise aptas para avaliar os limites e as possibilidades do processo de etnodemocratização pluralista em curso.

REFERÊNCIAS

- ABENSOUR, Miguel. **A democracia contra o Estado: Marx e o momento maquiaveliano**. Belo Horizonte, Editora da UFMG, 1998.
- ALBUQUERQUE, Antonio Armando Ulian do Lago. Etnodemocracia brasileira: ampliação democrática do sistema representativo. **Revista Amazônia Legal de estudos sócio-jurídico-ambientais**, v. 6, Cuiabá: EdUFMT, 2015, p. 155-181.
- _____. **Comparação entre a participação indígena boliviana e brasileira: a inserção da atuação indígena brasileira no debate democrático e decolonial latino-americano**. Rio de Janeiro: IESP-UERJ, 2017. 926 f. Tese (Doutorado em Ciência Política) - Instituto de Estudos Sociais e Políticos, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.
- ALBUQUERQUE, Antonio Armando Ulian do Lago; RODRIGUES, Saulo Tarso. Crítica à política indigenista brasileira. **Revista Amazônia Legal de estudos sócio-jurídico-ambientais**, v. 6, Cuiabá: EdUFMT, 2015. p. 55-90.
- CODATO, Adriano; LOBATO, Tiemi; OLIVEIRA CASTRO, Andréa. "VAMOS LUTAR, PARENTES!" As candidaturas indígenas nas eleições de 2014 no Brasil. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 32, n. 93, 2017.
- COSTA, Everton Garcia da; COELHO, Gabriel Bandeira. Resenha. Hegemonia, estratégia socialista e democracia radical. **Revista brasileira de Ciências Sociais**, vol. 31, n. 92, São Paulo, 2016.
- COSTA, Sérgio e WERLE, Denilson Luís. "Reconhecer as diferenças: liberais, comunitaristas e as relações raciais no Brasil". SCHERER-WARREN, Ilse. et. al. **Cidadania e Multiculturalismo: a teoria social no Brasil contemporâneo**. Lisboa: Socius; Florianópolis: UFSC, 2000.
- DALMAU, Rubén M. Assembleas constituintes e novo constitucionalismo en America Latina. **Tempo Exterior**. n. 17, jul./dez. 2008.
- FELIPE, Sônia T. Antropocentrismo, Senciocentrismo, Ecocentrismo, Biocentrismo. Disponível em: <<http://www.anda.jor.br/03/09/2009/antropocentrismo-senciocentrismo-ecocentrismo-biocentrismo>>. Acesso em: 21 mar. 2018.
- INESC. Instituto de Estudos Socioeconômicos. **Perfil dos Candidatos às Eleições 2014: sub-representação de negros, indígenas e mulheres: desafio à democracia**. Brasília/DF, 2014.
- KYMLICKA, Will. **Ciudadanía Multicultural**. Barcelona: Paidós, 1996.
- LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chatal. **Hegemonia y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia**. Madrid: Séclo XXI, 1987.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural dois**. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1993.

- LUXEMBURG, Rosa. **The mass strike: the political party and the trade unions**. And, The Junius pamphlet. HarperCollins Publishers, 1971.
- LOPES DA SILVA, Aracy. Mito e cosmologias indígenas no Brasil: breve introdução. In: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (Org.). **Índios no Brasil**. São Paulo, Secretaria Municipal de Cultura, 1992.
- _____. Mito, razão, história e sociedade. In: LOPES DA SILVA & GRUPIONI (Orgs.). **A Temática Indígena na Escola**. Brasília, MEC/MARI/Unesco, 1995.
- MARIÁTEGUI, José Carlos. **Sete ensaios de interpretação da realidade peruana**. São Paulo: Alfa-Omega, 1975.
- MCLAREN, Peter. **Revolutionary Multiculturalism: Pedagogies of Dissent for the New Millennium**. New York: Westview Press, 1997.
- NEVES, Marcelo. “Justiça e diferença numa sociedade global complexa”. SOUZA, Jessé. (Org.). **Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea**. Brasília: UNB, 2001.
- O’DONNELL, Guillermo. Delegative democracy. In: **Journal of democracy**. v. 5, n. 1, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1994.
- ORLANDI, Eni. P. **As formas do silêncio no movimento dos sentidos**. Campinas: Editora da Unicamp, 1997.
- POGREBINSCHI, Thamy. **O enigma do político: Marx contra a política moderna**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2009.
- PIMENTEL, Spensy K. Cosmopolítica kaiowá e guarani: uma crítica ameríndia ao agronegócio. **Revista de Antropologia da UFSCar**, v.4, n.2, jul.-dez., 2012. p.134-150.
- TAYLOR, Charles. **El multiculturalismo y la política del reconocimiento**. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- TAROUCO, Gabriela da Silva; MADEIRA, Rafael Machado. Partidos, programas e o debate sobre esquerda e direita no Brasil. **Revista de Sociologia e Política**, v. 21, n. 45, 2013.
- VAN COTT, Donna Lee. **From Movements to Parties in Latin America: Towards a Citizen’s Democracy**. Nova York: Cambridge University Press, 2005.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**. v. 2, n. 2, 1996.
- _____. A onça e a diferença. Disponível em: <http://amazone.wikia.com/wiki/Introdu%C3%A7%C3%A3o_ao_contexto_do_perspectivismo>. Acesso em: 20 mar. 2018.
- YASHAR, D. J. Democracy, Indigenous Movements, and the Postliberal Challenge in Latin America. In: **World Politics**. v. 52, n. 1, Baltimore: Johns Hopkins University Press. 1999. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/25054101>>. Acesso em: 28 abr. 2016.
- _____. **Indigenous politics and Democracy contesting citizenship in Latin America**. Notre Dame. University of Notre Dame, Kellogg Institute for International Studies, 1997. Disponível em: <<https://kellogg.nd.edu/publications/workingpapers/WPS/238.pdf>>. Acesso em: 20 jul. 2016.
- _____. **Contesting Citizenship in Latin America: the rise off indigenous movements and the postliberal challenge**. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- YRIGOYEN, Raquel F. Pluralismo jurídico, derecho indígena y jurisdicción especial en los países andinos. **Revista El Otro Derecho. Variaciones sobre la justicia comunitária**. n. 30. Bogotá: ILSA, 2004.

WRIGHT, Robin M. **História indígena e do indigenismo no Alto Rio Negro.**
FAEP, UNICAMP, 2005.

Recebido em 09/09/2018

Aprovado em 01/03/2019

Received in 09/09/2018

Approved in 01/03/2019