

Religião e Cosmologia: fundamentos do Direito Guarani¹

Maria do Socorro Lacerda Lima²

Estella Libardi de Souza³

Resumo: Por meio da análise de exemplos etnográficos referentes aos povos Guarani, pretende-se tecer considerações sobre a importância da mitologia e da religião enquanto fundamentos de uma ordem jurídica diferenciada. Para compreender, ou ao menos tentar compreender, como se constitui o sistema jurídico Guarani, é necessário ter em vista o significado da mitologia no contexto dessa sociedade, uma vez que o Direito, por ser uma formulação cultural, não representa a mesma coisa em todos os lugares, mas se expressa de acordo com a lógica própria de cada sociedade. Nesse sentido, este artigo analisa o Direito Guarani e a sua mais alta instância – o *Aty Guassu* – evidenciando o caráter sagrado desse sistema jurídico, em profundo vínculo com o mundo ritual-religioso e a cosmologia Guarani. Essa perspectiva, que realiza um diálogo entre a Antropologia e o Direito, permite compreender a lógica das práticas jurídicas diferenciadas, considerando as sensibilidades jurídicas subjacentes às organizações sociais indígenas. Sem tal compreensão, é quase impossível criar alternativas que viabilizem a autonomia jurídica de povos como os Guarani.

Palavras-chave: sensibilidades jurídicas diferenciadas; religião e cosmologia; Direito Guarani.

A propósito da diversidade e da pluralidade de Direitos

Por meio da análise de exemplos etnográficos referentes aos povos Guarani,⁴ pretende-se tecer considerações sobre a importância da mitologia e da religião enquanto fundamentos de uma ordem jurídica diferenciada. O tema nos permite transitar, ainda que meio vacilantes, no campo da Antropologia e do Direito, realizando um diálogo cada vez mais necessário na medida em que, por sermos herdeiros de um ocidente colonizado, ainda temos extrema dificuldade em lidar com alteridades tão radicais como as que representam para nós as sociedades indígenas contemporâneas.

Trazer a perspectiva antropológica para a análise do Direito implica, sobretudo, considerar a resistência dos povos indígenas à sociedade ocidental (hegemônica) e seu sistema jurídico nada inclusivo e não-plural. Em outras palavras, significa considerar a diversidade

¹ Trabalho apresentado na 26ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 01 e 04 de junho, Porto Seguro, Bahia, Brasil.

² Graduada em História pela Universidade Federal do Pará (UFPA). Atualmente, estudante do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (ênfase em Antropologia) da UFPA. Bolsista do CNPq.

³ Graduada em Direito pela Universidade Federal do Pará (UFPA). Bolsista de Iniciação Científica do CNPq.

⁴ Os Guarani constituem uma das sociedades indígenas brasileiras mais numerosas. Segundo Roque de Barros Laraia, “... concentram-se no sul do Mato-Grosso [hoje, Mato Grosso do Sul], oeste do Paraná, noroeste do Rio Grande do Sul, [e também] no estado de São Paulo, onde existem grupos inclusive no litoral.” Conferir: LARAIA, Roque de Barros. *Tupí: índios do Brasil Atual*. São Paulo: FFLCH/EDUSP, 1986. De acordo com as variações dialetais os guarani estão divididos entre os que se auto denominam *Nandevá*, *Mbyá* e *Kayowá*.

étnica existente, afim de que tais diferenças possam ser gerenciadas da melhor forma possível, pois elas não irão desaparecer, embora, em certos contextos, sejam ignoradas.

Apesar da diversidade estar presente desde a formação do Estado brasileiro, constituído em meio a uma enorme colagem cultural, o convívio de inúmeras e diversas culturas no mesmo território não levou à eliminação das diferenças, mas colocou as sensibilidades em choque, em prejuízo dos povos colonizados. (Geertz, 2001)⁵

Lidar com o outro era, no contexto da colonização, e é, para nós, como enxergar um espelho invertido: um grupo étnico só reconhece a si mesmo (sua própria identidade) em contraste com o “outro”. (BARTH, 1998)⁶ Por esse motivo, o processo de colonização causou um choque cultural inevitável, provocando em europeus e ameríndios o questionamento da própria realidade.

Durante o choque inicial, os agentes da conquista enxergaram nos indígenas duas imagens distorcidas por sua visão etnocêntrica: ora os percebiam como violentos guerreiros canibalescos, imersos em um estado de guerra crônica,⁷ ora a edênica visão européia identificava nos ameríndios a imagem do suposto “bom selvagem” vivendo em liberdade natural, como havia idealizado Hobbes.

O fato é que, como aponta Carlos Fausto (2001),⁸ tais imagens e concepções equivocadas, tecidas ainda no contexto da conquista, parecem ter permanecido vivas através dos séculos, por várias razões. Talvez a própria dificuldade que se tem em exercitar o

⁵ Em ensaio no qual discute a diversidade cultural e suas implicações, Geertz (2001) adverte que, no atual cenário mundial, em que se misturam diversos grupos humanos nos mesmos espaços sociais, formando uma enorme colagem, uma imensa montagem de diferenças justapostas, as diversas sensibilidades culturais estão em choque. No caso do Brasil, entretanto – e o mesmo se poderia dizer de quase toda a América Latina – os contrastes culturais não começaram a se formar agora. Nosso país sempre foi, desde os tempos da colonização, uma imensa colagem cultural; aqui, as sensibilidades sempre estiveram em choque. Sobre o assunto conferir: GEERTZ, Clifford. “Os usos da diversidade” IN: *Nova Luz sobre a Antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2001.

⁶ Cf. BARTH, Fredrik. “Os Grupos Étnicos e suas Fronteiras” IN POUTIGNAT, Philippe. *Teorias da Etnicidade. Seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998: 184-227.

⁷ De acordo com os relatos de viajantes quinhentistas, como Hans Staden (Viagem realizada em 1553 e 1557), as rivalidades entre os grupos Tupi, da costa brasileira, remontam a períodos imemoriais. Entretanto, o sentido da guerra Tupi é muito diferente do sentido da guerra ocidental. A guerra indígena se fazia para efetivar a vingança, móvel maior da sociedade e não para dominar, espoliar ou aniquilar o inimigo completamente. (KOK, Glória, *Os vivos e os mortos na América portuguesa: da antropofagia à água do batismo*. Campinas: Unicamp, 2001) Enquanto, por exemplo, os colonizadores visavam a captura de um grande contingente de escravos, nas guerras indígenas o confronto se fazia muitas vezes para aprisionar um único inimigo que estaria destinado a morrer de forma ritual. Se os brancos escravizavam e escarneciam seus prisioneiros a fim de explorar sua força de trabalho, os Tupinambá tratavam muito bem seus cativos, integrando-os ao corpo social e muitas vezes oferecendo inclusive mulher para lhe servir até o dia de sua morte na praça. (FERNANDES, Florestan. *A função social da guerra na sociedade Tupinambá*. São Paulo: Pioneira, 1976) O sentido da guerra é relativo, do mesmo modo que ocorre com outras categorias tais como: família, estado, pessoa e o direito.

⁸ Cf. FAUSTO, Carlos. *Inimigos Fiéis: História, Guerra e Xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

relativismo,⁹ ainda muito restrito ao *Ethos* do antropólogo, contribui para a reprodução dos velhos estereótipos; mas, além disso, deve-se destacar a utilidade que a manutenção dessas imagens assume na manipulação do pesado estigma da selvageria, que representa poderosa arma usada não só pela mídia, mas por determinados setores econômicos, contra a defesa do direito à diferença, do Direito indígena.

Os avanços da pesquisa etnográfica pouco a pouco conseguiram desconstruir muitas das concepções etnocêntricas que gravitavam em torno das sociedades ditas “arcaicas,”¹⁰ “primitivas,” “sem escrita,” “selvagens,” ou genericamente “indígenas,” como se cada uma delas não possuísse nome e cultura específica.¹¹ São inúmeros os trabalhos nesse sentido, mas apenas para citar alguns, Florestan Fernandes (1976), Pierre Clastres (1977)¹² e Lévi-Strauss (1989)¹³ desvelaram em suas obras a complexidade da organização social dessas populações.

É oportuno observar que um dos equívocos mais frequentes em relação às sociedades indígenas diz respeito à ordem do pensamento. Ao analisar um vasto conjunto de mitos indígenas dos quatro cantos da América, em obra monumental (*As Mitológicas*), Lévi-Strauss, eleva a mitologia dessas sociedades ao estatuto de pensamento lógico. Uma vez em que seu estudo é no sentido de compreender a linguagem dos mitos como uma forma de ordenamento

⁹ Exercitar o relativismo significa romper o aprisionamento pessoal de nossa própria tradição cultural, ou seja, abandonar a idéia de que, supostamente, nossas concepções são as únicas ou as melhores e verdadeiras. Aqui, relativismo deve ser entendido, como a possibilidade de compreender o que nos é estranho. Ao tentar compreender as sociedades diferentes da nossa – ou simplesmente as pessoas diferentes de nós – e o que significa ser como o outro, mais claros nos tornamos para nós mesmos. Nesse sentido, a principal recompensa ao se adotar a postura relativista é fundir “... os processos de autoconhecimento, autopercepção e auto-entendimento com os processos de conhecimento, percepção e entendimento do outro... [identificando e] organizando o que somos e entre quem estamos.” (GEERTZ, Clifford. “O saber local: fatos e leis em uma perspectiva comparativa” IN *O Saber Local: novos Ensaios em Antropologia Interpretativa*. Petrópolis: Vozes, 1998: 272).

¹⁰ A idéia de que as sociedades arcaicas, por assim dizer, não vivem, mas sobrevivem e que a sua existência é uma luta constante contra a fome, pois elas são incapazes de produzir excedentes, por carência tecnológica e cultural é simplesmente falsa. Basta dizer que “um bom número de sociedades arcaicas com ‘economia de subsistência’, na América do Sul, por exemplo, produzia uma quantidade de excedente alimentar muitas vezes equivalente à massa necessária ao consumo anual da comunidade: produção capaz, portanto, de satisfazer duplamente as necessidades, ou de alimentar uma população duas vezes mais numerosa.” (CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o estado*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990: 12).

¹¹ Sob a denominação geral de “índios”, os invasores europeus designavam diversos povos, com culturas bastante diferenciadas entre si. Embora não haja números precisos, estima-se que existiam no território brasileiro, em 1500, entre 1 e 10 milhões de habitantes e cerca de 1.300 línguas diferentes eram faladas pelas muitas sociedades nativas. (Fonte: <http://www.funai.gov.br/funai.htm>. Capturado em 26/10/07.) Hoje, segundo Ana Valéria Araújo, o Brasil não tem ainda uma estimativa precisa sobre a população indígena em seu território, em razão de nunca se ter feito um censo indígena, e, portanto, as contagens variam e oscilam na medida em que se baseia em informações de diferentes e heterogêneas fontes. Conforme “... os números utilizados pela FUNAI,... [existem] hoje no Brasil 215 povos indígenas, com uma população de aproximadamente 345 mil índios, o que representa cerca de 0,2% da população nacional. [Ainda] de acordo com a FUNAI, esses números referem-se somente a índios que vivem em aldeias, estimando-se a existência de cerca de 100 a 190 mil outros vivendo fora de terras indígenas, inclusive em cidades, enquanto há indícios de mais ou menos 53 grupos sem qualquer contato com a sociedade (isolados)...”. (2006: 23).

¹² Cf. CLASTRES, Pierre. “A Arqueologia da violência: a guerra nas sociedades primitivas” IN CLASTRES, P; GAUCHET M; & ADLER A; LIZOT I. *Guerra Religião e Poder* (Edições 70). São Paulo: Martins Fontes, 1977.

¹³ Cf. LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento Selvagem*. Campinas/São Paulo: Papirus, 1989.

e concepção do mundo, que é por sua vez, diversa da nossa, mas nem por isso menos inteligente, lógica, e por que não dizer, científica?

Da mesma forma como a mitologia indígena durante muito tempo foi concebida como o resultado de construções irracionais, fora da ordem lógica inteligível, completamente oposta ao pensamento científico ocidental, inferior ou anterior ao domínio da racionalidade plena (Lopes da Silva, 1995),¹⁴ também o Direito indígena vem sendo ignorado enquanto conhecimento racional, na medida em que se expressa de forma diferenciada, mas nem por isso menos legítima para as sociedades que o praticam.

A possibilidade do reconhecimento de *Direitos*, no plural, implica o exaustivo exercício de relativização dos velhos e familiares princípios e conceitos, uma vez em que movidos pelo vício do etnocentrismo,¹⁵ aprendemos a acreditar que certas categorias são universais, ou seja, que representam a mesma coisa em todos os lugares. Dentro e fora da academia percebe-se que a prática etnocêntrica permanece, mas, de modo geral, o pensamento ocidental, após longa trajetória de amadurecimento, começa a compreender que as instituições culturais manifestam-se de forma bastante peculiar nas sociedades etnicamente diferenciadas.

Como aponta Geertz (1998), o Direito, uma das grandes formulações culturais da humanidade, corresponde ao saber local e não a um princípio abstrato supostamente universal, uma vez que se expressa de acordo com a lógica de cada sociedade. O que concebemos como Direito, nós, enquanto ocidentais, é algo bastante diverso daquilo que, por exemplo, os Guarani *Mbyá* entendem como prática jurídica.

Na ótica do Direito positivo, o reconhecimento de uma ordem jurídica diferenciada – mas nem por isso menos legítima – é ainda muito limitado. Entretanto, a Constituição Federal de 1988 foi um avanço, ao reconhecer a existência de uma pluralidade de culturas no território brasileiro. Pela primeira vez, essas populações conquistaram o direito de reconhecimento de sua diversidade cultural e étnica, abrindo caminho para a caracterização do Brasil como um Estado Plural.

Da mesma forma, diversos instrumentos internacionais, a exemplo da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT)¹⁶ e da recente Declaração Universal dos

¹⁴ Cf. LOPES DA SILVA, Aracy. "Mito, Razão, História e Sociedade: inter-relações nos universos sócio-culturais indígenas" IN *A temática Indígena na Escola*. Brasília: MEC/MARI/UNESCO, 1995: 317-335.

¹⁵ Para Lévi-Strauss, o etnocentrismo "... consiste em repudiar pura e simplesmente as formas culturais – morais, religiosas, sociais, estéticas – mais afastadas daquelas com que nos identificamos." (LEVI-STRAUSS, C. "Raça e História" IN *Raça e Ciência I*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1970: 236) Isso implica na recusa do reconhecimento da própria diversidade cultural, uma vez em que "... cada cultura se afirma como a única verdadeira e digna de ser vivida; ignora as outras, chega mesmo a negá-las como culturas." (LEVI-STRAUSS, C. "O inato e o adquirido". IN *O Olhar Distanciado*. São Paulo, Martins Fontes: 1983: 26).

¹⁶ A Convenção Relativa aos Povos Indígenas e Tribais em Países Independentes – Convenção 169 – da entrou em vigor no ordenamento jurídico brasileiro pelo Decreto Legislativo n. 143, de 20/06/2002, publicado no DOU em 21/06/2002.

Direitos dos Povos Indígenas das Nações Unidas,¹⁷ estão abrindo novas perspectivas na forma do Estado Brasileiro se relacionar com as populações etnicamente diferenciadas.

A concretização do pluralismo pressupõe não apenas pluralismo de crenças, de costumes e tradições; deve ser também pluralismo de *Direitos*. Reconhecer aos povos indígenas o direito de ter sua própria organização social, seus costumes e tradições significa conseqüentemente o reconhecimento da existência de sistemas jurídicos diferenciados, paralelos ao Direito estatal.

A possibilidade de existência de outros direitos, baseados na tradição oral, produzidos e praticados por instituições diversas do Estado, é desafiante para a nossa cultura jurídica, pautada pelo positivismo – crença de que o Direito precisa estar escrito – e pelo monismo jurídico – idéia de que apenas o Estado pode produzir Direito. A existência dos sistemas jurídicos diferenciados dos povos indígenas questiona os paradigmas fixados historicamente de um Estado soberano e criador de normas. (Moreira, 2005).

Segundo Carlos Frederico Marés de Souza Filho (1998),¹⁸ a lei formou-se como um sistema que não admite concorrência e, por isso mesmo, privilegia uma única fonte, além de descartar como não-Direito tudo aquilo que não está claramente inserido no sistema. As concepções dogmáticas do Direito negam a possibilidade de convivência, num mesmo território, de sistemas jurídicos diversos, acreditando que o Direito estatal seja único e onipresente. (Souza Filho, 1989).¹⁹ Ainda hoje, o preconceito e a mentalidade colonizadora nos permitem, na melhor das hipóteses, conceber o direito indígena como mero “costume”.

Compreender, ou pelo menos tentar compreender, sistemas judiciais diversos do nosso exige o exercício de relativismo. E tal exercício implica a necessidade de estabelecer comparações. Não se trata, entretanto, das estratégias comparativas elaboradas desde a conquista, que produziam imagens distorcidas do “outro”. Como adverte Moreira (2005) a comparação que busca com urgência o contraste é mais inadequada, herdeira do pensamento evolucionista. Tampouco a comparação deve servir para criar analogias que distorcem o sistema observado; deve-se evitar analogias precoces e diferenças instantâneas.²⁰

Por outro lado, o estudo comparativo do Direito não pode pretender transformar as diferenças concretas em semelhanças abstratas. Não se trata de identificar fenômenos

¹⁷ A Declaração dos Direitos dos Povos Indígenas foi aprovada pela Assembléia Geral da Organização das Nações Unidas (ONU) em 13 de setembro de 2007, tendo o Brasil como país signatário.

¹⁸ Cf. SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. *O Renascer dos Povos para o Direito*. 1ª ed. 5ª tir. Curitiba: Juruá, 2006.

¹⁹ Cf. SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. “Índios e o jogo duro do Estado”. In *Coleção Seminários*, nº II. *Negros e Índios no Cativo da Terra*. Instituto Apoio Jurídico Popular – FASE, Rio de Janeiro, 1989 *apud* ARAÚJO, 2006: 64.

²⁰ Cf. MOREIRA, Manoel. *La Cultura Jurídica Guaraní. Aproximación Etnográfica a la Justicia Mbya-Guaraní*. Editorial Antropofagia: Argentina, 2005.

exatamente idênticos velados sob terminologias diferentes; o essencial é criar possibilidades de gerenciamento da diferença e não sua eliminação (Geertz, 1998). Mas, para isso é necessário, em primeiro lugar, compreender a lógica das práticas jurídicas diferenciadas, sem tal compreensão é quase impossível criar alternativas que viabilizem a autonomia jurídica de povos como os Guarani.

Nesse sentido, um dos erros mais freqüentes da analogia defeituosa é identificar o “costume” de nosso sistema jurídico com o “costume” do Direito indígena (MOREIRA, 2005). Como aponta Geertz (1998), na medida em que a complexa prática jurídica das sociedades ágrafas é posta sob o signo do costume esvazia-se o conteúdo simbólico que caracteriza tais práticas. Perde-se de vista o profundo significado delas, o seu verdadeiro princípio, porque, para esses povos, o “costume” é o próprio Direito.

Se para nossa cultura jurídica costume não é Direito,²¹ classificar como “Direito costumeiro” (ou “consuetudinário”, isto é, aquele que se baseia em *usos e costumes*) as formas jurídicas expressas em contextos nos quais a religião e a mitologia representam o seu fundamento mais importante significa, essencialmente, desqualificar tais formas jurídicas, ou mesmo negar-lhes o *status* de Direito. (Geertz, 1998)²²

O Direito indígena, conforme adverte Fernandez (2005),²³ não pode ser confundido com Direito consuetudinário, uma vez em que tal categoria manifesta de forma clara o colonialismo jurídico existente, tentativa de englobar o Direito indígena nas concepções unívocas ocidentais, que se sobrepõem às especificidades locais em vista da possibilidade de homogeneização dos *Direitos*.

As tentativas de homogeneização agriem profundamente as práticas jurídicas locais. E, por ser etnicamente diferenciada, agriem a própria sociedade em si, ao ser submetida à imposição de uma cultura jurídica diversa da sua, e por isso mesmo, muitas vezes incompreensível. Situação semelhante tem sido vivenciada pelos índios Guarani *Mbyá* e

²¹ Para o Estado Direito brasileiro, assim para a maioria dos Estados de tradição ocidental (com exceção dos Estados anglo-saxões, que praticam o sistema do *Common Law*, nos quais o Direito não está necessariamente escrito), a lei é considerada a principal fonte do Direito e, em muitos casos, a formulação do Direito (estatal) é obra exclusiva do legislador. Nesses países, de modo geral, o “costume” só é admitido como fonte do Direito estatal se a lei o reconhecer. Desse modo, o “costume” é admitido como mera fonte subsidiária do Direito estatal, a que cabe recorrer, conforme o art. 4º da Lei de Introdução ao Código Civil, quando a lei se revelar *omissa*, devendo assim *completar a lei e preencher a lacuna*.

²² Para Geertz, “[o] dano causado pela palavra ‘costumes’ na antropologia, onde seu uso fez com que os produtos do pensamento passassem a ser simplesmente considerados ‘hábitos’, só pode ser talvez superado pelo dano que causou na história do Direito, onde os produtos do pensamento eram vistos como ‘práticas’.” (1998: 313).

²³ Para Fernandez (2000), “Direito consuetudinário indígena” e “costume jurídico” são expressões que marcam o não reconhecimento e, portanto, a subordinação do Direito indígena ao Direito nacional, predominantemente unificador e homogeneizador da diversidade cultural, o que encarna posturas estáticas e a permanência do pensamento evolucionista. Conferir: FERNANDEZ, O. Marcelo. *La ley Del ayllu: prática de jach' a justicia y jisk a justicia (justicia mayor y justicia menor) en comunidades ayмара*. La Paz: Fundación PIEB, 2000.

Nandevá do Brasil, os quais, atualmente, não conseguem manter operante seu sistema jurídico próprio em função da constante interferência da sociedade nacional.

As sensibilidades jurídicas,²⁴ como defende Geertz (1998), funcionam paralelamente ao Direito positivo estatal e apresentam peculiaridades. No caso Guarani, o caráter sagrado, em profundo vínculo com o mundo ritual-religioso, é tão evidente que o desrespeito a tal prática jurídica (diferenciada), significa molestar a sociedade como um todo. Sobretudo porque o Direito indígena é parte de um sistema de pensamento, que caracteriza a maneira peculiar de conceber a realidade e ordená-la. E a partir dele se constitui um conjunto de atitudes e práticas sobre a administração das disputas que essa própria forma de conceber o mundo estabelece e impõe aos que compartilham essa visão.

É nessa perspectiva que devemos pensar o Direito indígena: não como práticas mecânicas, que se exercitam simplesmente, mas como conhecimento racional, produto do pensamento, que funciona à luz do saber local, isto é, como artesanato local. Além disso, como explica Geertz (1998), o pensamento jurídico não pode ser confundido com o mero reflexo da vida social; longe de simplesmente refletir as relações sociais, o Direito é o espaço da construção dessas relações.

Dessa forma, pode-se considerar a existência de diversos sentidos de justiça – que Geertz denomina de possíveis sensibilidades jurídicas – subjacentes às organizações sociais indígenas e, por certo, bastante diversas do hegemônico Direito ocidental. Enquanto nós aprendemos a estabelecer rígidas fronteiras entre o campo do Direito e da religiosidade, por exemplo, tal disjunção não ocorre com tanta clareza em determinados contextos. Essa perspectiva nos permite perceber que em algumas sociedades existe visceral relação entre o Direito e outros elementos da cultura: o complexo ritual, a cosmologia, a vida religiosa e os mitos.

Entre Deuses e Demônios se institui o Direito Guarani

Para compreender alguns dos fundamentos da prática jurídica Guarani é necessário ter em vista a importância da mitologia no contexto das sociedades indígenas. Os mitos definem e organizam constantemente as condutas, as idéias e os ideais das pessoas de um dado grupo.

²⁴ Noção que permite compreender o que é a justiça e as maneiras como ela deve ser exercida, para Geertz sensibilidade jurídica refere-se aos métodos e formas de conceber as situações de tomadas de decisão de modo a que as leis estabelecidas possam ser aplicadas para solucioná-las. Destacando as bases culturais do Direito, as sensibilidades jurídicas traduzem conceito(s) de justiça específico, sentido(s) de Direito(s) particular(es) a cada cultura, variando conforme o saber local. Sensibilidades, essas, que variam em graus de definição e poder que exercem sobre os processos sociais, a partir de estilos, conteúdos específicos, e meios que utilizam para apresentar eventos judicialmente. Nas palavras de Geertz, sensibilidade jurídica é o “... complexo de caracterizações e suposições, estórias sobre ocorrências reais, apresentadas através de imagens relacionadas a princípios abstratos...” (1998: 325).

Eles expressam uma forma de pensamento, de concepção de mundo que é bastante diversa da nossa.

Nesse sentido, os mitos expressam em suas narrativas as categorias de pensamento de uma determinada cosmologia, de modo que cada sociedade indígena possui sua própria teoria do mundo, a qual estabelece o lugar preciso de todos os seres e da própria condição humana. O mito é, portanto, o lugar da reflexão, pois trata de complexos problemas filosóficos.²⁵

A cosmologia enquanto concepção de mundo articula-se à vida social, e norteia a elaboração de categorias de pensamento locais bem como de atributos da identidade pessoal e coletiva. Ao dar sentido a experiência humana no mundo, a cosmologia também estabelece o princípio da virtude, do delito e da justiça.

É importante observar que os mitos têm muitas camadas de significação e no contexto social que integram são repetidamente narrados ao longo de toda a vida das pessoas. De acordo com o amadurecimento social e intelectual, as crianças e os jovens vão desvelando para si os códigos da sociedade e da cultura que partilham.²⁶ E é dessa forma que a sensibilidade jurídica se estabelece, assim como se institui o ideal de ser humano e de sociedade, a partir da cosmologia, que explica, fundamenta e legitima as relações sociais. (SAMAIN, 1984/85)²⁷

A mitologia guarani possui como figura de Deus principal o *Nhanderuvuçu* (Nosso Grande Pai). De acordo com as narrativas míticas, seu aparecimento é sublime, surge sem ser gerado: trazendo em seu peito a luz resplandecente que iluminou seu trabalho da gênese, o Grande Pai se descobre a si mesmo em meio às trevas e surge como o criador de todas as coisas. Este é o Deus principal, não só por ser o grande criador, mas por representar aquele que irá destruir o universo e toda a sua criação. Como conta a tradição mítica, *Nhanderuvuçu* (Nosso Grande Pai) possui o poder da destruição. A desgraça e o mal são controlados por ele, que aguarda o momento certo para permitir o cataclismo. (NIMUENDAJU, 1987)²⁸

O mal é representado pelos demônios que *Nhanderuvuçu* (Nosso Grande Pai) mantém em sua casa, nas trevas, onde reina pacientemente enquanto decide quando será o fim. Na cumieira da casa pende o Morcego Originário, que pode devorar o sol se o Grande Pai assim o permitir; embaixo de sua rede permanece deitado o feroz Jaguar Azul, que aguarda o sinal

²⁵ “Tratam, as mitoccosmologias indígenas, portanto, de temas com que se preocupam todos os homens, em maior ou menor escala, com menor ou maior grau de elaboração, expressão ou consciência. São temas que remetem à essência mesma do que significa estar no mundo.” (Lopes da Silva, 1995: 80).

²⁶ “É assim que as sociedades indígenas conseguem apresentar conhecimentos, reflexões e verdades essenciais em uma linguagem que é acessível já às crianças que deste modo, muito cedo, entram em contato com questões cuja complexidade irão aos poucos descobrindo e compreendendo.” (Lopes da Silva, 1995: 327)

²⁷ Cf. SAMAIN, Etienne. “Reflexões críticas sobre o tratamento dos mitos”. IN *Revista de Antropologia*. Vol. 27/28, São Paulo, 1984/85: 233-243.

²⁸ Cf. NIMUENDAJU, Curt. *As Lendas da Criação e Destruição do Mundo como Fundamentos da Religião dos Apapocúva-Guarani*. São Paulo: HUCITEC/EDUSP, 1987.

para lançar sua fúria e destruir a humanidade; e na porta da casa, uma grande serpente imóvel completa o cenário. Todos esses demônios imputam extremo temor ao povo Guarani, e apenas o canto dos pajés faz com que *Nhanderuvuçu* (Nosso Grande Pai) mantenha o mal distante. (NIMUENDAJU, 1987)

Exatamente por isso o líder espiritual, *Nhanderú* (o pajé), tem a posição social mais elevada, e seu papel no mundo religioso é central para os Guarani. Dessa forma, sua autoridade deve ser respeitada ou o próprio equilíbrio do cosmo pode ser rompido. A prática jurídica, nesse sentido, liga-se visceralmente à figura do pajé, aquele que se comunica com os deuses.

É importante destacar que dificilmente um Guarani não saberá contar os mitos de sua sociedade. De acordo com Clastres (1990), quase todos conhecem e sabem narrar os mitos. Entretanto, apenas uma pequena parte das pessoas sabe se comunicar com os Deuses compreendendo suas mensagens e proferindo as belas palavras adequadas às divindades.

Para a sociedade Guarani *Mbyá*, o juízo é uma ferramenta da divindade, um mecanismo coletivo que conecta a dimensão terrena com a sagrada. Tal sistema jurídico tem seus padrões definidos pelos mitos, pelas crenças e pela religião que prescreve a aplicação das suas normas de acordo com a necessidade da convivência social. Não há, nesse sentido, exclusão de classes na participação da prática jurídica, assim como não há código de leis escritas tal como existe entre nós. (MOREIRA, 2005)

A inexistência de códigos escritos, entretanto, não representa o caos, ou ausência de ordenamento. As regras e princípios morais se fazem presentes no cotidiano próprio das aldeias, e são preservadas por meio dos mitos e narrativas guardados e contados pelos mais velhos, que manifestam sua sabedoria e memória. Uma interessante peculiaridade do estabelecimento dessas normas para o convívio social entre os Guarani é que elas não estão escritas no papel, e não permanecem gravadas apenas no código dos mitos e na memória simplesmente. As normas estão dentro das pessoas, não são exteriores a elas. Todos aqueles que receberam dos deuses um nome,²⁹ integrando assim a comunidade dos eleitos, guardam em si, por sua própria natureza, as regras fundamentais da vida. (Clastres, 1990)

Para os Guarani *Mbyá*, um ato reprovado pela comunidade representa mais do que mero delito. O que nós concebemos como crime, ato contrário ao ordenamento jurídico, para os Guarani tem implicações cosmológicas; é muito mais graves que a violação de um bem

²⁹ “O nome é sinal individual da presença do divino na pessoa da criança.” “...Quando uma mulher apresenta sua criança ao sacerdote, este fuma longamente seu cachimbo e sopra a fumaça do tabaco no topo da cabeça do recém-nascido. A fumaça abre-lhe o caminho para a outra fumaça, a bruma originária, de onde procedem as Belas Palavras. Ele descobre o nome que os deuses decidiram atribuir ao novo habitante da terra e o revela aos pais.” (CLATRES, Pierre. *A fala Sagrada: mitos e cantos sagrados dos índios Guarani*. Campinas/São Paulo: Papirus, 1990: 115)

jurídico protegido, uma vez em que constitui desobediência ao princípio religioso que ordena a própria sociedade, aos desígnios dos Deuses, aos preceitos de *Nhanderuvuçú* (Nosso Grande Pai). Por esse motivo, ocorre a inevitável contaminação de toda a comunidade: os demônios das trevas invadem a aldeia e o mal se alastra; os deuses precisam ter sua ira aplacada. (MOREIRA, 2005).

Nesse contexto, o Direito é o que a religião delineou como sendo o necessário para que se mantenha o equilíbrio das relações temporais em contraponto ao universo sobrenatural. O objetivo da prática jurídica, para os Guarani, é evitar o infortúnio e a desgraça maior, que recai sobre a comunidade, a mercê das consequências funestas, que o desequilíbrio cosmológico provoca.

Restabelecer a tempo a perigosa ruptura causada pela desonra ou transgressão da ordem instituída é uma questão essencialmente espiritual – entretanto, em uma sociedade com práticas norteadas pela cosmologia, diferentemente do que ocorre na concepção do Direito estatal, que se afirma laico, o aspecto espiritual não é dissociado da existência física. É compreensível, portanto, que o poder xamanístico constitua a principal fonte de prestígio, e faça do pajé o tipo social mais culturalmente valorizado entre os Guarani. (SCHADEN, 1989)

Assim, no universo cosmológico dessa sociedade, o herói mítico que representa a concepção do tipo ideal do ser Guarani não se trata de um grande guerreiro, mas necessariamente de um grande pajé, portador de poderes mágicos excepcionais. (SCHADEN, 1989) E nesse sentido, as figuras mitológicas que se destacam em meio ao panteão guarani são os gêmeos *Nyanderykey* e *Tyvyry*³⁰. A vida dos dois é caracterizada pela sucessão de aventuras que marcam o desenvolvimento da sociedade Guarani. *Nhanderuvuçú* (Nosso Grande Pai) é o grande criador do mundo, mas foi papel dos gêmeos completar a criação, elaborando seus detalhes e pormenores; além disso, toda a ação dos gêmeos liga-se de forma imediata ao destino da humanidade. (NIMUENDAJU, 1987)

³⁰ Melatti apresenta uma versão assim resumida do mito dos gêmeos, extraída de Nimuendaju (1987): “Após ter criado a primeira mulher, o ser supremo *Nhanderuvuçú* e seu companheiro *Nanderu Mbaecuaá* nela geraram cada qual um filho, e os dois estavam no ventre dela. Como a mulher duvidasse da palavra de *Nhanderuvuçú*, que lhe tinha ordenado ir colher milho na roça logo após ele ter voltado do plantio, ele zangado foi embora. Não encontrando o marido em casa, a mulher foi procurá-lo. Do interior de seu ventre, o filho do ser supremo falava com ela, ora pedindo-lhe para colher certa flor, ora lhe ensinando o caminho que levava à casa do pai. Como uma vespa picou a mulher ao apanhar uma flor solicitada, ela repreendeu o filho por pedir-lhe flores e este, zangado, quando outra vez solicitado a ensinar o caminho, mostrou o atalho do Jaguar Eterno. Ao lá chegar, foi escondida por uma velha onça, para que não fosse encontrada pelos seus netos quando voltassem da caçada, pois eram extremamente bravos. Quando estes retornaram, um deles atirou-se sobre a bacia sob a qual se escondia a mulher e a matou... [Os gêmeos] Foram então criados pela velha onça. Cresceram rapidamente. Aprenderam a caçar. Um jacu alvejado por eles perguntou-lhes por que o matavam para alimentar aqueles que havia matado a mãe deles... Fingindo brincar com um mundéu, os irmãos foram matando os jaguares um a um, atirando-os num abismo... Um cabresto manipulado pelo irmão menor, precipitou os jaguares na água, onde foram devorados pelos animais aquáticos. Somente uma onça prenhe conseguiu atravessar para o outro lado e por isso continuam a existir jaguares.” Fonte: <http://www.geocities.com/rainforest/jungle/6885/mitos/m13jagua.htm>. Capturado em 20/09/07.

Embora apareçam sempre juntos nas histórias, apenas um dos gêmeos é filho de *Nhanderuvuçu* (Nosso Grande Pai). Trata-se de *Nyanderykey*, aquele que recebeu as insígnias de seu pai, quais sejam, suas armas e objetos de pajelança, que usa para cumprir a tarefa designada pelo criador: o governo do mundo, até o dia do cataclismo inevitável quando, *Nhanderuvuçu* (Nosso Grande Pai) decidir libertar os demônios abrigados em sua cabana, que espalharão o mal por todos os lados. (Nimuendaju, 1987).

A vida pessoal e social dos Guarani desdobra-se sob o olhar dos Deuses. Nesse sentido, é evidente a presença de elementos simbólicos e representações da cosmologia Tupi-Guarani como fundamento do sistema jurídico próprio da sociedade Guarani *Mbyá*.

A figura dos deuses é primordial para se pensar o sistema jurídico, uma vez em que para os Guarani a vida é o resultado de uma existência imperfeita; este mundo propriamente dito é, para eles, imperfeito no sentido espiritual, de modo que há o desejo de transcender a condição humana e alcançar divinização. E a prática jurídica tem um papel importante no processo de ajustamento dessa imperfeição.

Da mitologia à prática jurídica Guarani: o *Aty Guassú*

Para os Guarani, os delitos têm sua origem no sobrenatural, não sendo necessariamente dependentes da vontade do indivíduo. Há uma convicção nisso, de modo que a figura do *Nhanderú*, o pajé, é central no processo de manutenção da ordem. Sobre tudo porque não se trata de uma ordem meramente social, de convívio, e sim de uma ordem cósmica, vigiada por *Nyanderykey*, aquele que cuida da terra.

Diante dos delitos menos graves, é o próprio chefe político que dirime o conflito, assim que este emerge no tecido social. O castigo ou punição, em tais casos podem ser trabalhos comunitários, mas dependendo do delito cometido, o que ocorre é a mera censura pública. Por outro lado, no caso de delitos graves, como o homicídio, por exemplo, o equilíbrio e a ordem cósmica são profundamente abalados, colocando a aldeia em perigo: o evento significa que existem espíritos malignos à espreita.

Assim, enquanto para a sociedade hegemônica o crime de homicídio é uma violação à ordem social e a subtração do direito de viver de um determinado ser humano, dotado de dignidade, para a sociedade Guarani tal ato é uma violação que compromete a integridade e existência de toda uma comunidade, podendo inviabilizar a continuidade de suas práticas diárias. Dessa forma, demanda a adoção de medidas mais severas que as aplicadas em delitos menos graves; a mais alta instância do Direito Guarani deve ser acionada: o *Aty Guassú* (Grande Assembléia), que corresponde a um ritual semelhante ao que os preceitos jurídicos ocidentais definem como julgamento.

Em razão de o ato transgressor afetar a todos, pois gera o desequilíbrio cosmológico,³¹ a prática da jurisdição entre os Guarani *Mbyá* não é monopolizada por um grupo especializado, mas exercida pela comunidade, no *Aty Guassú* (Grande Assembléia), que constitui, dessa forma, uma espécie de juízo holístico, ou jurisdição holística. (MOREIRA, 2005).

Essa Grande Assembléia, o *Aty Guassú*, é composta pelas autoridades religiosas e políticas de outras aldeias e por todos os integrantes da comunidade onde a ocorrência do crime causou o desequilíbrio. Mas não se trata de uma assembléia qualquer, e sim a mais importante das assembléias Guarani, pois representa um diálogo com os Deuses.

Com a detenção do acusado e a comunicação do fato às aldeias vizinhas, dá-se início à Grande Assembléia, que terá sucessivas audiências, nas quais serão pronunciados discursos imbuídos de conteúdos sagrados e fórmulas rituais, em geral cantos que aludem aos valores comunitários e à forma de vida correta. O acusado de praticar o homicídio ouve os discursos, amarrado e sem comer e beber enquanto durar seu julgamento.

Durante o *Aty Guassú* (Grande Assembléia) os primeiros a falar são as maiores autoridades: o líder religioso e o líder político, que não são interrompidos em hipótese alguma, bem como não há limitação de tempo. É nesse momento que se pronunciam “As Belas Palavras” que, de acordo com Clastres (1990), são para os Guarani as palavras que servem para se dirigir aos Deuses. Belas e agradáveis à audição dos espíritos divinos, as falas sagradas, embriagantes por sua grandeza, arrebatam a comunidade inteira através dos sacerdotes inspirados, que repreendem o mal e reforçam a grandeza dos verdadeiros homens. (Clastres, 1990).

Trata-se de um processo de purificação, purgação, pois se entende que naquele momento o criminoso amarrado não é um *Mbyá*, e sim o espírito maligno, causador da morte de um parente da aldeia. Por isso, sempre haverá uma pena, não há absolvição, pois somente os deuses podem absolver o causador de uma ruptura.³² Às pessoas cabe aplacar os deuses, para que o mal seja contido.

Durante o ritual, ocorre a mediação entre o ato delituoso e o dano efetivamente causado. As provas são organizadas e os atores envolvidos na trama, tanto as testemunhas, quanto os familiares da vítima têm espaço para falar. O ritual é um evento de extrema importância para o grupo, não em função do julgamento em si, mas, sobretudo, pelo que representa para os

³¹ “Eu diria que a lei não é uma palavra que existia, ela vêm assim como um distúrbio, um desequilíbrio e [é um meio] para você retornar ao equilíbrio... aí veio o *Aty Guassú*, que é algo para resolver as questões internas baseadas na religião, nessa religião que foi ditada pelo *Nhanderú*” “... e é por isso que dificilmente você encontra relato falando de Direito, mas sim do desequilíbrio que ocorre.” (Almires Machado, liderança Guarani. Entrevista realizada em 03/09/07, por Estella Libardi de Souza).

³² Os sonhos, nesse sentido, têm importância capital para os *Mbyá*, são os meios de comunicação com o mundo sobrenatural, por meio deles um acusado pode ser inocentado de seu delito, se o sonho for apresentado (sonhado), pelo visionário líder religioso.

Mbyá enquanto sociedade: trata-se de um momento em que se procura recordar os valores da comunidade, atualizando o pacto social que restabelece a unidade do grupo. A memória da tradição é renovada ritualmente a fim de proteger e assegurar o cumprimento dos rigorosos códigos morais, instituídos pelos deuses.

Ao final do julgamento não se busca simplesmente apenar o causador do delito, e sim extinguir o espírito maligno. A pena é secundária, a importância maior está na personificação do mal. O que se quer é restabelecer o equilíbrio das relações com o mundo dos ancestrais. Assim, mesmo no caso da pena capital, por exemplo, é possível encontrar alternativa para seu cumprimento que não necessariamente a morte física: trata-se do banimento. Com o banimento do convívio, que é a morte social da pessoa, não se deseja com isso a vingança ou a compensação da dor em função da perda, o que se pretende com tal sentença é abortar o mal maior que pode recair sobre a comunidade. (MOREIRA, 2005).

Para os Guarani, o desequilíbrio causado pelo delito só pode ser neutralizado se forem seguidas as regras ditadas pelo *Nhanduvuçu* (Nosso Grande Pai), regras que são a origem sagrada do Direito Guarani. Os procedimentos rituais e religiosos, ensinados pelo Grande Pai após o primeiro desequilíbrio (narrado no mito dos Gêmeos), são o meio de evitar e de aplacar esse desequilíbrio.³³

O fundamento último do Direito Guarani são as regras e os procedimentos ditados pelo *Nhanduvuçu* (Nosso Grande Pai), que são também a origem da religião. É a mitologia sagrada que legitima o *Aty Guassu* (Grande Assembléia), onde se lembrará a todos a verdadeira forma de viver, assim como todas as regras jurídicas Guarani. Nesse sentido, Moreira (2005) afirma que durante o *Aty Grassú* (Grande Assembléia) fica demonstrada a combinação binária de legalidade, que possui uma dupla fonte: a lei perfeita do Grande Pai e a cópia imperfeita desta, que é a lei da comunidade.

Considerando o contexto cultural dos Guarani *Mbyá*, compreende-se porque estes não vêem sentido algum nos procedimentos jurídicos praticados pela sociedade envolvente. Pois seja qual for a sentença dos brancos a um *Mbyá*, que tenha com seus atos contaminado o seu povo, sua punição individual jamais será aceita pelos deuses: o mal permanecerá à espreita. Apenas por meio do *Aty Guassú* (Grande Assembléia) os demônios, o mal, pode ser personificado, punido e banido, restabelecendo o equilíbrio da aldeia.

³³ Almiros Machado, liderança indígena Guarani, em entrevista, afirma que foi a partir das desgraças narradas no mito dos gêmeos que o *Naderuvuçu* (Grande Pai) deu ao povo Guarani todas as instruções rituais e religiosas que deveriam ser observadas, instruindo também acerca do que era bom e do que era ruim. Foi a partir daí também que o povo Guarani passou a ser essencialmente religioso, preocupado em alcançar o paraíso, “onde a caça vem sozinha e cai aos pés do caçador”, a “Terra sem Mal”. Todos os conflitos dos Guarani são dirimidos a partir dos ensinamentos dos deuses, que visam evitar as desgraças, e é nesse momento que nasce o Direito; todos os procedimentos, como o *Aty Guassú*, foram ensinados para evitar esses desequilíbrios.

O sentido do *Aty Guassú*, além da resolução do próprio conflito instaurado, por conta da desobediência de um dos membros do grupo, é, portanto, a reconciliação da comunidade com os deuses ofendidos. Por essa razão é tão importante que os procedimentos rituais e religiosos, ensinados pelo *Nhanderú*, o líder espiritual, sejam observados com rigor. Somente com os rituais de dança, canto e orações preparatórias para o caminho expiatório é possível a reabilitação social do grupo; a contaminação comum originada pelo delito é então expulsa ou purgada: voam para a velha cabana os Morcegos Originários, demônios das trevas.

Considerações Finais

A presença do Direito vivo praticado pelas sociedades indígenas demonstra que, apesar das sistemáticas violências e políticas de assimilação à sociedade hegemônica, os povos indígenas no Brasil resistiram à homogeneização cultural que lhes tentaram impor e, num processo que envolveu mudanças e continuidades, conseguiram manter formas próprias de vida, garantindo a sua existência enquanto coletividades diferenciadas.

A Constituição de 1988, conforme Araújo (2006), quebrou o paradigma da integração e da assimilação que até então dominava o nosso ordenamento jurídico, assegurando às sociedades indígenas o direito à diferença, calcado na existência de diferenças culturais, e garantindo aos povos indígenas permanecerem como tal, se assim o desejarem, devendo o Estado assegurar-lhes as condições para que isso ocorra.

O exercício de seus sistemas jurídicos próprios é necessária condição para assegurar a permanência da diversidade cultural no território brasileiro, uma vez que o Direito é parte integrante e constituinte da cultura dos povos indígenas, e que está profundamente interligado com as demais tradições culturais desses povos, notadamente com a religião e a cosmologia.

Assim, o direito dos povos indígenas de manter sua própria cultura pressupõe necessariamente o direito de usar seus próprios mecanismos de justiça, inclusive porque as práticas culturais indígenas estão presentes na administração da justiça. De acordo com Oswaldo Ruiz Chiriboga (2006),³⁴ o Direito é parte integrante da cultura dos povos e elemento central da identidade étnica, a tal ponto que “... um povo que perdeu seu Direito, perdeu parte importante da sua identidade.”³⁵

O Direito indígena compreende os sistemas de normas, procedimentos e autoridades que regulam a vida social das comunidades e lhes permite resolver seus conflitos de acordo com seus valores, perspectiva de mundo, necessidades e interesses. (Chiriboga, 2006). Desse

³⁴ Cf. RUIZ CHIRIBOGA, Oswaldo. “O Direito à identidade cultural dos povos indígenas e das minorias nacionais: um olhar a partir do sistema interamericano.” IN *SUR – Revista Internacional de Direitos Humanos*, nº 5, ano 3, 2006. Disponível em: www.surjournal.org.

³⁵ Cf. SIERRA, M. T. “Autonomia y Pluralismo Jurídico: El Debate Mexicano”, IN *América Indígena, Instituto Indigenista Interamericano*, Volume LVIII, nº 1-2, México, 1998, p. 25 *apud* RUIZ CHIRIBOGA, 2006: 61.

modo, cada povo possui um Direito próprio, que compreende as formas de viver e pensar daquela comunidade e que expressa sua sensibilidade jurídica peculiar. O Direito, como produto do comportamento humano, como uma certa forma de pensar que tem suas origens nos recursos coletivos da cultura, não apenas regula o comportamento, mas o constrói; as variadas formas de Direito dão vida às comunidades onde existem e as transformam naquilo que essas comunidades são. (Geertz, 1998).

O Direito Guarani e suas práticas de justiça, como vimos, estão em profundo vínculo com a religião, a cosmologia e os rituais daquele povo. Assim como os mitos e a religião, o Direito Guarani expressa uma concepção de mundo; seu funcionamento é definido pela mitologia e tem por fundamento as regras e os procedimentos ditados pelo *Nhanduvuçu* (Nosso Grande Pai). Por esse motivo, para o povo Guarani, o crime não representa a mesma coisa que em nossa sociedade; significa a desobediência aos Deuses e desperta a sua ira, causando um desequilíbrio cosmológico e contaminando toda a comunidade. Os Deuses só poderão ser acalmados por meio do *Aty Guassú* (Grande Assembléia), que representa diálogo e reconciliação com as divindades.

Dáí decorre a extrema importância do ritual do *Aty Guassú* (Grande Assembléia) para o povo Guarani, que restabelece a unidade do grupo. Como pudemos perceber, na sociedade Guarani, o *julgamento*, por assim dizer, não tem o objetivo de punir o agressor ou readaptá-lo ao convívio social, não visa simplesmente resolver o conflito instaurado, mas extinguir o espírito maligno que recaiu sobre a comunidade e restabelecer o equilíbrio das relações com o mundo dos ancestrais.

Nesse sentido, a imposição de normas jurídicas estranhas à sociedade Guarani e a proibição de administrarem justiça em seus territórios mantêm a situação de desequilíbrio causada pelo delito, que não pode ser resolvida com a simples prisão dos transgressores em estabelecimentos penitenciários brasileiros. A imposição da lei dos “brancos” ao povo Guarani (e aos demais povos indígenas), para além de revelar a permanência de uma concepção etnocêntrica do Direito, que não admite que um conjunto de regras diferenciadas que organizam uma sociedade distinta possa ser acatado como Direito,³⁶ violenta a organização social e as tradições culturais desses povos. Desrespeita, ademais, o constitucionalmente reconhecido direito à diferença: é mais uma estratégia de homogeneização cultural, que não é possível à luz dos direitos humanos.

Bibliografia citada

³⁶ Cf. Araújo, 2006.

- ARAÚJO, Ana Valéria *et alii*. *Povos Indígenas e a Lei dos "Branços": o direito à diferença*. Brasília, MEC/SECAD – LACED/Museu Nacional, 2006. Disponível em <http://www.laced.mn.ufrj.br/trilhas/producoes/index.htm>. Acesso em 09 de agosto de 2007.
- BARTH, Fredrik. "Os grupos étnicos e suas fronteiras" IN POUTIGNAT, Philippe *Teorias da Etnicidade. Seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998: 184-227.
- CLATRES, Pierre. *A fala Sagrada: mitos e cantos sagrados dos índios Guarani*. Campinas/São Paulo: Papirus, 1990.
- _____. *A sociedade contra o estado*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.
- CLATRES, P.; GAUCHET M; ADLER A; LIZOT I. "A Arqueologia da violência: a guerra na sociedades primitivas" IN *Guerra Religião e Poder*. São Paulo: Martins Fontes, 1977.
- FAUSTO, Carlos. *Inimigos Fiéis: História, Guerra e Xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001, Carlos. 2001.
- FERNANDEZ, O. Marcelo. *La ley Del ayllu: prática de jach' a justicia y jisk a justicia (justicia mayor y justicia menor) en comunidades aymara*. La Paz: Fundación PIEB, 2000.
- FERNANDES, Florestan. *A função social da guerra na sociedade Tupinambá*. São Paulo: Pioneira, 1976.
- GEERTZ, Clifford. "O Saber Local: fatos e leis em uma perspectiva comparativa" IN *O Saber Local: Novos ensaios em Antropologia interpretativa*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- KOK, Glória, *Os vivos e os mortos na América portuguesa: da antropofagia à água do batismo*. Campinas: Unicamp, 2001.
- LARAIA, Roque de Barros. *Tupi: índios do Brasil atual*. São Paulo: FFLCH/EUSP, 1986.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento Selvagem*. Campinas/São Paulo: Papirus, 1989.
- _____. "Raça e História" IN *Antropologia Cultural II*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976.
- _____. "O inato e o adquirido". IN *O Olhar Distanciado*. (Edições 70). São Paulo, Martins Fontes: 1985.
- LOPES DA SILVA, Aracy. "Mito, Razão, História e Sociedade: inter-relações nos universos sócio-culturais indígenas" IN *A temática Indígena na Escola*. Brasília: MEC/MARI/UNESCO, 1995: 317-335.
- _____. "Mitos e Cosmologias no Brasil: breve introdução" IN GRUPIONI, Luís Donisete. *Índios do Brasil*. Brasília: MEC, 1994.

- MELATTI, Julio Cezar. “O Jaguar e a Sucuriçu”. Curso de extensão: Mitologia Indígena. Disponível em: <http://www.geocities.com/rainforest/jungle/6885/mitos/m13jagua>. Capturado em: 20/09/07.
- MOREIRA, Manoel. *La Cultura Jurídica Guaraní. Aproximación Etnográfica a la Justicia Mbya-Guaraní*. Editorial Antropofagia: Argentina, 2005.
- NIMUENDAJU, Curt. *As Lendas da Criação e Destruição do Mundo como Fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*. São Paulo: HUCITEC/EDUSP, 1987.
- PAPAVERO, N. e TEIXEIRA, D. M.. “Os viajantes e a biogeografia” Disponível em: http://www.coc.fiocruz.br/hscience/vol8_esp/sumv8_esp_port.htm Captura em 11/09/03.
- RUIZ CHIRIBOGA, Oswaldo. “O Direito à identidade cultural dos povos indígenas e das minorias nacionais: um olhar a partir do sistema interamericano.” IN *SUR – Revista Internacional de Direitos Humanos*, nº 5, ano 3, 2006. Disponível em: www.surjournal.org
- SAMAIN, Etienne. "Reflexões críticas sobre o tratamento dos mitos" IN *Revista de Antropologia*. Vol. 27/28, São Paulo, 1984/85: 233-243.
- SCHADEN, Egon. *A mitologia Heróica das tribos Indígenas do Brasil: ensaio etnológico*. São Paulo: EDUSP, 1988.
- SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. *O Renascer dos Povos para o Direito*. 1ª ed. 5ª tir. Curitiba: Juruá, 2006.