

DIREITOS HUMANOS E PENSAMENTO INDÍGENA NO BRASIL: UM BREVE PERCURSO SOBRE A VIOLÊNCIA DA INVISIBILIZAÇÃO DOS MODOS INDÍGENAS DE SER, FAZER E VIVER

Fernando Antonio de Carvalho Danta*

A edição, em 29 de maio de 1537, da Bula *Veritatis Ipsa* pelo Papa Paulo III, declarando serem os índios homens e que, como tal, tinham alma, reforça o entendimento geral de que a bestialidade era a característica dominante ou a imagem que os colonizadores, tanto espanhóis como portugueses, atribuíam às pessoas indígenas. A necessidade da declaração papal, defendida pelo Frei Bartolomé de Las Casas, por si, confirma isto.

No Brasil, o percurso da história dos povos indígenas é marcado por diferentes formas de violências institucionalizadas que configuram âmbitos de injustiças igualmente institucionalizadas. Começa pela negação à humanidade, transita em longo tempo pela negação da cultura e chega à contemporaneidade consubstanciada no limite ao exercício de direitos e, conseqüentemente, de cidadania.

Esses processos marcam, hoje, nos contextos orientados pelos direitos humanos, aquilo que conhecemos como práticas genocidas, etnocidas e epistemicidas. Descortinar a violência desses processos, de modo bastante simplificado constitui o objeto das palavras e idéias que trago a seguir.

O preconceito contra os povos indígenas reside, segundo GEORG, em três fatores aliados às características culturais dos povos indígenas brasileiros, influíram na formação de uma mentalidade duvidosa nos colonizadores sobre a possível humanidade dos índios:

* Pesquisador do Centro de Estudos Sociais América Latina. Membro do Conselho Científico do Observatório da Justiça Brasileira. Professor colaborador do Programa de Pós-graduação em Direito Agroambiental da Universidade Federal do Mato Grosso. Professor colaborador do Programa de Doctorado em Estudios Latinoamericanos da Universidad Nacional da Costa Rica. Doutor em Direito pela Universidade Federal do Paraná.

a antropofagia, tratada como o “caráter de uma raça perversa e degenerada”; a inimizade constante entre as tribos que se apresentava como uma “expressão ulterior da degeneração” e, por último, a impressão de que essas sociedades não possuíam qualquer “instituição social, jurídica ou política”, logo, constituindo-se em gente “sem fé, sem lei e sem rei”.

Por outro lado, Etxeberria, tomando como referência os adjetivos empregados pelos colonizadores espanhóis para qualificar negativamente a imagem dos povos indígenas, tais como: “homens naturais sem cultura; bestas aos quais, como tais, se podem tratar; seres humanos que devem ser tratados como tais e, em decorrência, homens sim, mas, homens iníquos e bestiais que devem ser escravos”, entende que essa construção inferiorizadora foi produto da cultura ocidental, tendo como intuito a destruição das diferenças.

Do mesmo modo, no caso brasileiro, os documentos e discursos oficiais também desqualificaram os povos indígenas, por meio de nomenclaturas depreciativas, como selvagem, gentio, aborígene, negro da terra, bugre, caboclo, bronco, ocioso, errante, incivilizado, bárbaro, indolente. Não era diferente ao se referirem às sociedades indígenas, conhecidas como hordas selvagens, povos incultos, agremiações de aborígenes, raça vencida, tribus hostis, entre outros.

O poder dessas palavras engrossava, legitimava as práticas “civilizatórias” no modelo ocidental, uma vez que a negação do estatuto do ser diferente e, conseqüentemente, do viver diferente, impunha o processo de catequização, tendo em vista o interesse no aproveitamento da mão-de-obra indígena, o apossamento das terras e a conversão na fé cristã.

Esse processo implicou em transformações no modo de vida indígena, impondo uma radical desarticulação do espaço social, como é o caso dos aldeamentos, cuja finalidade era atraí-los às cercanias das fazendas que necessitavam de mão-de-obra.

Os modos de ser fazer e viver dos povos indígenas, incomodavam o pensamento colonial porque traziam, em si, estampada a marca da diferença, do pensar diferenciado, como os Ticuna no relato abaixo sobre a simbiose entre seres humanos e a natureza.

Nos tempos antigos, as pessoas se reuniam uma vez por ano e andavam até a árvore chamada “tchauparane”, a árvore dos terçados e dos facões. Aí ficavam esperando que caíssem no chão. Quando eles caíam, as pessoas ouviam: “terutchipetü cuyaru! terutchipetü cuyaru!” Assim surgiu o nome do Cujaru, um lugar perto do rio Jucurapá onde essa árvore existia.¹

O relato acima compõe o corpo de representações histórico-míticas do povo Ticuna, a maior sociedade indígena brasileira, habitante do extremo oeste da Amazônia nacional, na longínqua tríplice fronteira entre Brasil, Colômbia e Peru. Durante muito tempo, ou melhor, durante séculos, a racionalidade cartesiana norteadora dos ideários social e político-estatal no Brasil, guiou-se pelo olhar míope da mirada etnocentrista e colonizadora ocidental. Desta forma não encontrou nas ações, nas narrativas, nos modos de vida, enfim,

1 Ferreira, A. J. et al. (1997). *O livro das árvores*. Benjamin Constant: Organização Geral dos Professores Ticuna Bilíngües.

no pensar de indivíduos e povos nativos, algo importante, com qualidades epistêmicas ou humanas para assim desqualificar, por irracional ou folclórico, a complexidade das formas de vida e organização social de povos étnico e culturalmente diferenciados.

Não é desejável, tampouco aceitável no atual momento histórico, que este desprezo ainda ocorra. Não é possível, contemporaneamente, desprezar o fato de que as formas de vida das diferenças sócio-culturais entre outras, constituem a pluralidade humana e merecem reconhecimento, respeito, e a garantia de espaços de atuação política e de exercício das ações da vida. Neste sentido os raciocínios explicativos da realidade dessas diferenças nos mostram suas histórias como parte essencial de suas vidas, contextualizadas nos diversos momentos das suas existências e especificadas em narrativas e imagens particulares.

O relato Ticuna nos traz o âmbito de compreensão e explicação do mundo e das vidas desse povo, neste caso singular, construído a partir do processo de contato com a sociedade brasileira. Este processo, na conceituação de Souza Lima, processos de “guerras de conquista”, empreendidas pelo Estado, no intuito de pacificar os povos indígenas, se desenvolveram por meio de estratégias, táticas e ações coordenadas, sendo na distribuição de brindes uma das principais ações possibilitadoras da atração dos povos indígenas ao convívio “pacífico” com os não índios.

“Tchauparane”, a árvore dos facões, carrega em si os mecanismos simbólicos da história do contato, numa espécie de solução idealizada, mitificada e, ao mesmo tempo materializada e prática, para a violência, os traumas e as alegrias do confronto com o colonizador, em sua forma cultural específica de adaptação do raciocínio nativo sobre o meio – no caso, a floresta – provedor das necessidades materiais básicas, ao contexto de relação com a sociedade brasileira, sua tecnologia e forma de vida. Os Ticuna, seguramente, na construção do relato, humanizaram o contato a seu modo cultural. Esta afirmação põe em evidência a pluralidade de sentidos filosóficos na medida em que, ao manifestar esse horizonte de compreensão os Ticuna “se situam em relação a si mesmos e aos seus semelhantes, bem como, com as coisas da natureza”.

Esse fato, e muitos outros, demonstram como ao longo da história, os povos indígenas a sociodiversidade e a formação pluriétnica da sociedade brasileira foram singularmente abordadas na regulação jurídica passada, pelo viés da invisibilidade e da negação de direitos.

Com o advento da Constituição de 1988, seu alcance e projeções no tempo presente o paradigma da invisibilidade e do silêncio, tanto no direito como na história, dão lugar ao reconhecimento e a ação emancipatória. Ainda assim, a ideologia racionalista do conhecimento jurídico, formalizado a partir da matriz cultural ocidental que gerou o direito moderno, capitalista e individualista, destruiu ou relegou ao silêncio muitas e diversificadas formas de vida e de saberes, ainda persiste e merece críticas.

Apesar da histórica e institucionalizada violência jurídica, os povos indígenas sobrevivem e são parte integrante da realidade social brasileira. Ao longo da história,

bem assim na contemporaneidade, passaram e passam por diversas ocasiões de confronto de culturas em casos concretos afetos ao direito e à justiça, subjugados ao domínio da razão colonial ou moderna em detrimento de toda a riqueza cultural própria.

Começando pelo campo da territorialidade imposta, os aldeamentos constituíram dupla violência ao negar aos índios o direito de utilização cultural do seu espaço territorial ao mesmo tempo em que impunham um novo modo de ordenação desse espaço ao estilo europeu. Ao discorrer sobre as formas de representação do ideário estético-espacial europeu no novo mundo, Theodoro afirma que “a colonização portuguesa e a espanhola envolveram o transplante para o outro lado do oceano das formas de representação ibérica. Transformadas em ação estas imagens passaram a reger a conquista e a exploração da América”.

A conversão à fé cristã com a evangelização, a transformação do modo de vida e a reordenação espacial dos povos indígenas com o sistema de aldeamentos, constituíram os processos materiais de implantação do ideário colonial que perpassou os cinco séculos de dominação da cultura e racionalidade ocidental sobre as culturas e racionalidades do outro indígena no continente americano.

Este aspecto de redução tupinizante é um reforço à negação do ser indígena diferenciado, pela generalização semântica.

Outro aspecto da violência institucionalizada se manifestou na redução tupinizante, fundada no trinômio, índios Tupi, Língua Tupi, deus Tupã. Esse aspecto “configurante” de tipos que teve a língua geral, como instrumento de conquista, estruturada em padrões da gramática latina transpôs para o ambiente dos seus falantes - de acordo com Rodrigues, conceitos da cultura ocidental, como também conceitos não culturais ou universais, por meio da adoção de empréstimos lexicais e decalques fraseológicos, de conjunções e de nomes de números a partir do 4 ou 5 do português e do espanhol.

Este é, sem dúvida, um aspecto importante no bojo da política de civilização, uma vez que, a língua constitui um espaço privilegiado para a inculcação de valores de uma cultura sobre outra; no caso, os valores ocidentais da cultura européia.

Assim, os aldeamentos, a depreciação semântica generalizante e a tentativa de redução lingüística constituíram ideal e formas políticas violentas de negação das diferenças e práticas históricas de invisibilidade, amparadas no que Sousa Santos hoje denomina de conhecimento-regulação, característico da ciência e do pensar modernos. Realmente, no caso do processo de colonização dos povos indígenas brasileiros, “o domínio global da ciência moderna como conhecimento-regulação acarretou consigo a destruição de muitas formas de saber”, quando não ao silêncio.

Essa idéia encontra similitude prática com algumas ações desencadeadas pelo governo colonial do Brasil, especialmente no Pará e Maranhão, na segunda metade do século XVIII, formalizadas na lei conhecida como Diretório que se deve observar nas povoações do Pará e Maranhão, editada em 3 de maio de 1757. Esta lei foi tornada geral e, portanto, eficaz em todo o território brasileiro, pelo Alvará de 17 de agosto de 1758.

O Diretório, segundo Almeida, “exprime uma visão de mundo, propõe uma transformação social, é o instrumento legal que dirige a execução de um projeto de civilização dos índios articulados ao da colonização”. Dentre as noventa e cinco instruções da norma, saliente-se as seguintes: uso exclusivo da língua portuguesa, estímulo ao casamento entre índios e brancos, convívio social nas novas povoações ou nas antigas missões – elevadas à categoria de vilas – regulados pelas leis civis do reino.

Por que estas instruções foram de fundamental relevância para o fundamento das práticas dominantes de negação? A reduzida possibilidade de resposta para este questionamento, dada a complexidade do contexto sócio-culturalmente plural em que a pergunta é formulada, se constitui em permanente desafio para as ciências sociais e humanas, especialmente, para o direito. Do ponto de vista ideológico, possibilitaram as hetero-adscricões que vão desde a nomação dos povos indígenas, ao registro histórico do discurso colonizador, e deste somente, sobre as sociedades indígenas e seus modos de vida. Do ponto de vista prático, possibilitaram o ambiente de dominação, em vista da suposta inferioridade cultural dos índios.

Nesse projeto de cunho eminentemente civilizatório, a violência institucional é manifesta. As suas instruções, com caráter de norma, quando projetadas no tempo e no espaço, demonstram o quanto as bases da política colonialista em relação aos índios foram traçadas segundo a possibilidade de extermínio das sociedades indígenas, por meio da destruição de suas culturas. Em primeiro lugar, porque essa idéia perpassou a história fundamentando as políticas, quando não de morte física, de morte simbólica pela assimilação e pela integração (no sentido colonial da descaracterização) dos povos indígenas a uma homogênea sociedade colonial e posterior comunidade nacional. Em segundo, dado o caráter relacional entre as questões indígenas e a pretensão de se demarcar o domínio territorial do Estado.

Ao largo da história do direito e, especialmente, no antigo Código Civil brasileiro, ao conceituar os povos indígenas como selvagens, o legislador consagrou e colocou os valores da cultura branca ocidental e dominante na sociedade brasileira, em patamar superior e assumiu postura eminentemente etnocêntrica. Deste modo, deu-se continuidade ao processo de invisibilidade dos povos indígenas. Não somente invisibilidade como também punição porque, desta feita, carregada de violência simbólica posto que encerra preceito normatizado.

Toda a sociodiversidade indígena reduzida à categoria de selvagem, que deveria passar à civilização. Esse estado de passagem, da barbárie à civilização, concretizou uma natureza de pessoa genérica, abstrata e, assim inexistente no mundo real, a pessoa em transição. Aplica-se, desta forma, o trânsito necessário da pessoa indígena pelos patamares da categorização vigente no século XIX: o selvagem que em contato amistoso com a sociedade envolvente se torna doméstico e, por fim, quando amansado pelo processo civilizatório, na Modernidade tardia do século XX brasileiro, transformava-se em cidadão comum, integrado à comunhão nacional e, conseqüentemente, com direitos iguais.

O freio a esse processo colonial renovado, veio com a Constituição Federal brasileira de 1988 que reconheceu os direitos poliétnicos dos povos indígenas brasileiros, com o casamento indissociável do reconhecimento das pessoas como sujeitos coletivos diferenciados, organizações sociais, territórios, línguas, culturas e tradições, portanto, modos de ser, fazer e viver de acordo com a especificidade de cada povo.

A violência agora, se manifesta na renitência do Estado em fazer efetivos esses direitos, não se aparelhando em configurações institucionais heterogêneas que possibilitem âmbitos públicos plurais que concretizem uma justiça cotidiana para com os povos indígenas e possibilitem o exercício da cidadania. Uma cidadania indígena diferenciada, crítica e criativa. Uma outra cidadania, oposta ao seu tradicional e abstrato conceito.

A cidadania, tradicionalmente concebida como sinônimo de nacionalidade, decorrente do título legal concedido pelos Estados aos indivíduos que integram seu corpo social com igualdade, homogeneidade, identidade e aspirações comuns, reduzida ao espaço nacional, requer transformações no atual contexto mundial.²

Esse contexto é caracterizado externamente pela construção política de espaços transnacionais com evidente predomínio do interesse econômico e, no âmbito interno dos Estados, pela diversidade sócio-cultural e étnica historicamente invisibilizada pelo violento processo de homogeneização social e cultural. Pugnar por uma nova cidadania significa romper limites. Os clássicos limites conceituais à própria cidadania, ao Estado e ao direito.

Os limites do Estado monocultural, assim como do direito monístico, provocou a exclusão das diferenças étnicas e culturais, de modo velado pela suposta universalidade do princípio da igualdade e pelo difundido conceito de cidadania legal, igualitária e indiferenciada, baseada na dialética interno/externo e, em termos identitários, nós e os outros. Assim, no intento de romper com a exclusão que marcou a história dos povos indígenas brasileiros, propõe-se para estes uma cidadania nova e resignificada baseada no alargamento da idéia de vínculos sociais, culturais, jurídicos e políticos de pertença concomitante às suas sociedades e culturas particulares e ao Estado.

Esta questão tem estimulado intensos debates provocados pelo processo de globalização econômica, cultural e política e pelas reivindicações de reconhecimento das diferenças. Fariñas Dulce, baseada no novo contexto mundial de descentralização jurídica, da pluralidade cultural e normativa e, principalmente, das exigências de reconhecimento jurídico e político das diferenças e das heterogêneas identidades

2 Não é propósito do presente trabalho, discorrer detalhadamente sobre a evolução histórica do instituto da cidadania, o que implicaria apresentar, de modo contextual e consistente, as diferentes teorias formuladas desde os seus primórdios atenienses, passando pelo *civis romanus* e *citoyen* francês e finalmente chegando à idéia moderna ocidental consagrada a partir de diferentes formas de Estado e de sistemas políticos. Portanto, optou-se pela discussão a partir da contemporaneidade com algumas incursões históricas e teóricas, quando pertinentes ao tema específico dos povos indígenas.

étnico-culturais, bem como na insuficiência conceitual da noção clássica de cidadania, propõe um repensar desta a partir de dois espaços reguladores e interdependentes. O espaço particular, interno aos Estados nacionais que deve gerar a noção de “cidadania fragmentada ou diferenciada” e o espaço externo, transnacional, global, não vinculado à regulação do Estado nacional e a sua territorialidade, gerador da noção de “cidadania cosmopolita ou global”.³

A cidadania diferenciada, segundo a autora, deve ser fundada no reconhecimento do direito à diferença como valor jurídico e político que propicie – calcada em princípios democráticos – a preservação e manifestação da identidade, assim como a participação pública nos âmbitos político, social, cultural e econômico, desde e com suas diferenças. Isto equivale dizer que é a participação do sujeito diferenciado, duplamente contextualizado e relacionado no seu universo particular e comunitário bem como no âmbito do Estado. Já a cidadania cosmopolita ou global seria aquela que transcende as fronteiras e a soberania do Estado nação, se transnacionaliza, uma categoria de cidadania globalizada.⁴

Para os contornos da cidadania indígena que se pretende oferecer no presente trabalho, a conjugação das duas formas de cidadania acima descritas pode oferecer uma ampla possibilidade emancipatória dos povos indígenas, tanto no contexto local como no global. Em primeiro lugar, porque historicamente foi negado aos índios o direito de expressar suas identidades e diferenças tendo em vista a violência dos processos de morte lenta, física e cultural, ou seja, da “idéia de inevitabilidade de seu desaparecimento como experiência coletiva viva, capaz de repor suas instituições a cada ato, capaz de manter, no tempo, uma cultura própria”.⁵ Em segundo, porque, na atualidade, a inefetividade das normas constitucionais de reconhecimento impedem seu exercício pleno portanto, é tímida a participação política dos índios nos âmbitos do Estado,⁶ assim, se constitui em um vir a ser realidade e, por último, os movimentos sociais indígenas reivindicam direitos e constroem espaços de luta que extrapolam o contexto do Estado nacional.

A tarefa não é simples. Basta o dado populacional comparativo entre o que foram, em números, os povos indígenas no início do processo de colonização e

3 Fariñas, M. J. (2000). *Globalización, ciudadanía y derechos humanos*. Madrid: Dinkinson/Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas/Universidad Carlos III de Madrid. Pp. 35-36.

4 Fariñas, M. J. Op. cit., pp. 36-44.

5 Paoli, M. C. (1983). *O sentido histórico da noção de cidadania no Brasil: onde ficam os índios?* In, COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO. O índio e a cidadania. São Paulo: Brasiliense. P. 21.

6 Atualmente, apenas três representantes indígenas ocupam assento em órgãos consultivos federais da administração pública: Francisca Novantino-Paresi no Conselho Nacional de Educação, Escrawen Sompré-Xerente no Conselho Nacional do Meio Ambiente e Azelene Kring Inácio-Kaingang no Conselho Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional e no Conselho Nacional de Combate à Discriminação. A Comissão intersetorial da saúde indígena do Conselho Nacional de Saúde tem, entre seus membros, os seguintes indígenas: Euclides Pereira, Clovis Ambrózio, Francisco Avelino Batista e Wilson Jesus de Souza. Participa, como convidado para assistência das reuniões do Conselho de Gestão do Patrimônio Genético, Edilson Martins Melgueiro-Baniwa.

a população indígena atual. De aproximadamente 3 milhões foram reduzidos a 350 mil,⁷ para constatar que as relações históricas dos povos indígenas com a sociedade nacional resultaram em situações violentas de extermínio físico, o que as caracteriza como processos genocidas, e, por conseguinte, extermínio cultural que configura “epistemicídios”, na expressão de Sousa Santos.⁸

Por outro lado, pode-se dizer, também, que a política assimilacionista levada a cabo pelo Estado, por meio dos programas institucionais de integração dos povos indígenas à comunhão nacional, visando a emancipação individual e integração no sistema produtivo capitalista⁹ e conseqüente descaracterização ou desaparecimento das respectivas sociedades, em nome da civilização, da liberdade e da igualdade, consistiu em “epistemicídio”.

Assim, em contextos histórico e político tão adversos aos povos indígenas, a igualdade de direitos na perspectiva assimilacionista significa morte, porque representa um diluir-se no conjunto social homogêneo da sociedade nacional. Morte, quando não física, cultural. A cidadania clássica, portanto, como instituto fundado na igualdade e na liberdade, segue no significado, o mesmo destino.

O conteúdo do conceito de cidadania, para Marshall envolve três categorias de direitos: direitos civis, direitos políticos e direitos sociais.¹⁰ Os direitos civis e políticos constituem uma gama de direitos fundamentais relacionados ao indivíduo como sujeito de direitos e obrigações e, de um modo geral, tratam da liberdade, da igualdade formal e da dignidade da pessoa; já os direitos sociais, de natureza coletiva, referem-se às condições de manutenção e reprodução da vida em sociedade.

Como libertar tem o sentido de igualar no âmbito conceitual da cidadania clássica, os índios com liberdade e igualdade seriam os índios emancipados que deixariam de ser índios, abandonariam a diferença cultural e organizativa. Seriam os índios cidadãos, iguais, em direitos, aos cidadãos nacionais. Essa perspectiva que orientou ideologicamente a legislação brasileira referente a estes povos constituiu, como já foi

7 Ribeiro, B. (1987). *O índio na história do Brasil*. São Paulo: Global Editora.

8 Para o autor, “O privilégio epistemológico que a ciência moderna se concede a si própria é, pois, o resultado da destruição de todos os conhecimentos alternativos que poderiam vir a pôr em causa esse privilégio. Por outras palavras, o privilégio epistemológico da ciência moderna é produto de um *epistemicídio*. A destruição de conhecimento não é um artefato epistemológico sem conseqüências, antes implica a destruição de práticas sociais e a desqualificação de agentes sociais que operam de acordo com o conhecimento em causa” (1997, p. 242).

9 Através de projetos institucionais no âmbito do “Programa de Desenvolvimento de Comunidades Indígenas”, administrativamente conhecidos como “Programas de Desenvolvimento Comunitário”. Na prática, esses programas desenvolveram uma desastrosa sistemática de substituição dos sistemas de produção de subsistência baseados na policultura tradicional dos povos indígenas, pelo sistema de agricultura capitalista intensiva e monocultora, principalmente, no sul do país. Segundo o discurso oficial “Estes programas de desenvolvimento comunitário são elaborados de acordo com as aspirações das comunidades indígenas, e têm como objetivo a estruturação dos setores da economia de subsistência e de comercialização, desenhando ações concretas para o engajamento das comunidades indígenas com grau de aculturação mais elevado, no processo de desenvolvimento econômico e social”. FUNAI-Fundação Nacional do Índio. *Legislação, Jurisprudência Indígenas*. [s.l.]: 1983, p. 3.

10 Marshall, T. H. (1963). *Cidadania, classe social e status*. Rio de Janeiro: Zahar. P. 67.

visto, a noção de pessoa em transição da barbárie à civilização. A mesma dialética campo/cidade e interno/externo que orienta a definição do instituto da cidadania.

Deste modo, as desastrosas evidências empíricas dos processos institucionalizados de transformação do índio em não índio – depopulação, descaracterização cultural, exclusão, marginalização, entre outros – para atingir o estatuto de cidadão, provocam uma necessidade de questionamento sobre os “custos” dessa transformação como assinala Souza, para quem:

A possibilidade de se antepor à inevitabilidade das leis do desenvolvimento capitalista nos remete à questão fundamental: como impedir a destruição dos povos indígenas? Como garantir a sua liberdade de existência? É no interior desse quadro que cumpre verificar se a extensão da cidadania às populações indígenas significará a sua sobrevivência e sua liberdade. Ou se, ao contrário, longe de implicar a condição de sua preservação, seria um golpe de morte na sua liberdade de viver e sobreviver e a implantação violenta de uma igualdade. Igualdade essa que, ao tudo ‘igualar’, termina com as diferenças e, portanto, com a liberdade.¹¹

Do ponto de vista estritamente jurídico, salienta Souza Filho, o conceito de cidadania se vincula ao conceito de Estado implicando em direitos e obrigações com uma ordem política e jurídica em cuja elaboração e sentido os povos indígenas não contribuíram nem comungam, porque são sociedades sem estado e, também, por possuírem valores, sistemas simbólicos e organização social diferenciados dos da modernidade ocidental. Portanto a inexistência de vínculos sociais, culturais e políticos, poderia levar a conclusão de que os índios não são cidadãos brasileiros. Entretanto, conclui o autor, em razão do critério de determinação da cidadania adotado pelo direito brasileiro, baseado no *jus solis*, por nascerem no território nacional, os índios, individualmente, adquirem a cidadania brasileira. São, paradoxalmente, cidadãos brasileiros e possuem identidades culturais conflitantes com a identidade homogênea nacional, portanto a cidadania indígena é uma ficção.¹²

Uma ficção jurídica tensionada, atualmente, pela necessidade de conjugar, harmonizar, os valores individuais da igualdade com os coletivos das diferenças.¹³

Portanto, a cidadania diferenciada indígena deve expressar um repensar das noções clássicas de sociedade, de Estado e do direito, e conseqüentemente, do próprio

11 Souza, M. T. (1983). *Os índios e os “custos” da cidadania*. In, COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO. O índio e a cidadania. São Paulo: Brasiliense. Pp. 41-42.

12 Souza, C. F. (1983). *A cidadania e os índios*. In, COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO. O índio e a cidadania. São Paulo: Brasiliense. Pp. 44-51. Muito embora a publicação do artigo tenha ocorrido em momento anterior ao do atual regime constitucional, tanto do ponto de vista do critério legal de aquisição da cidadania, como em relação ao problema da cidadania indígena, o pensamento do autor continua atual. No mesmo sentido, Dallari, D. (1983). *Índios, cidadania e direitos*. In, COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO. O índio e a cidadania. São Paulo: Brasiliense. Pp. 52-58.

13 Fariñas, M. J. (2000). *Globalización, ciudadanía y derechos humanos*. Madrid: Dinkinson/Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas/Universidad Carlos III de Madrid. P. 39.

conceito de cidadania,¹⁴ buscando, dialogicamente, a inserção pela participação democrática da pluralidade de sujeitos diferenciados indígenas desde seus contextos e identidades particulares, no contexto maior do Estado.

Para que ocorra sem descaracterização cultural, esta inserção deve ser acompanhada das garantias da sobrevivência física e cultural dos povos indígenas nos seus espaços territoriais e com igualdade complexa baseada na diferença reconhecida constitucionalmente e no respeito à diversidade humana, social e cultural que representam.

Um ponto de partida para a construção conceitual de uma nova cidadania diferenciada, que atenda a composição pluriétnica dos Estados contemporâneos, tanto intrínseca na realidade ibero-americana, como provocada pela imigração nos países do primeiro mundo, é oferecido por Herrera Flores e Rodríguez Prieto. Para estes autores, a cidadania não constitui um *status*, portanto, um sujeito não é cidadão, ele “tem” cidadania; sendo assim, a concebem como uma “técnica para o exercício da democracia” pelos pressupostos de que:

Em primeiro lugar, a cidadania tem haver com algo mais além da pertença a um Estado nação e sua correspondente legalidade. No mundo contemporâneo existem múltiplos espaços e legalidades que fazem da cidadania algo mais complexo do que a simples nacionalidade. Em segundo lugar, a cidadania não outorga algum estado ontológico. Não se é cidadão. Se *tem* ou não se tem cidadania (...) Em terceiro lugar, que a cidadania não é um *status*, é uma técnica, um instrumento que usado corretamente pode nos permitir exercer a busca e a consolidação de outros instrumentos ou meios que nos aproximem do objetivo/projeto de autogoverno.¹⁵

A cidadania indígena, em atenção ao conjunto de direitos diferenciados reconhecidos constitucionalmente, exige o exercício desses direitos pela participação democrática dos índios nos processos institucionais estatais referentes a assuntos e âmbitos que lhes digam respeito e, também, à criação dos meios institucionais ou a

14 A “reformulação” da idéia de cidadania. Esse o entendimento de Antonio Enrique Pérez Luño, ao analisar o atual contexto político de integração dos Estados nacionais da Europa à União Européia. Propõe, para tanto, a noção de “cidadania multilateral”. Pérez, A. E. (2002). Diez tesis sobre la titularidad de los derechos humanos. In, F. J., Roig (Org.), *Una discusión sobre derechos colectivos* (p. 267). Madrid: Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas/Universidad Carlos III.

15 Herrera, J. e Rodríguez, R. (Agosto, 2000). Hacia la nueva ciudadanía: consecuencias del uso de una metodología relacional en la reflexión sobre la democracia. *Crítica Jurídica: Revista latinoamericana de política, filosofía e direito*, 17, 302-303. Texto original: “En primer lugar la ciudadanía tiene que ver con algo más que la pertenencia a un Estado Nación y su legalidad correspondiente, En el mundo contemporáneo existen múltiples espacios y legalidades que hacen de la ciudadanía algo más complejo que la simple nacionalidad. En segundo lugar, la ciudadanía no otorga algún tipo de status ontológico. No se es ciudadano. Se tiene ciudadanía. Nadie puede, al estilo de Kane de Orson Welles, arrogar-se el título de Ciudadano frente a los que no los poseen. Por ello y en tercer lugar, afirmamos que la ciudadanía no es un *status*. Es una técnica, un instrumento que usado correctamente puede permitirnos ejercer la búsqueda y la consolidación de otros instrumentos o medios que acerquen al objetivo/proyecto del autogobierno” (tradução livre).

heterogeneização das instituições estatais,¹⁶ o que permitirá o desenvolvimento e a construção simétrica de relações sociais indígenas entre eles mesmos, ou seja, entre os diversos povos que compõem a diversidade étnico-cultural, relações com a sociedade envolvente e com o Estado.

Impõe-se a este espaço democrático de relações sociais, a não subordinação dos povos indígenas em razão das suas identidades diferenciadas,¹⁷ nem o conflito dialético contínuo. Impõe-se, sim, a mediação pelo diálogo intercultural. Nos dizeres de Panikkar, transformar o conflito dialético em “tensão dialógica” e buscar, por meio do diálogo, situações de equilíbrio baseadas na abertura mútua e recíproca para o reconhecimento, respeito e exercício dos direitos das identidades e dos valores diferenciados.¹⁸

O diálogo intercultural, portanto, se configura como um “espaço e um instrumento” da nova cidadania indígena, diferenciada, multicultural, dinâmica, criativa e participativa no sentido de construir os direitos diferenciados indígenas e, como consequência, criar, também, contextos plurais e heterogêneos onde a convivência democrática possibilite o desenvolver das ações da vida sem opressão, sem exclusão.

As condições da possibilidade de diálogo entre as sociedades indígenas e o Estado brasileiro é um tema que ocupa na atualidade grandes espaços de discussão e reflexão. Para Oliveira, ancorado na ética da libertação de Enrique Dussel, essa possibilidade somente é factível a partir da institucionalização de uma nova normatividade discursiva “capaz de substituir o discurso hegemônico exercitado pelo pólo dominante do sistema interétnico”.¹⁹

16 A autora propõe como princípio, que o âmbito público democrático deveria prover de mecanismos para o efetivo reconhecimento e representação das vozes e perspectivas particulares daqueles grupos constitutivos do ambiente público que estão oprimidos e em desvantagem. Tal representação de grupo implica a existência de mecanismos institucionais e recursos públicos que apoiem: a) a auto-organização dos membros do grupo de modo que estes alcancem uma autoridade coletiva e um entendimento reflexivo de suas experiências e interesses coletivos no contexto social; b) a análise de grupo e as iniciativas grupais para a proposta de políticas em contextos institucionalizados, nos quais os que tomam decisões estão obrigados a mostrar que suas deliberações levaram em conta as perspectivas de grupo; e c) o poder de veto para os grupos a políticas específicas que afetem diretamente a um grupo, tais como, política sobre direitos reprodutivos para as mulheres e política sobre o uso da terra para os povos indígenas. Young, I. M. (2000). *La justicia y la política de la diferencia*. Madrid: Ediciones Cátedra. P. 310.

17 Sobre os múltiplos níveis das relações de subordinação, ver: Mouffe, C. (1993). *The return of the political*. Londres: Verso.

18 Panikkar, R. (1990). *Sobre el diálogo intercultural*. Salamanca: Editorial San Esteban. Pp. 50-53. Sobre o modo dialógico de tratar as posições conflitivas o autor faz as seguintes considerações: uma sociedade pluralista somente pode subsistir se reconhece, em um momento dado, um centro que transcende a compreensão dela mesma por cada membro ou pela sua totalidade; o reconhecimento desse centro é algo dado que implica um certo grau de consciência que difere segundo o espaço e o tempo; o modo de manejar um conflito pluralista não é uma das partes tentando discursivamente convencer a outra, nem pelo procedimento dialético, senão pelo diálogo dialógico; discussão, oração, palavras, silêncio, decisões, acomodações, autoridade, obediência, exegese de regras e constituições, liberdade de iniciativa, rupturas, são atitudes próprias de tratar o conflito pluralista; há um contínuo entre multiformidade e pluralismo e a linha divisória situa-se em função do tempo, lugar, cultura, sociedade, resistência espiritual e flexibilidade; o problema do pluralismo não pode ser resolvido pela manutenção de uma postura unitária; o trânsito da pluralidade para a multiformidade e, desta ao pluralismo pertence às dores crescentes da criação e ao verdadeiro dinamismo do universo.

19 Oliveira, R. (2001). *Sobre o diálogo intolerante*. In: GRUPIONI, Luís Donizete Benzi. Povos indígenas e tolerância: construindo práticas de respeito e solidariedade. São Paulo: Edusp. P. 252.

O discurso dominante, um discurso universalista e competente que excluiu as sociedades indígenas ao longo da história, ideologizou e naturalizou as diferenças culturais ora como bárbaras e selvagens, ora românticas e folclóricas, mas, sempre, e principalmente, como óbices à integração, unificação e desenvolvimento do Estado. Os povos indígenas compõem o mosaico social e cultural brasileiro, como sociedades culturalmente diferenciadas da nacional hegemônica. A diversidade sociocultural que esses povos configuram, ocultada no longo processo de colonização e de construção do Estado Nacional, teve no direito positivado, um dos mais poderosos mecanismos de exclusão que, sendo fundamento da política indigenista levada a cabo, primeiro pela Coroa portuguesa e, em seguida, pelo Estado brasileiro, promoveram genocídios e etnocídios responsáveis pela depopulação e pelo desaparecimento de numerosas culturas e povos indígenas.

A apreensão parcial que o direito positivado faz da realidade social, por meio de mecanismos de poder que valoram e privilegiam uma determinada forma de vida e práticas sociais como boas, com a conseqüente juridicidade amparada pelo Estado, institucionalizou, ao longo da história do direito no Brasil, a exclusão do espaço jurídico-político nacional, das pessoas indígenas e suas sociedades, suas vidas, seus valores e suas formas diferenciadas de construção social da realidade.

Nesse sentido, os colonizadores portugueses desconsideraram a existência de povos autóctones, com organizações sociais e domínio territorial altamente diversificados e complexos, negando aos seus membros a qualidade de pessoas humanas ou de uma humanidade viável,²⁰ motivo pelo qual justificavam a invasão e tomada violenta do território, a escravização, as guerras, os massacres e o ocultamento jurídico.

O direito colonial, e posteriormente o nacional seguiram o mesmo caminho. A formulação jurídica moderna do conceito de pessoa enquanto sujeito de direito, fundado nos princípios liberais da igualdade e liberdade que configuram o individualismo, modelo adotado pela juridicidade estatal brasileira e estampado no Código Civil de 1916, gerou o sujeito abstrato, descontextualizado, individual e formalmente igual, e classificou as pessoas indígenas, não como sujeitos diferenciados, mas, diminutivamente, entre as pessoas de relativa incapacidade, ou pessoas em transição da barbárie à civilização. Esta depreciação justificava a tutela especial exercida pelo Estado, os processos e ações públicas voltados para a integração dos índios à comunhão nacional, o que equivale dizer, transformar os índios em não índios.

Com a promulgação da Constituição de 1988 reconhecendo expressamente as diferenças étnico-culturais que as pessoas indígenas e suas sociedades configuram, pelo reconhecimento dos índios, suas organizações sociais, usos, costumes, tradições, direito ao território e capacidade postulatória, um novo tempo de direitos se abre aos povos indígenas. Um novo tempo, não mais marcado pela exclusão jurídica e sim

20 Conforme Souza, comentando o imaginário europeu sobre o Brasil, a partir dos relatos de Fernão Cardim. Souza, L. (1986). *O diabo e a terra de Sta. Cruz. Feitiçaria e religiosidade no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras. Pp. 30-33.

pela inclusão constitucional das pessoas e povos indígenas em suas diferenças, valores, realidades e práticas sociais, com permanentes e plurais possibilidades instituintes.

Evidentemente, o reconhecimento constitucional dos índios, e suas organizações sociais de modo relacionado, configuram, no âmbito do direito, um novo sujeito indígena, diferenciado, contextualizado, concreto, coletivo, ou seja, sujeito em relação com suas múltiplas realidades socioculturais, o que permite expressar a igualdade a partir da diferença.

O marco legal desse reconhecimento, em razão da dificuldade de espelhar exaustivamente a grandiosa complexidade e diversidade que as sociedades indígenas representam, está aberto para a confluência das diferentes e permanentemente atualizadas maneiras indígenas de conceber a vida com seus costumes, línguas, crenças e tradições, aliadas sempre ao domínio coletivo de um espaço territorial.

O novo paradigma constitucional do sujeito diferenciado indígena e suas sociedades inserem-se conflituosamente, tanto no âmbito interno dos Estados nacionais quanto em nível mais amplo, no contexto atual dos Estados e mundo globalizados, confrontando-se com a ideologia homogeneizante da globalização, que não reconhece realidades e valores diferenciados, pois preconiza pensamento e sentido únicos para o destino da humanidade, voltados para o mercado.²¹

Entretanto, as lutas de resistência contra esse processo apontam para novos caminhos de regulação e emancipação,²² exigindo conformações plurais e multiculturais para os Estados, e, especificamente, mudanças nas Constituições, situadas atualmente em perspectiva com o direito internacional dos direitos humanos.²³

Assim sendo, os direitos constitucionais indígenas devem ser interpretados em reunião com os princípios fundamentais do Estado brasileiro, que valorizam e buscam promover a vida humana sem nenhuma distinção, aliados aos direitos fundamentais e com o conjunto integrado e indivisível dos direitos humanos, civis, políticos, sociais, econômicos e culturais, bem assim às convenções e documentos internacionais.

Para que isto ocorra, torna-se imperativo efetivar os direitos constitucionais indígenas, o que significa dar vida às normas constitucionais pelo caminho jurídico-hermenêutico da prevalência e expansão destas normas sobre todo o ordenamento jurídico; politicamente, pela participação democrática dos índios e de suas organizações, tanto nas esferas de poder federal, federado e municipal, quanto nas ações públicas institucionalizadas que lhes interessem. Este se constitui um dos caminhos para a construção de uma sociedade plural, em que o espaço para todos seja garantido e, conseqüentemente, o dissenso possibilite o exercício cotidiano da democracia participativa e do seu poder instituinte sempre renovado.

21 Herrera, J. (2000). Las lagunas de la ideología liberal. In: J., Herrera (Org.), *El vuelo de Anteo: derechos humanos y crítica de la razón liberal* (p. 158). Bilbao: Desclée de Brouwer.

22 Conforme problematização sobre as tensões dialéticas da modernidade ocidental, identificadas por Boaventura de Sousa Santos: tensão entre a regulação social e a emancipação social e a tensão entre Estado e sociedade civil. Sousa, S. (Julio, 1997). Una concepción multicultural de los Derechos Humanos. *Revista Memória*, 101, 42.

23 Piovesan, F. (2002). *Direitos humanos e o direito constitucional internacional* (5 ed.). São Paulo: Max Limonad. Pp. 253-273.

Como se percebe, para a existência do diálogo é preciso, em primeiro lugar, a superação de erros históricos e a tomada das rédeas na construção do presente em patamares plurais de valores. O reconhecimento e o efetivo exercício dos direitos reconhecidos requer um lugar, um contexto plural, heterogêneo e igualitário complexo, de onde se possa falar e, acima de tudo, que o sujeito da fala exerça poder.

Portanto, é necessária, também, a superação do universalismo, como valores particulares da cultura européia ocidental, elevados à categoria de universal, e dos respectivos conceitos transcendentais que o acompanham: homogeneização cultural, nação única, língua única, direito único, sujeito abstrato. É preciso abrir novos espaços que possibilitam uma nova construção e configuração participativa, “interativa”,²⁴ do universal. Como afirma Ernesto Laclau, o universal é um horizonte incompleto, um lugar “vazio” que precisa ser preenchido.²⁵

Nesse mesmo sentido, Sánchez Rubio ao propor a superação do pensamento universalista ocidental excludente, o faz a partir da idéia de que – justificado por razões históricas –, somente é possível um pensamento universalista, se este se configurar como um “universalismo de confluência”. A lógica da exclusão do discurso hegemônico ocidental, cujas causas são apontadas pelo autor, com antecedência através dos seguintes paradoxos: “poder e duplo interesse” em que identifica o discurso ambíguo do ocidente sobre a imigração em diferentes momentos históricos, baseados em interesses econômicos capitalistas, que desprezam a justiça e a dignidade humana; “globalização e universalidade” onde apresenta o globalismo cultural e econômico como um meio eficaz de expandir idéias locais generalizantes, no caso, idéias ocidentais elevadas à categoria de universais, através da polarização e fragmentação sociais e pela imposição de modelos de desenvolvimento; por último, a “inversão ideológica e negação de direitos” consistente na negação do reconhecimento de práticas sociais que questionam os limites do sistema dominante, bem assim a negação da capacidade de reivindicar novos ou universais direitos. Assim, como não há reconhecimento de práticas sociais, coletividades e direitos diferenciados, as pessoas e comunidades culturais que compartilham essas práticas, que perseguem condições mais dignas de vida, não merecem importância, podem ser sacrificadas.²⁶

Contrariamente, o universalismo de confluência deve partir do conhecimento e da valoração de outras formas de vida, desde o nosso próprio pensamento, considerando a presença de múltiplas culturas e seus respectivos grupos humanos em um mesmo

24 Benhabib, S. (1992). *Situating the self: gender, community and postmodernism in contemporary Ethics*. London/ New York: Routledge.

25 Para o autor, o universal somente pode emergir a partir do particular uma vez que somente a negação de um conteúdo particular, permite a transformação desse conteúdo no símbolo que o transcende. Laclau, E. (1996). *Emancipación y diferencia*. Barcelona: Ariel. P. 9; pp. 30-34.

26 Sánchez, D. (2000). Universalismo de confluencia, derechos humanos e inversión. In: J., Herrera (Org.), *El vuelo de Anteo: derechos humanos y crítica de la razón liberal* (pp. 216-219). Bilbao: Desclée de Brouwer.

contexto e, também, as diferentes visões e pretensões de unidade a que aspiram, que podem ser distintas e equidistantes umas das outras.²⁷

Assim, o espaço do diálogo e da participação política no âmbito da sociedade maior, do Estado, deve ser construído e precedido pelas garantias de sobrevivência, de manutenção da vida e da dignidade humana. Para os povos indígenas, cuja compreensão dos direitos e de qualquer atividade política se vincula ao contexto, ao espaço da vida e aos modos de viver, conforme exposto anteriormente, a dignidade vincula-se ao espaço territorial da sobrevivência.

A terra é para os povos indígenas *espaço de vida e liberdade*.²⁸ O espaço entendido enquanto lugar de realização da cultura. Para Tomasino, “cada sociedade elabora a sua concepção de tempo e de espaço conforme sua visão de mundo, a qual também orienta as suas práticas e relações sociais e simbólicas com a natureza e entre si”.²⁹ Isto significa que a construção dos modos de vida, da cultura, das pessoas e sociedades relaciona-se em um complexo de significados produzido social e coletivamente.

A Constituição Federal brasileira define a categoria jurídica das terras indígenas, como aquelas tradicionalmente ocupadas pelos índios, habitadas em caráter permanente, utilizadas para suas atividades produtivas, imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar, necessárias à reprodução física e cultural, segundo seus usos costumes e tradições.³⁰

Assim, a dignidade humana dos povos indígenas está condicionada ao respeito aos seus territórios, aos seus modos de vida e às suas instituições, como garantia prévia e imprescindível à satisfação das necessidades básicas. Portanto, o espaço³¹ e as formas de vida enquanto direitos consuetudinários,³² devem ser protegidos, sendo esse o comando constitucional.

27 Ibid. P. 235.

28 Souza, C. F. (1998). *O renascer dos povos para o Direito*. Curitiba: Juruá. P. 130.

29 Tomasino, K. (1998). *Os Kaingang da Bacia do Tibagi e suas relações com as terras baixas. Relatório parcial de pesquisa sem maiores dados*. Londrina: [s. n.], p. 6.

30 BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Texto integral: “Art. 231 (...) § 1.º 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”.

31 A Constituição de 1988 reconhece a ocupação tradicional, ou seja, as formas de uso que cada cultura indígena emprega ao definir o território como construção social, base física para a realização da cultura, da maneira como, para citar um exemplo, o povo Guarani-M’byá, habitante de vasta região do Brasil meridional o concebe: espaço, lugar, possibilitador da vida social, com características ecológicas, históricas e míticas, relacionadas ao modo de ser guarani. Dantas, F. A. (1989). *Relatório de Identificação da terra indígena Guarani-Mbyá da Ilha da Cotinga*. Curitiba: FUNAI.

32 Pode-se dizer, a partir da exegese dos pressupostos constitucionais, que terras indígenas são aquelas habitadas pelos povos indígenas, enquanto espaço de vida, adequado às suas peculiaridades culturais e imprescindíveis para sua reprodução física e cultural. Simbolizadas pela cultura, essas terras constituem verdadeiros territórios indígenas, porque orientados pelo evidente princípio que encerra a disposição constitucional, qual seja: a ocupação indígena é definida a partir dos usos costumes e tradições de cada povo. Nesse sentido, afirma Souza Filho que usos, costumes e tradições “quer dizer direito, e, mais, direito consuetudinário indígena” (Souza, 1998, p. 134).

O amparo dos direitos das minorias étnicas e culturais pelos Estados nacionais, segundo Herrera Flores, constituiu uma espécie de “estratégia de homogeneização”. Para o autor – baseado na constatação de W. Kymlicka de que não existem nações monoétnicas e monoculturais – “durante muitas décadas as reivindicações culturais das minorias estiveram absorvidas por estruturas mais gerais que, à medida que as protegiam, também, as homogeneizavam.”³³

No mesmo sentido e, do ponto de vista da teoria constitucional, afirma Häberle que a proteção das minorias étnicas representa uma das formas próprias de diferenciação interna dos Estados constitucionais, “para relativizar e ‘docificar ou aplacar’ o ímpeto do nacional”. Entretanto, apesar de reconhecer a imposição homogeneizadora do modelo constitucional europeu, o jurista alemão, circunscrito ao seu contexto espacial e teórico, preconiza que dita proteção deve cingir-se à implementação de práticas educacionais tolerantes e respeitadas para com a dignidade do “outro”, a criação de ouvidores das minorias e a inclusão de cláusulas formais de proteção das minorias nas corporações.³⁴

Este não é o sentido das reivindicações por mudanças e, conseqüentemente, garantias dos direitos diferenciados que levam a cabo os povos indígenas em suas lutas por emancipação. As modificações estruturais pelas quais lutam e anseiam não se limitam a posturas “politicamente corretas”, portanto, tolerantes, balcões oficiais de lamento ou políticas de discriminação positiva a serem praticadas pelo Estado.

As transformações emancipatórias dizem respeito ao reconhecimento e efetividade de direitos, o que significa uma nova racionalidade³⁵ não excludente, criadora de pensamentos e espaços de garantia do pluralismo social, cultural e jurídico.

Por isso mesmo, o reconhecimento sem a efetividade das normas e as transformações políticas e jurídicas que isto implica, não acabará com a opressão dos povos indígenas. A construção do espaço institucional plural, não pode quedar-se no plano puramente formal; portanto, da regulação aos processos de emancipação, para que haja simetria na institucionalização, esses procedimentos devem orientar-se pela participação democrática dos povos indígenas, por meio do diálogo.

O diálogo intercultural como proposta cognitiva, metodológica, hermenêutica, política e jurídica funda-se no pressuposto do pluralismo e da complexidade. Para se

33 Herrera, J. (2000). Las lagunas de la ideología liberal. In: J., Herrera (Org.), *El vuelo de Anteo: derechos humanos y crítica de la razón liberal* (p. 158). Bilbao: Desclée de Brouwer. Texto original: “durante décadas las reivindicaciones culturales de las minorías estuvieron absorvidas por estructuras más generales que a medida que las protegían las homogeneizaban” (Tradução livre).

34 Häberle, P. (2002). *Pluralismo y Constitución: estudios de Teoría Constitucional de la sociedad abierta*. Madrid: Tecnos. P.123.

35 No sentido de transformação e renovação da filosofia que propõe Raúl Fomet-Betancourt, por meio da mudança de perspectiva, provocada pela necessidade de substituir os métodos de análise monoculturais, característicos da filosofia ocidental que geram problemas de relacionamento com outras formas culturais de pensar, no caso, as culturas das sociedades indígenas. O autor chama a atenção para a necessidade de a filosofia refletir o “desafio do imaginário indígena” como ponto básico de discussão sobre uma mudança de racionalidade, fundada na interculturalidade. Fomet, R. (2001). *Transformación intercultural de la filosofía*. Bilbao: Desclée de Brouwer. Pp. 235-236.

ter diálogo a condição básica é o reconhecimento das diferenças culturais dos sujeitos dialogantes,³⁶ portanto, exige-se a superação das posturas universalistas.

A transição resulta conflituosa, assim como conflituosa é a sociedade multicultural, a sociedade complexa. Partindo do questionamento sobre a possibilidade de manter uma identidade plural sem romper a coesão social, de Lucas aponta duas saídas para evitar os equívocos que caracterizam a proposta multicultural: a primeira relacionada com o preconceito “quase” maniqueísta que o uso ideológico do termo provoca, ao imputar-lhe o caráter de desestabilizador da democracia; por outro lado, a ingenuidade de que o multiculturalismo é um fato presente que não ocasiona conflitos e, por isso mesmo, se constitui em modelo ideal para as sociedades contemporâneas, não deixa de ser uma postura simplista.³⁷

Deste modo, a proposição do multiculturalismo como paradigma para reger uma nova configuração do Estado e da sociedade brasileiros e a trama de relações sociais complexas decorrentes da presença dos povos indígenas como sujeitos ativos e participativos – ainda que muitas vezes se levantem contra a incompatibilidade normativa de pluralização em decorrência da falta de unidade cultural³⁸ – a entendemos como fator imprescindível para uma mudança nos atuais modelos normativos de Estado, nação e direito únicos. Estes, enquanto conceitos absolutos fundados na racionalidade moderna ocidental excludente das diferenças, podem e devem ser relativizados. É o desafio do futuro.

Referências

- Benhabib, S. (1992). *Situating the self: gender, community and postmodernism in contemporary Ethics*. London/New York: Routledge.
- Brasil. *Constituição da República Federativa do Brasil*.
- Dallari, D. (1983). *Índios, cidadania e direitos*. In, COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO. O índio e a cidadania. São Paulo: Brasiliense.
- Dantas, F. A. (1989). *Relatório de Identificação da terra indígena Guarani-Mbyá da Ilha da Cotíngia*. Curitiba: FUNAI.
- Fariñas, M. J. (2000). *Globalización, ciudadanía y derechos humanos*. Madrid: Dinkinson/Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas/Universidad Carlos III de Madrid.
- Fornet, R. (2001). *Transformación intercultural de la filosofía*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- FUNAI-Fundação Nacional do Índio. (1983). *Legislação, Jurisprudência Indígenas*. [s.l.].

36 No sentido gadameriano de compreensão da alteridade, reconhecimento e aceitação do “outro”. Gadamer, H. G. (1977). *Verdad y Método*. Salamanca: Ediciones Sígueme. P. 476.

37 Lucas de, J. (1998). La sociedad multicultural: problemas jurídicos y políticos. In: M. J., Añon et al., *Derecho y sociedad* (pp. 19-20). Valencia: Tirant de Blanch. Veja-se, na nota 37 deste mesmo capítulo, a posição de Herrera Flores, para quem as reivindicações das minorias étnicas e culturais, durante muito tempo, estiveram represadas em função da absorção homogeneizadora dos Estados nacionais.

38 Como, por exemplo, Giovanni Sartori. Para este autor, há uma incompatibilidade entre pluralismo democrático e multiculturalismo porque entende que as diferenças culturais configuram comunidades fechadas e homogêneas. Sartori, G. (2001). *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo e extranjeros*. Madrid: Taurus.

- Gadamer, H. G. (1977). *Verdad y Método*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Häberle, P. (2002). *Pluralismo y Constitución: estudios de Teoría Constitucional de la sociedad abierta*. Madrid: Tecnos.
- Herrera, J. e Rodríguez, R. (Agosto, 2000). Hacia la nueva ciudadanía: consecuencias del uso de una metodología relacional en la reflexión sobre la democracia. *Crítica Jurídica: Revista latinoamericana de política, filosofía e direito*, 17.
- Herrera, J. (2000). Las lagunas de la ideología liberal. In: J., Herrera (Org.), *El vuelo de Anteo: derechos humanos y crítica de la razón liberal*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Laclau, E. (1996). *Emancipación y diferencia*. Barcelona: Ariel.
- Lucas de, J. (1998). La sociedad multicultural: problemas jurídicos y políticos. In: M. J., Añon et al., *Derecho y sociedad*. Valencia: Tirant de Blanch.
- Marshall, T. H. (1963). *Cidadania, classe social e status*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Mouffe, C. (1993). *The return of the political*. Londres: Verso.
- Oliveira, R. (2001). *Sobre o diálogo intolerante*. In: GRUPIONI, Luís Donizete Benzi. Povos indígenas e tolerância: construindo práticas de respeito e solidariedade. São Paulo: Edusp.
- Panikkar, R. (1990). *Sobre el diálogo intercultural*. Salamanca: Editorial San Esteban.
- Paoli, M. C. (1983). *O sentido histórico da noção de cidadania no Brasil: onde ficam os índios?* In, COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO. *O índio e a cidadania*. São Paulo: Brasiliense.
- Pérez, A. E. (2002). Diez tesis sobre la titularidad de los derechos humanos. In, F. J., Roig (Org.), *Una discusión sobre derechos colectivos*. Madrid: Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas/Universidad Carlos III.
- Piovesan, F. (2002). *Direitos humanos e o direito constitucional internacional* (5 ed.). São Paulo: Max Limonad.
- Ribeiro, B. (1987). *O índio na história do Brasil*. São Paulo: Global Editora.
- Sánchez, D. (2000). Universalismo de confluencia, derechos humanos e inversión. En: J., Herrera (Org.), *El vuelo de Anteo: derechos humanos y crítica de la razón liberal*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Sartori, G. (2001). *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*. Madrid: Taurus.
- Sousa, S. (Julio, 1997). Una concepción multicultural de los Derechos Humanos. *Revista Memória*, 101.
- Souza, C. F. (1983). *A cidadania e os índios*. In, COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO. *O índio e a cidadania*. São Paulo: Brasiliense.
- Souza, C. F. (1998). *O renascer dos povos para o Direito*. Curitiba: Juruá.
- Souza, L. (1986). *O diabo e a terra de Sta. Cruz. Feitiçaria e religiosidade no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Souza, M. T. (1983). *Os índios e os “custos” da cidadania*. In, COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO. *O índio e a cidadania*. São Paulo: Brasiliense.
- Tomasino, K. (1998). *Os Kaingang da Bacia do Tibagi e suas relações com as terras baixas. Relatório parcial de pesquisa sem maiores dados*. Londrina: [s. n.].
- Young, I. M. (2000). *La justicia y la política de la diferencia*. Madrid: Ediciones Cátedra.