

DIREITO E RECIPROCIDADE NA AUSÊNCIA DE UM ÚNICO MUNDO VIVIDO: O MULTICULTURALISMO NA AMAZÔNIA OCIDENTAL¹

Rafael Lazzarotto Simioni²

Sumário: Introdução; 1 Povos da floresta, povos que não são da floresta; 2 O poliverso amazônico e a autofetuação de sua unidade; 3 Padrões técnicos de normatividade e ideologia ocidental; 4 Indenizar o indenizável; 5 Responsividade, mediação, reflexão e pluralismo jurídico; Conclusão; Referências.

Resumo: A imposição jurídica de um modelo normativo para a Amazônia Ocidental apresenta-se problemática. A partir da distinção entre povos da floresta e povos que não são da floresta, este texto propõe uma discussão sobre a possibilidade de se pensar em modelos normativos para a Amazônia Ocidental e os modos através dos quais o direito pode constituir vínculos com essas diferentes práticas sociais já desenhadas histórica e culturalmente. Sob o nível de abstração da teoria dos sistemas de Niklas Luhmann, uma articulação entre as perspectivas de Selznick e Nonet, Habermas, Teubner e Boaventura de Souza Santos torna possível observar que a questão exige pelo menos dois novos desafios: um desafio teórico de tratamento dessas questões sob novas categorias transcendentais de entendimento e um desafio político de mediação institucionalizada dessas formas de comunicação multiculturalis em âmbitos locais.

Palavras-chave: Amazônia Ocidental; direito; povos da floresta; multiculturalismo.

Abstract: The legal imposition of a normative model for the Ocidental Amazon appears too much problematic. From the distinction between people of the forest and people who are not of the forest, this text proposes a discussion about a possibility of thinking in normative models for the Ocidental Amazon and the ways by the Law can build bounds with these different social practices already drawn historical and culturally. Under the level of abstraction of the theory of systems of Niklas Luhmann, a link between the prospects of Selznick and Nonet, Habermas, Teubner and Boaventura de Souza Santos makes it possible to observe that the question requires at least two new challenges: a theoretical challenge of treating these under new transcendentals categories of understanding and a political challenge of institutionalized mediates for this forms of multicultural communication in local areas.

Keywords: Ocidental Amazon; Law; people of the forest; multiculturalism.

INTRODUÇÃO

Da janela de um hotel em Xapuri, no interior do Estado brasileiro do Acre, pode-se ver a casa em que viveu e morreu Chico Mendes. É preciso olhar com muito cuidado. Há gigantescas castanheiras e samaúmas que dificultam a visão do turista. Mas “turista” não é a melhor palavra para designar a sensação que se tem ao se olhar a cidade de Xapuri. Em qualquer lugar do mundo, pode-se ser turista: um lugar do qual se pode ir embora para voltar às rotinas. De Xapuri não se pode ir embora, nem voltar às rotinas: trata-se de uma cidade construída dentro da floresta amazônica, onde os prédios é que parecem espremidos pela floresta e não o contrário. E não se sai ileso de uma floresta como aquela. Há dificuldades demais para se enfrentar sozinho. A solidariedade então se torna a condição de sobrevivência. E da solidariedade não se pode simplesmente ir embora, nem retornar às rotinas.

¹ Pesquisa realizada no âmbito do Projeto “Direito, Meio Ambiente e Saúde Humana nas Amazôniaas”, do Curso de Direito do Ceulji/Ulbra Rondônia, Amazônia Ocidental. Esta pesquisa contou com o apoio do Instituto Orbis de Proteção e Conservação da Natureza (www.institutoorbis.org.br).

² Doutor em Direito pela Unisinos, Mestre em Direito pela UCS, professor e pesquisador do Curso de Direito do Ceulji/Ulbra Rondônia, Amazônia Ocidental

A floresta une os povos. Exige laços de solidariedade e de ajuda ao próximo. A sua grandeza é, ao mesmo tempo, a condição de possibilidade e a ameaça à subsistência dos seus habitantes. Uma cultura baseada na reciprocidade então se consolida entre os diversos povos da floresta amazônica ocidental. Povos de etnias diferentes, com culturas diferentes, línguas diferentes, crenças e objetivos diferentes, todos encontram na floresta a sua identidade, a sua unidade. E assim estabelecem as suas próprias regras de reciprocidade.

Diferentemente do Acre, no vizinho Estado de Rondônia encontra-se outro cenário. Em Rondônia são as fazendas que parecem espremer as florestas. Uma aversão generalizada ao mato se encontra também nas cidades: não há árvores, não há sombras, apesar do Sol escaldante do verão que dura o ano todo. As poucas árvores que existem nas cidades ainda são podadas de modo a mantê-las exageradamente pequenas, imperceptíveis entre o cimento, o asfalto e o chão batido. Rondônia foi uma terra de passagem, um lugar provisório para os emigrantes, que vão para lá com a expectativa de ganhar algum dinheiro e ir embora. A provisoriedade está em todo o lugar. A maioria das casas e estabelecimentos parecem construções provisórias, as ruas, os poucos espaços para lazer urbano e até mesmo os relacionamentos sociais parecem ser provisórios. A política é provisória.

Pensar a questão da cultura nesse cenário se torna algo com uma dificuldade sem precedentes. Porque uma coisa é pesquisar a questão do multiculturalismo quando se supõe, como faz Habermas, pelo menos a existência de um compartilhamento intersubjetivo dos mesmos valores, crenças, práticas, enfim, quando se supõe que as pessoas que vivem na Amazônia Ocidental compartilham os mesmos ideais de vida boa, um mesmo “mundo vivido” (*Lebenswelt*). Outra coisa é enfrentar a questão do multiculturalismo quando se está diante de uma forma de convívio social entre povos tão diferentes culturalmente, que não se pode supor a existência de um único “mundo vivido” compartilhado intersubjetivamente.

Essa questão se torna interessante para o direito, especialmente porque ao não se poder supor a existência de valores, práticas e normas em geral intersubjetivamente compartilhadas, também não se pode mais supor nenhuma garantia de legitimidade do direito sobre as práticas sociais da Amazônia Ocidental.

No que segue, esta pesquisa procura estabelecer algumas relações entre essa forma de multiculturalismo da Amazônia Ocidental e os modos através dos quais o direito pode constituir vínculos com essas diferentes formas de sociedade. A questão fundamental que nós propomos nesta investigação, portanto está no problema da imposição jurídica de um modelo ocidental de normatividade sobre práticas sociais já desenhadas histórica e culturalmente.

1 POVOS DA FLORESTA, POVOS QUE NÃO SÃO DA FLORESTA

Sob o nome de “povos da floresta”, falamos de índios, caboclos e populações ribeirinhas. Seringueiros, artesãos, caçadores e coletadores³. Claro que há prefeito, vereadores e funcionários públicos. O Estado também se faz presente na floresta⁴. Mas esses são os representantes dos povos que não são da floresta. Colocamos no lado “povos que não são da floresta” os investimentos nacionais e internacionais e todas as demais formas de organização e de vivências que não correspondem às dos povos da floresta.

Entre os povos da floresta e os que não são da floresta surgem mediações importantes, como o mito Chico Mendes. Membro do símbolo “povos da floresta”, Chico Mendes constituiu-se em um mito internacional – como todos os demais mitos da floresta. Precisamente por ser seringueiro, a sua subsistência dependia diretamente da floresta. E como todo membro dos povos da floresta, a sua subsistência dependia também da solidariedade para com todos os demais povos que igualmente dependiam da floresta.

Através do mito Chico Mendes, a força política dessa identidade de múltiplas culturas se fez escutar para além das fronteiras da Amazônia. No mesmo período em que se associava a floresta amazônica ao pulmão do mundo, no contexto de previsões catastróficas relacionadas ao “efeito estufa” – nem se falava ainda em aquecimento global –, a comunicação dos povos da floresta foi difundida internacionalmente através de Chico Mendes. Precisamente por isso ele foi assassinado. Ele chamava a atenção para acontecimentos diante dos quais o Estado não poderia mais ficar inerte. A presença do Estado, com exceção à presença militar para a defesa do território, era mínima. Sequer havia gente suficiente para justificar investimentos estatais.

Justiça social na selva? Obras caríssimas para atender populações quantitativamente insignificantes foram inclusive motivo de oposição política – a transamazônica e a ferrovia Madeira-Mamoré são bons exemplos disso. A floresta sempre foi demasiadamente agressiva aos povos que não são da floresta para justificar uma colonização com finalidades sustentáveis. Mas diferentemente da floresta, a terra agricultável não fornece nenhuma garantia de solidariedade entre os povos.

O cenário atual é exageradamente complexo: ainda se encontram poucos representantes dos povos da floresta. Há “soldados da borracha” vivos, cheios de histórias e lendas para contar sobre as vivências nas colocações dos seringais. Junto com esses povos, contudo, a cultura do mundo ocidental parece ofuscar a riqueza dos conhecimentos tradicionais dos povos da floresta. Ongs ensinam os índios e as populações ribeirinhas a ganhar dinheiro com seus conhecimentos tradicionais e a mídia local divulga isso como conquistas dignas de registro.

³ Cf. GONÇALVES, Carlos Walter Porto. *Amazônia, Amazônia*. 2 ed. São Paulo: Contexto, 2005; e LIMA, Teófilo Lourenço de. *Do Monte Nebo a Jaru: um passado a ser conhecido*. Canoas: Ulbra, 2001.

⁴ LOUREIRO, Antônio. *A grande crise*. 2 ed. Manaus: Valer, 2008.

Mas a questão permanece: que modelo de direito é o mais adequado a essa multiplicidade de culturas de desenvolvimento? E pode-se pensar que se trata apenas de um problema de ilusão teórica a respeito de uma realidade sobre a qual se pode fazer um simples juízo de conformidade? A questão realmente é difícil. Especialmente porque a ocidentalização da cultura amazônica é irreversível. Um lugar impressionantemente rústico e, ao mesmo tempo, dotado de altas tecnologias. Um “vazio” demográfico repleto de diversidade cultural⁵. Um lugar cheio de médicos e remédios de São Paulo e, ao mesmo tempo, cheio de curandeiros e receitas naturais sob os olhos atentos das indústrias farmacêutica e cosmética internacional. A beleza natural estonteante contrasta com a falta de planejamento das cidades, que parecem ter surgido de explosões demográficas.

2 O POLIVERSO AMAZÔNICO E A AUTOEFETUAÇÃO DE SUA UNIDADE

Há uma unidade nessa multiplicidade? A pergunta pela unidade é importante porque é a partir dela que se torna possível pensar no modo através do qual essa unidade se reproduz como unidade de uma diferença. Adotamos aqui a perspectiva da teoria dos sistemas de Niklas Luhmann⁶, que pergunta pela unidade como forma de uma diferença⁷.

Nessa perspectiva, pode-se observar que a distinção entre povos da floresta e povos que não são da floresta só é possível quando a comunicação faz referência a um valor simbólico estável e constitutivo dessa distinção mesma. Sinalizamos esse valor simbólico e o indicamos na floresta. Quer dizer, somente com base no sentido simbólico da floresta é que a distinção entre povos da floresta e povos que não são da floresta faz sentido na comunicação. Essa distinção pressupõe, portanto, o símbolo “floresta” como unidade da distinção.

A floresta constitui uma referência simbólica presente em todas as formas de comunicação da Amazônia Ocidental. Ela fica como um suposto implícito – um pano de fundo – do modo de organização social da região. A floresta é, ao mesmo tempo, o símbolo da solidariedade e dos motivos da reciprocidade entre os povos da floresta, como também é o símbolo dos desafios e do trabalho árduo enfrentados pela colonização agropecuária dos povos que não são da floresta. Com base na floresta como referência comunicativa, um biólogo pode ver um ecossistema tropical, um economista pode ver oportunidades de lucro, um político pode ver oportunidades para fazer oposição ao governo, um religioso pode ver os mistérios da mata e enfrentá-los mediante atos de fé, como também um jurista pode observar

⁵ GONÇALVES, Carlos Walter Porto. *Amazônia, Amazônias*. 2 ed. São Paulo: Contexto, 2005, p. 163.

⁶ LUHMANN, Niklas. *La sociedad de la sociedad*. Trad. Javier Torres Nafarrate. Ciudad de México: Herder, Universidad Iberoamericana, Daad e Cátedra G. A. Humboldt, 2007; _____. *Sistemas sociales: lineamientos para una teoría general*. Trad. Silvia Pappé y Brunhilde Erker; coord. Javier Torres Nafarrate. Barcelona: Anthropos; México: Universidad Iberoamericana, 1998; e _____. DE GIORGI, Raffaele. *Teoria della società*. 11 ed. Milano: Franco Angeli, 2003.

⁷ Falamos de forma de diferença no sentido da teoria da forma de SPENCER-BROWN, George. *Laws of form*. New York: Dutton, 1979.

a mesma floresta e ver nela práticas sociais lícitas ou ilícitas. A floresta constitui-se, assim, como unidade de uma multiplicidade de formas de comunicação.

Mas é importante entender isso com suficiente precisão. Não se trata apenas da floresta no sentido biológico de cobertura vegetal ou de ecossistema tropical. Trata-se da floresta em um sentido simbólico, quer dizer, um símbolo que presentifica o ausente, que permite comunicar algo, que constitui a unidade sobre a qual se torna possível desenvolver todas as demais multiplicidades. Falamos da floresta amazônica como uma referência comunicativa, uma forma de comunicação que disponibiliza sempre os seus dois lados: o lado indicado – que Spencer-Brown chama de *marked space* – e o lado distinguido – o *unmarked space*⁸.

Praticamente todas as histórias, lendas e mitos que são comunicados na região têm relação com a floresta. Não é um exagero afirmar-se que é a própria floresta que mantém essa diversidade cultural sob a base de uma única unidade. Mais que um mero rótulo, a floresta constitui uma identidade simbólica, uma unidade de diferenças, uma *unitas multiplex* que constitui o universo amazônico desses povos a partir do poliverso de suas diferentes culturas.

E assim a comunicação mesma acaba por reproduzir essa unidade para posteriores comunicações. A comunicação que utiliza a floresta como meio/forma de comunicação confirma e condensa essa distinção para as novas comunicações. Ela consolida uma semântica, estabiliza a ambiguidade do sentido no tempo e a disponibiliza para as futuras formas de comunicação, como é o caso da distinção entre povos da floresta e povos que não são da floresta. Ainda que falte floresta, essa distinção continua fazendo sentido – continua a definir e a proteger a identidade das diferenças culturais – na comunicação da Amazônia Ocidental.

A floresta já não é somente o mato, a cobertura vegetal ou o ecossistema tropical. Ela é também o símbolo sobre o qual a identidade das diferenças culturais da região se mantém estáveis no tempo. A floresta é o símbolo que reproduz um modo – talvez sem correspondentes em outros lugares do mundo – especial de organização social: um símbolo que reproduz a autoefetuação da diferença entre ser um membro dos povos da floresta ou ser um membro dos povos que não são da floresta.

3 PADRÕES TÉCNICOS DE NORMATIVIDADE E IDEOLOGIA OCIDENTAL

Se nossa hipótese estiver correta, então estamos diante de um problema jurídico sem precedentes: como conceituar ou impor juridicamente um modelo de normatividade para a Amazônia Ocidental se a organização social da região parte da distinção entre povos da floresta e povos que não são da floresta? Quer dizer: se há dois núcleos de significação social absolutamente distintos – e contingencialmente incompatíveis entre si –, como é possível pensar então em um único modelo de normatividade? Já que para o direito – ao menos na matriz

⁸ Ibidem.

neokantiana de Kelsen –, com sua necessidade institucional de generalização e abstração, seria um contrassenso perigoso ser válido só para um dos povos e não ser válido para os outros.

Os povos que não são da floresta jamais aceitariam o fato do direito permitir a índios e caboclos a derrubada de árvores em suas reservas, por exemplo. Como também os povos que não são da floresta jamais aceitariam o fato do direito exigir deles planos de manejo sustentável pensados a partir da técnica ocidental de intervenção na natureza. De um lado, se têm os povos que não são da floresta, com sua cultura e com sua técnica ocidental de desenvolvimento como sinônimo de industrialização. Do outro, se têm os povos da floresta, com suas culturas e com suas técnicas de desenvolvimento como sinônimo de estabilidade e segurança alimentar em sentido amplo. Ou, na perspectiva dos povos da floresta, de um lado se tem a presença dos *juruaís* (não-índios), que ameaçam a segurança alimentar e comprometem a harmonia na relação homem-natureza; do outro se tem os índios, caboclos, quilombolas e populações ribeirinhas tradicionais, cuja presença atrapalha os empreendimentos necessários ao desenvolvimento econômico.

Por isso, pensar em um unido modelo de direito para a Amazônia Ocidental não é uma operação tão simples como se poderia supor. Há pelo menos dois imaginários absolutamente diferentes e dificilmente conciliáveis a respeito dos próprios modos de vida. Há um imaginário a respeito dos ideais de vida boa dos povos da floresta e outro imaginário diferente dos povos que não são da floresta. Qual deles é o mais legítimo, ou o mais adequado, ou, ainda, o mais eficiente, são perguntas equivocadas nesse contexto. Porque para o imaginário dos povos que não são da floresta, os ideais de vida boa sempre serão diferentes dos ideais de vida boa dos povos da floresta.

Uma coisa é pensar em modelos ou ideais de vida boa forjados a partir daquele imenso aparelho técnico-ideológico do imaginário ocidental burguês, que Habermas, entre outros, discutiram bastante nas décadas de sessenta e setenta⁹. Outra coisa é pensar em vivências de desenvolvimento extrativista sustentável, experienciadas por comunidades tradicionais da Amazônia Ocidental. No fundo, o que se coloca como questão é a diferença entre a técnica que funciona¹⁰ e a vivência que se experiencia. A técnica como ideologia burguesa de desenvolvimento – agora com o adjetivo da sustentabilidade – e a vivência constituída sob o horizonte de sentido dos modos de vida dos povos da floresta.

As técnicas ocidentais de desenvolvimento conhecidas são pensadas como técnicas científicas, isto é, como modelos ou padrões de ação testados hipoteticamente ou concretamente em situações determinadas. Já as vivências não seguem padrões, seguem no máximo rotinas baseadas em experiências anteriores. As técnicas são formas de intervenção causal no mundo. As vivências são formas de entendimento desse mundo. Naturalmente se pode vivenciar a aplicação de

⁹ Ver-se, especialmente, HABERMAS, Jürgen. *Conhecimento e interesse*. Trad. José N. Heck. Rio de Janeiro: Zahar, 1982; e _____. *Teoría y praxis: estudios de filosofía social*. 2ª ed. Trad. Salvador Más Torres e Carlos Moya Espí. Madrid: Tecnos, 1990.

¹⁰ Cf. LUHMANN, Niklas. *Sociologia del rischio*. Trad. Giancarlo Corsi. Milano: Bruno Mondadori, 1996.

técnicas, como também se pode intervir tecnicamente nas vivências intersubjetivamente compartilhadas. Há uma relação de interferência recíproca entre as ações técnicas e as vivências que constituem o horizonte de sentido societal.

O problema é que esses horizontes de sentido são bastante diferentes e incongruentes entre os povos da floresta e os que não são da floresta. Até mesmo os danos ambientais que os meios de comunicação de massa informam para a sociedade só são os danos causados por empreendimentos dos povos que não são da floresta. Quer dizer, a perspectiva dos povos da floresta sequer é passível de comunicação com sentido nos meios de comunicação de massa. Diante de uma queimada para a implantação de pastagens ou de uma supressão de vegetação nativa para a comercialização da madeira, a reação dos povos que não são da floresta é diferente da dos povos da floresta. Há, com efeito, dois horizontes de entendimento diferentes sob uma mesma base de referência. Há uma dupla perspectiva que ocorre de modo simultâneo e, precisamente por isso, incontrolável.

Agora fica clara a pergunta da qual partimos. Ela não pergunta pelo modelo de direito mais adequado para a Amazônia Ocidental. Antes disso, o que se questiona é quem define esse modelo de direito? Os povos da floresta ou os povos que não são da floresta? E não se trata de um simples problema passível de solução através de mediações, negociações ou consensos intersubjetivos. Para os povos da floresta, a perspectiva técnica-ocidental-burguesa dos povos que não são da floresta é incompreensível. Enquanto que para os povos que não são da floresta a perspectiva dos povos da floresta é inconcebível. Entre as duas perspectivas é muito difícil chegar-se a um entendimento mútuo. Sempre restarão aqueles que se sentirão prejudicados por terem que transigir sobre algo, para uns, supérfluo, para outros, sagrado.

4 INDENIZAR O INDENIZÁVEL

As discussões sobre a instalação de empreendimentos de produção de eletricidade na comunidade de Samuel, no Norte do Estado de Rondônia, ilustra precisamente este problema. Para o direito – e para o imaginário dos juristas –, a questão da implantação das usinas hidrelétricas se cinge à suficiência ou não das compensações materiais aos prejudicados. Quer dizer: a discussão jurídica a respeito das hidrelétricas se resume à suficiência das compensações materiais aos povos da floresta. O problema é que, diferentemente dos povos que não são da floresta, para os povos da floresta não se trata de uma desapropriação que possa ser resolvida mediante indenizações ou compensações materiais. O sentido simbólico da propriedade, para os povos da floresta, é diferente do sentido que a propriedade tem para a cultura ocidental. A propriedade não é entendida por eles como mercadoria, para ser passível de indenização. A propriedade tem um caráter sagrado. E contra o sagrado jamais há indenização suficiente.

Para os povos que não são da floresta, é inconcebível que uma família ribeirinha se oponha a receber uma indenização de valor inclusive superior ao valor

de mercado do seu casebre. Mas para os povos da floresta é incompreensível o fato de alguém determinar a remoção das famílias de seus lares mediante propostas de indenização. Porque para os povos da floresta o que está em questão não é a suficiência do valor da indenização. O que está em questão é, antes disso, o valor simbólico que os seus lares significam dentro do seu imaginário, dentro do seu horizonte de sentido. E esse valor não é um valor monetário, para poder ser indenizado. Para os povos que não são da floresta, os lares têm um simbolismo totalmente diferente. Não se trata de uma disputa de valor econômico, como se os povos da floresta estivessem pedindo indenizações maiores do que o preço de mercado dos imóveis. Tampouco se trata de compensações adequadas e suficientes aos lares afetados pelas barragens. O que ocorre é uma incongruência e um desentendimento entre duas perspectivas exageradamente distintas: de um lado, a dos povos que não são da floresta, para os quais os imóveis ribeirinhos são mercadorias passíveis de indenização ou compensação; de outro lado, a dos povos da floresta, para os quais os seus lares têm um caráter místico que não pode ser indenizado ou compensado.

No fundo dessa questão, portanto, pode-se observar uma tensão entre duas perspectivas distintas de entendimento sobre o mesmo problema. Uma disputa entre dois imaginários sociais. Um tipo de conflito diante do qual o direito da cultura ocidental apresenta-se insuficiente. Porque não se trata apenas da regulação jurídica das exigências de precaução, de redução ou de compensação de danos. Trata-se, no fundo, de um problema de legitimidade do direito dos povos que não são da floresta diante das regras tradicionais de reciprocidade dos povos da floresta.

E isso significa a impossibilidade de se garantir a legitimidade da imposição jurídica de um modelo ou padrão normativo para a Amazônia Ocidental. Pois uma coisa são os modelos técnicos de direito forjados a partir da idéia de desenvolvimento como sinônimo de industrialização. Outra coisa bem diferente são as vivências compartilhadas pelos modos de vida das comunidades tradicionais da Amazônia: os povos da floresta. De um lado, se têm modelos técnicos de direito pensados no âmbito inevitável da ideologia burguesa de desenvolvimento econômico. De outro, vivências de populações tradicionais que sequer podemos compreender com olhos ocidentais.

5 RESPONSABILIDADE, MEDIAÇÃO, REFLEXÃO E PLURALISMO JURÍDICO

Se essa questão se apresenta bastante complexa em relação à desapropriação de imóveis, pensa-se, então, no nível de complexidade produzido pela ideia de imposição de um modelo de direito para a Amazônia Ocidental. O desafio realmente é instigante. E permite conectar pelo menos quatro perspectivas teóricas do direito: o direito responsivo de Selznick e Nonet¹¹, o direito como

¹¹ SELZNICK, Philip; NONET, Philippe. *Law and society in transition: toward responsive law*. New York: Harper and Row, 1978.

mediação da tensão entre faticidade e validade de Habermas¹², o direito reflexivo de Teubner¹³ e o pluralismo jurídico de Boaventura de Souza Santos¹⁴. O nível de abstração requerido para articular essas quatro perspectivas teóricas, contudo, pode ser trabalhado na perspectiva da teoria dos sistemas sociais autopoieticos de Niklas Luhmann.

Nessa perspectiva, pode-se observar que a ideia de um direito responsivo (Selznick e Nonet)¹⁵, isto é, um direito sensível aos múltiplos anseios e expectativas sociais, apresenta-se como uma interessante crítica ao normativismo neokantiano da tradição de Hans Kelsen. Mas a questão apresentada reclama do direito a institucionalização de um modelo ou um padrão de direito capaz de mediar tanto a perspectiva dos povos da floresta quanto a dos povos que não são da floresta. Claro que se pode pensar em um direito responsivo que apresenta sensibilidades simultâneas para o imaginário dos povos da floresta e para o das culturas ocidentais. Mas então como conciliar essas duas perspectivas incongruentes? Se é que essas duas perspectivas devam mesmo ser conciliadas. A sensibilidade de um direito aberto a expectativas incongruentes deve considerar também que isso exige um direito capaz de estabelecer mediações comunicativas entre dois modos de vida absolutamente distintos e em constante tensão. Precisamente essa capacidade de mediação não nos parece presente na práxis das decisões jurídicas pensadas a partir da perspectiva do direito responsivo.

Outra proposta teórica importante que, de certo modo, tangencia a questão aqui proposta é a do direito como um instrumento de mediação da constante tensão entre, de um lado, a faticidade das intervenções técnicas e, do outro, a validade objetiva, normativa e subjetiva das pretensões de verdade, correção normativa e autenticidade dessas intervenções (Habermas)¹⁶. A questão que esse problema coloca à sofisticada teoria de Habermas é, contudo, a de se um espaço público de discussão sob as exigentes condições ideais do discurso pode seriamente fazer convergir duas perspectivas tão distintas quanto são as dos povos da floresta e a dos povos que não são da floresta. Seja na dimensão da verdade epistêmica, seja na da correção normativa ou da autenticidade das ações comunicativas, uma atitude performativa recíproca entre os povos da floresta e os povos que não são da floresta dificilmente levaria a um consenso intersubjetivo. Porque até mesmo os valores, quer dizer, os fins para os quais se colocam em discussão os ideais de desenvolvimento social apresentam-se incongruentes: para a cultura ocidental, desenvolvimento como industrialização para a produção de cada vez mais riqueza, enquanto que para os povos da floresta, desenvolvimento como conservação das

¹² HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia*: entre faticidade e validade. 2 ed. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003, Vol. I.

¹³ TEUBNER, Günther. Substantive and reflexive elements in modern law. *Law & Society Review*, vol. 17, n. 2, p. 239-285, 1983.

¹⁴ SANTOS, Boaventura de Souza. *A gramática do tempo*: para uma nova cultura política. São Paulo: Cortez editora, 2006.

¹⁵ SELZNICK, Philip; NONET, Philippe. *Law and society in transition*: toward responsive law. New York: Harper and Row, 1978.

¹⁶ Especialmente: HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia*: entre faticidade e validade. 2 ed. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003, Vol. I; e _____. *Más allá del Estado nacional*. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Trotta, 1997.

práticas extrativistas sustentáveis para a garantia da segurança alimentar e espiritual. O próprio conceito de riqueza é divergente segundo a perspectiva dos povos da floresta e dos povos da cultura ocidental.

Günther Teubner apresenta uma teorização importante para essa questão, especialmente porque ele combina algumas características do direito responsivo de Selznick e Nonet com as estratégias reconstrutivas de Jürgen Habermas¹⁷. Sob o nome de direito reflexivo, Teubner propõe um direito sensível à multiplicidade das expectativas sociais incongruentes, mas ao mesmo tempo com capacidade de mediação dessa incongruência através da institucionalização jurídica de redes de negociação¹⁸. Teubner desloca a ideia tradicional da produção normativa do direito, do Estado-nação, para as organizações das formas de comunicação que constituem as expectativas incongruentes. Para assim se poder manter a sensibilidade do direito – a responsividade – à multiplicidade de expectativas sociais incongruentes e, ao mesmo tempo, organizá-las no âmbito das redes institucionais com capacidade de negociação¹⁹. Entretanto, aqui também cabe a questão: como negociar compromissos recíprocos quando o que está em jogo é a negociação de modos de vida e, por isso, da própria identidade da organização?

O pluralismo jurídico de Boaventura de Souza Santos também se apresenta como uma teoria sensível a esse tipo de problema. Mas as categorias que Boaventura Santos utiliza para organizar a observação sociológica – que ele chama de “contextos estruturais” – parecem não se encaixar bem na problemática do multiculturalismo da Amazônia Ocidental. Isso porque não se trata apenas de um pluralismo normativo entre contextos estruturais dentro de uma mesma estrutura capitalista global de sociedade²⁰, mas sim um pluralismo existencial dentro de uma tensão entre uma estrutura de sociedade capitalista (ocidental, dos povos que não são da floresta) e outra estrutura não capitalista dos povos da floresta – mas nem por isso socialista ou comunista: é outro tipo de estrutura, outro modo de vida simplesmente não-ocidental e com nenhuma pretensão globalizante.

CONCLUSÃO

Diante disso, se pode conjecturar a hipótese que um único modelo técnico de direito legítimo para as práticas sociais da Amazônia Ocidental não é apenas difícil. É impossível nas condições teóricas contemporâneas. Na Amazônia Ocidental, só se pode falar rigorosamente de desenvolvimento no plural. Porque o imaginário de desenvolvimento segundo os padrões técnicos da cultura ocidental parte de pressupostos absolutamente distintos das vivências extrativistas dos povos

¹⁷ TEUBNER, Günther. Global Bukowina: legal pluralism in the world society. In: _____ (org.). *Global law without a State*. Brookfield: Dartmouth, 1997, p. 3-28.

¹⁸ TEUBNER, Günther. Substantive and reflexive elements in modern law. *Law & Society Review*, vol. 17, n. 2, p. 239-285, 1983.

¹⁹ TEUBNER, Günther. Global private regimes: neo-spontaneous law and dual constitution of autonomous sector in world society? In: LADEUR, Karl-Heinz. (Org.) *Globalization and public governance*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 1-17.

²⁰ SANTOS, Boaventura de Souza. *A gramática do tempo*: para uma nova cultura política. São Paulo: Cortez editora, 2006, p. 435.

da floresta. E isso significa: sérias dificuldades jurídicas de normatização de padrões de sustentabilidade generalizáveis com legitimidade. Seria necessário que os povos da floresta fossem tão responsáveis pelo cumprimento desse direito quanto os povos que não são da floresta. E isso pressupõe exatamente o que é mais improvável nessa relação: o entendimento entre as perspectivas técnicas dos ideais de vida boa segundo o imaginário ocidental, de um lado, e as perspectivas dos ideais de vida boa segundo o imaginário dos povos da floresta, de outro.

Tem-se que admitir que nem tudo pode ser negociado, nem tudo pode ser discutido com vistas a um consenso. E parece que, precisamente, a negociação de imaginários sobre ideais de vida boa tão distintos quanto o desenvolvimentismo ocidental-burguês e a segurança alimentar e espiritual dos povos da floresta é uma expectativa exageradamente improvável. A solução fácil, como se sabe, é a catequização dos índios e dos demais povos da floresta, imprimindo neles o modo de vida ocidental, para a partir daí se poder negociar todo o restante. Entretanto, o que todas as teorias acima articuladas dizem é que o direito da sociedade contemporânea precisa mesmo renunciar a qualquer pretensão homogeneizante.

Catequizar ou “ocidentalizar” os índios foi a resposta mais fácil a essa série de problemas. Com isso a sociedade perdeu a possibilidade de conhecer outros modos de vida e outras experiências de desenvolvimento. Resta agora indagações. E, com elas, novos desafios teóricos e políticos. Exigir a participação política dos povos da floresta nas esferas públicas ocidentais já constitui um ato de violência, tanto quanto seria violenta a exigência da participação dos migrantes ocidentais nos rituais místicos das populações tradicionais. Por outro lado, um isolamento normativo entre as duas culturas também seria um ato de violência.

Por isso terminamos exatamente na mesma questão da qual começamos: ela não pergunta pelo modelo de direito mais adequado para as especificidades multiculturais da Amazônia Ocidental – como se se tratasse apenas de um problema de ilusão teórica sobre uma realidade exigindo adequação. Mas sim, pergunta pelo “quem” define esse modelo quando essa definição já se encontra consolidada pela própria forma de colonização. Então agora se pode ver que o problema está na própria pergunta, tipicamente ocidental, para um problema que é transocidental. E se até mesmo os procedimentos que produzem a legitimidade das decisões públicas são diferentes, então estamos diante de uma nova ordem de problemas jurídicos que, ao nosso ver, ultrapassa as respostas até hoje propostas no âmbito da teoria do direito.

Se a própria idéia de desenvolvimento não constitui um eixo de compreensão legítimo entre as duas perspectivas, não nos parece possível que um direito, tal como o praticamos hoje (positivismo neokantiano), possa assumir o papel de mediação entre formas tão distintas de modos de vida. A palavra de ordem, portanto, pode ser: pluralizar a participação política em um único espaço público de discussão, juridicamente institucionalizado e com procedimentos definidos, para suportar e comunicar as mais diversas formas de comunicação de expectativas sociais. Como fazer isso constitui um duplo desafio: um desafio teórico de tratamento dessas questões sob novas categorias de entendimento. E um

desafio político de mediação institucionalizada dessas formas de comunicação incrivelmente multiculturais em âmbitos locais.

REFERÊNCIAS

GONÇALVES, Carlos Walter Porto. *Amazônia, Amazônias*. 2 ed. São Paulo: Contexto, 2005.

HABERMAS, Jürgen. *Conhecimento e interesse*. Trad. José N. Heck. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

_____. *Direito e democracia: entre faticidade e validade*. 2ª ed. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003, Vol. I.

_____. *Más allá del estado nacional*. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Trotta, 1997.

_____. *Teoría y praxis: estudios de filosofía social*. 2 ed. Trad. Salvador Más Torres e Carlos Moya Espí. Madrid: Tecnos, 1990.

LIMA, Teófilo Lourenço de. *Do Monte Nebo a Jaru: um passado a ser conhecido*. Canoas: Ulbra, 2001.

LOUREIRO, Antônio. *A grande crise*. 2 ed. Manaus: Valer, 2008.

LUHMANN, Niklas. *La sociedad de la sociedad*. Trad. Javier Torres Nafarrate. Ciudad de México: Herder, Universidad Iberoamericana, Daad e Cátedra G. A. Humboldt, 2007.

_____. *Sistemas sociales: lineamientos para una teoría general*. Trad. Silvia Pappe y Brunhilde Erker; coord. Javier Torres Nafarrate. Barcelona: Anthropos; México: Universidad Iberoamericana, 1998.

_____. *Sociologia del rischio*. Trad. Giancarlo Corsi. Milano: Bruno Mondadori, 1996.

_____. DE GIORGI, Raffaele. *Teoria della società*. 11ª ed. Milano: Franco Angeli, 2003.

SANTOS, Boaventura de Souza. *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez editora, 2006.

SELZNICK, Philip; NONET, Philippe. *Law and society in transition: toward responsive law*. New York: Harper and Row, 1978.

SPENCER-BROWN, George. *Laws of form*. New York: Dutton, 1979.

TEUBNER, Günther. Global Bukowina: legal pluralism in the world society. In: _____ (org.). *Global law without a State*. Brookfield: Dartmouth, 1997, p. 3-28.

_____. Global private regimes: neo-spontaneous law and dual constitution of autonomous sector in world society? In: LADEUR, Karl-Heinz. (Org.)

Globalization and public governance. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 1-17.

_____. Substantive and reflexive elements in modern law. *law & society review*, vol. 17, n. 2, p. 239-285, 1983.

